

عدد خاص

المودد

مجلة تراثية فصلية

تصدرها وزارة الثقافة والاعلام - دار الجاحظ - الجمهورية العراقية

المجلد التاسع - العدد الرابع - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

٤

القرن الخامس عشر هـ

عدد خاص

بمناسبة

حلول القرن الخامس عشر



المجلد التاسع

شتاء ١٩٨٠

العدد الرابع

دار الحرية للطباعة — بغداد

١٤٠١ هـ — ١٩٨٠ م



مكة تراثية فضيلة



تصنيفها وزارة الثقافة والاعلام
دار المباحث - بغداد
الجمهورية العراقية

رئيس التحرير عبد الحميد العلوي

مدير التحرير طارق طه الراوي



عنوان المجلة

الجمهورية العراقية - بغداد

وزارة الثقافة والاعلام

دار الجاحظ للنشر

* الاشراف الفني - عباس عبدالله

فارس' القرن الأول سَعْدُ

يُبَارِكُ

فارس' القرن الخامس عشر صَدَّامُ

بقلم

عبد الحميد العلوي

رئيس تحرير المورد

الاسلام' في وثباته الفوالب' ، خلال دَهْرٍ خَصِيْبٍ ،
إِسْطِطَاعَ أَنْ يَفْتَتِمِدَ أَوْهَجَ حَضَارَةٍ فِي تَارِيخِ الْإِنْسَانِ
العربي' * وَقَدْ دَرَبَ بِذَلِكَ بَيْنَ الْهَجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ مِنْ مَكَّةَ
إِلَى يَثْرِبَ ، وَالْقُدْرَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى اسْتِعْذَابِ الْكِرَامَةِ *
وهو ، وِراءَ تِلْكَ ، وَآمَامَ هَذِهِ ، قَاوَى النَّوَائِبَ ، فَكَانَ
الْأَقْوَى * وَنَازَلَ الرُّوَاسِيَّ الضَّارَّةَ ، فَكَانَ الْغَالِبَ *
وعَارَكَ الْمَتَاهَاتِ ، فَكَانَ الْأَرْشَدَ * وَمِنْ هُنَا هَذَا الشَّوْقُ
إِلَى احْتِلَابِ الرُّؤْيَا ، وَامْتِحَانِ الرِّصِيدِ *

لَقَدْ زَيَّنَ الْإِسْلَامُ آمَادَ الْعَرَبِ بِقَادِسيَّةِ سَعْدٍ ، قَرْنَا
بَعْدَ قَرْنٍ ، حَتَّى تَدَلَّكَ إِلَى الْقَرْنِ الْخَامِسِ عَشَرَ بِقَادِسيَّةِ
صَدَّامٍ * وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْأُمَّةَ الْعَرَبِيَّةَ مَفْسُوطَةٌ
بِقَادِسيَّةَيْنِ : نَعَرَتِ الْأُولَى بِصَارِمِ سَعْدٍ مَجْوسِيَّةِ
عَسُوفَا ، وَنَعَرَتِ الثَّانِيَّةُ بِسَيْفِ صَدَّامٍ شَرْيِ
الْمُنْصَرِيَّاتِ * وَفِي تِلْكَ ، كَمَا فِي هَذِهِ ، تَوَارَى الْبَاطِلُ

زَهْوَقًا ، وكانتِ العاقبةُ لِطَلَبَةِ الحقِّ * * ثم أذنَ اللهُ
للعربِ ، بعدَ الفَوْزِ ، أن يَتَشَامَخُوا - في عهدِ الخِلافةِ -
بِسَعْدٍ ، وفي عهدِ البعثِ بِصَدَامَ * .

وهذا المجدُ - بلا شريكٍ - استقامَ مع العصورِ أَصْدَقَ
حاضٍ على اقتداءِ الخلفِ بعزائمِ الأجدادِ ، والمضامِ في حمايةِ
المكاسبِ ودَرَمِ العُدُوانِ ، والأبتهاجِ بالموروثِ العربيِّ النابغِ
في ظِلَالِ الأسلامِ * * وأخيراً ، على التآلقِ بين أهلِ الأرضِ
بشهادةِ الْمُقْتَدِرِ ، واقتدارِ الشَّهْمِ * .

إنَّ البُرْهَ الشَّارِخَةَ من قرنٍ الى قرنٍ * * أناختُ بالقرنِ
الخامسِ عشرِ شاهداً على أَوْجَعِ ضربةٍ وُوجِهَ بها طامعٌ في
أرضٍ ومياهٍ ، وحاقدٌ على سيادةٍ واستقلالٍ * ومن هنا جدارَةُ
هذه الضربةِ السَّديدةِ بالتكريمِ والحفاوةِ * .

ومجلَّةُ « الموردِ » - وهي لسانُ الثورةِ التراشيِّ - تفتنمُ
هذه الفرصةَ التاريخيةَ التي أنجَبَها الاحتفالُ بحلولِ القرنِ
الخامسِ عشرِ الهجريِّ * * لتقدِّمَ سعادَتَها بأعيادِ النصرِ على
العدوِّ العنصريِّ باقةً زهراءَ الى قائِدِنا الفدَّ العبقريِّ صَدَّامَ
حسينٍ * * وهي ، بعدَ ذلك ، على العهدِ ، ستكونُ حريصةً على روحِ
النصرِ ، دائرةً معه حيثما دارَ * * .

ومن اللهِ التوفيقُ * * .

الْأَخْيَارُ وَالزُّمَرُ

جمع القرآن الكريم^(١)

بقلم الدكتور

عبد الرزاق علي الأنباري

كلية التربية \ جامعة بغداد

وتنسب بعض الروايات لأبي بكر فضل الأمر بجمع القرآن ، فيروى عن علي : أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر ، هو أول من جمع بين اللوحين (٦) . كما يروى : أن أبا بكر هو الذي جمع القرآن بعد النبي أي (ختمه) (٧) .

وتجمع أصبح مجاميع السنة على رواية زيد بن ثابت . وهو يحاور أبي بكر وعمر في شرعية البدء بعملية جمع القرآن . يروي البخاري في : باب جمع القرآن « أن بن ثابت قال : أرسل الي أبو بكر مقتل أهل اليمامة (٨) ، فإذا عمر بن الخطاب عنده . قال أبو بكر : أن عمر اتاني فقال : أن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، وأنا أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب الكثير من القرآن ، وأنا أرى أن تأمر بجمع القرآن ، قلت لعمر : كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله

نوفي الرسول العظيم محمد (ص) سنة ١١ هـ بعد أن عرض القرآن على جبريل في هذا العام مرتين ، فعن عائشة عن فاطمة « أسر الى النبي (ص) أن جبريل يعارضني بالقرآن كل سنة وأنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا حضر أجلي » (٢) وعن ابن عباس : أن جبريل كان يلقاه في كل ليلة في شهر رمضان يعرض عليه رسول الله القرآن (٣) . وفي رواية (٤) : أن النبي مات ولم يجمع القرآن غير أربعة : أبو الدرداء ، ومعاذ بن جبل ، وزيد بن ثابت ، وأبو زيد (٥) .

(١) القرآن : اسم كتاب الله خاصة ، ولا يسمى به شيء من سائر الكتب غيره ، وإنما سمي قرآناً لأنه يجمع السور فيقسمها ، وتفسير ذلك في آية من القرآن ، قال تعالى : « أن علينا جمعه وقرآنه » (٧٥ : ١٨) مجازة تاليف بمعنى إلى بعض ، ثم قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » (٧٥ : ١٨) مجازة ، فإذا ألفنا منه شيئاً ، ففصمناه اليك فتخل به ، وأعمل به ، وضمه اليك . (النيسابوري ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي ، أسباب النزول) ج ١ (القاهرة - ١٩٥٩) ص ١ .

(٢) - (٣) صحيح البخاري ٢٢٩/٦ .

(٤) صحيح البخاري ، ٢٢٠/٦ . الذهبي تذكرة الحفاظ ٢٥/١ .

(٥) وفي رواية أن أبا عبيدة عبد من جوع القرآن فذكر عنهم : الشفاء الأربعة ، وطلحة ، وسعد ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وسالم ، وأبا هريرة ، وعبدالله ابن السائب ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن عمرو بن العاص ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله بن

الزبير ، وعائشة ، وحفصة ، وأم سلمة ، ومن الانصار عبادة بن الصامت ، ومعاذ الذي يكنى أبا عبيدة ، ومجمع بن جارية ، وخضالة بن عبيد ، ومسلمة بن مخلد « (الاتفاق في علوم القرآن ١٢٤/١) راجع تفاصيل هذا الموضوع : د. صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص ٦٦ .

(٦) السجستاني ، كتاب المصاحف ، ص ٥ . تفسير الطبري ٦٣/١ .

(٧) كتاب المصاحف ، ص ٦ . تفسير الطبري ٦٣/١ .

(٨) عن حرب اليمامة راجع : تاريخ اليعقوبي ١١٨/٣ .

قال عمر : هذا والله خير . فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله لسدري لذلك : ورأيت في ذلك الذي رأى عمر « (٩) » .

أذن اقتنع زيد بن ثابت بوجهة نظر عمر ، وأدرك ما سيصيب الأمة من خير بجمعه ، غير أن المهمة عسيرة مستعجلة ، « فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن » (١٠) . وقد أوضح الخليفة لزيد سبب اختياره ، هو دون غيره (١١) ، قال أبو بكر لزيد : « أنت رجل شاب ، عاقل ، لانتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ، فتتبع القرآن فأجمعه » (١٢) . لما قال أبو بكر لعمر بن الخطاب ، ولزيد بن ثابت : « اقمدا على باب المسجد فمن جاء كما بشاهدين على شيء من كتاب الله فأكتباه » (١٣) .

زيد بن ثابت المسؤول . لأول من هذه المهمة ، كان على درجة عالية من الإحاطة والالمام بمجمل هذه العملية ، فهو كاتب وحي النبي (١٤) ، حفظ القرآن وأتقن (١٥) ، وهو القائل « قرأت عن رسول الله سبع عشرة سورة فأعجبه ذلك » (١٦) تتبع زيد القرآن ، ينسخه من « الصحف » (١٧) و « المسب » (١٨) و « اللخاف » (١٩) و

(٩) صحيح البخاري ٢٢٤/٦ . كتاب المساحف ، ص ٧ . راجع أيضا : يحيى بن معين ، كتاب التاريخ (القاهرة - ١٩٢٩) ص ٢٠٥ تحقيق د. أحمد محمد نور صيف .

(١٠) كتاب المساحف ، ص ٧ .

(١١) يذكر الذهبي ، أن أبا بكر اختار زيد لهذه المهمة « ونوقا بحفظة ودينه وأمانته وحسن كتابته » (تذكرة الحفاظ ٢٠/١ . وقارن هذه الرواية ، برواية أخرى في : كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، لأبي شامة المقدسي ، ص ٦٢) .

(١٢) صحيح البخاري ٢٢٥/٦ . كتاب المساحف ، ص ٦ .

(١٣) كتاب المساحف ، ص ٦ .

(١٤) الإصابة ٥٤٢/١ . (توفي زيد سنة اثنين ، أو ثلاث ، أو خمس وأربعين) .

(١٥) تذكرة الحفاظ ، ٢٠/١ . الإصابة ٥٤٤/١ .

(١٦) تذكرة الحفاظ ، ٢١/١ . ابن حجر ، الإصابة ٥٤٢/١ .

(١٧) الصحف : جمع صحيفة .

(١٨) المسب ، جمع سبيب ، وهو جريد التفل .

(١٩) اللخاف ، جمع لخرة ، وهي الشجرة الدقاق ، أو صفائح الحجارة .

« الكرائيف » (٢٠) و « صدور الرجال » (٢١) ، وقد أكمل جمعه بعد جهد متعب (٢٢) . يحدثنا زيد عن عملية الجمع هذه « تتبعت القرآن أنسخه ... حتى فقدت آية كنت اسمع رسول الله (ص) يقرأها :

(لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم . فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » فأثبتتها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت (٢٣) فأثبتها في سورتها « (٢٤) والظاهر أن خزيمة وحده من دون الصحابة كتب هذه الآية ، فقول زيد بن ثابت « لم أجدها مع غيره ، أي لم أجدها مكتوبة مع غيره » (٢٥) .

وفي حديث آخر يذكر زيد أنه استعان ببعض الصحابة الذين « جمعوا القرآن في مصحف في خلافة أبي بكر » (٢٦) فكان هناك رجال يكتبون ويملئ عليهم أبي بن كعب (٢٧) . وأبي بن كعب هذا ، وطبقا لحديث الرسول يشترك مع ثلاثة من الصحابة في نيرة عظيمة خصهم بها النبي محمد (ص) « خذوا القرآن من أربعة : من عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى أبي حذيفة ، ومعاذ بن جبل ، وأبي

(٢٠) الكرائيف ، جمع كرفافة ، وهي أصول السفف الغلاظ العراض التي إذا بيست صارت أمثال الأكثاف ، وكانوا يكتبون عليها قبل الورق .

(٢١) كتاب المساحف ، ص ٧ .

(٢٢) تذكرة الحفاظ ٤١/١ .

(٢٣) خزيمة بن ثابت : من السابقين الأولين ، شهد بسدر وما بعدها ، جعل رسول الله شهادته بشهادتين . قتل يوم صفين (الإصابة ٢٥/١) .

(٢٤) كتاب المساحف ، ص ٧ .

(٢٥) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ١٠١/١ . صحيح البخاري ٢٢٦/٦ .

(٢٦) كتاب المساحف ، ص ٩ .

(٢٧) أبي بن كعب : كان أبي بن كعب ممن كتب رسول الله (ص) الوحي قبل زيد بن ثابت ومنه أيضا . وقد شهد أبي العتبة الشامية وبائع النبي فيها ، ثم شهد بدر ، وكان أحد فقهاء الصحابة وأقراهم ، روي عن الرسول قوله لأبي : أمرت أن أقرأ عليك القرآن . توفي سنة تسع عشرة وقيل سنة عشرين ، كما قيل سنة ثلاثين (ابن حجر ، ٢٢/١) .

بن كعب « (٢٨) وعنه قال عمر : من أراد القرآن فليأت أبا (٢٩) .

فلما انتهى هؤلاء ، في كتابتهم ، إلى هذه الآية من سورة براءة (٢٠) (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) ظنوا أن هذا آخر ما أنزل من القرآن فقال أبي : إن رسول الله (ص) قد أقراني بعدهن آيتين (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم . فان تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) (٢١) قال أبي : « فهذا آخر ما أنزل من القرآن » (٢٢) .

جمع زيد القرآن في كتب وقراطيس (٢٣) ، وبقيت تلك الكتب والقراطيس عند أبي بكر حتى توفي ، فكانت عند عمر (٢٤) .

في عهد خلافة عمر تواصل العمل في « جمع القرآن » فقد سأل الفاروق « عن آية من كتاب الله فقيل : كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة » فقال : أنا لله وأمر بالقرآن فجمع « (٢٥) وقد خطب الناس قائلاً : من كان تلقى من رسول الله (ص) شيئاً من القرآن فليأتنا به ، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح والعصب ، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان ، فقتل وهو يجمع ذلك « (٢٦) .

في عهد خلافة عثمان تواصل العمل لانجاز

(٢٨) صحيح البخاري ، ٥/٥ * الرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ص ٣٦ .

(٢٩) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ٢٠/١ .

(٣٠) سورة ٩ ، آية ١٢٧ .

(٣١) البخاري ٢٣٠/٦ - ٢ .

(٣٢) كتاب المصاحف ، ص ٩ . وراجع أيضاً : مقدمتان في علوم القرآن ، وهما مقدمة كتاب الباتني ، ومقدمة ابن عثية . ص ٣٥ .

(٣٣) وفي رواية ، أن علياً جمع القرآن في خلافة أبي بكر ، فمن محمد بن سيرين قال : « لما توفي النبي أقسم علي أن لا يرتدي برداء إلا الجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف ففعل ، فأرسل إليه أبو بكر بسد أيام قتلاً : أكرهت أمارتني يا أبا الحسن . قال : لا والله ، إلا أني أقسمت أن لا ارتدي برداء إلا الجمعة فبأبى ثم رجع . ويذهب السجستاني على هذه الرواية فيقول : لم يذكر المصنف أحد ، وإنما روي حتى أجمع القرآن ، يعني أتم حلقه ، فأنسه يقال للذي يحفظ القرآن ، قد جمع القرآن (كتاب المصاحف ، ص ١) .

(٣٤) كتاب المصاحف ، ص ٩ .

(٣٥ - ٣٦) كتاب المصاحف ، ص ١٠ . وكان عمر يقول في جمع القرآن : إذا اختلفتم في اللفظ فكتبوها بنفسه مفسر ، فإن القرآن نزل على رجل من مفسر (كتاب المصاحف ص ١١) .

هذه المهمة ، وقد نشط الخليفة لها مهتماً مهموماً ، بعد أن تجمعت له كل الأخبار باختلاف المسلمين في قراءة القرآن (٢٧) ، في مدينة الرسول اختلف معلمو القرآن في قراءته ، فاختلف الطلاب لاختلافهم ، لقد « جعل المعلم يعلم والمعلم يعلم قراءة الرجل فيجعل الفلماني يلتقون فيختلفون حتى أرتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفر بعضهم بقراءة ، فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً فقال : أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون فمن نأى عني من الأمصار أشد فيه اختلافاً وأشد لحناً اجتمعوا يا أصحاب محمد واكتبوا للناس أمماً » (٢٨) وفي رواية أن عثمان « سمع قراءة أبي عبد الله ومعاذ فخطب الناس : أيها الناس عهدكم لي بكم منذ ثلاث عشرة وأنتم تعترون في القرآن وتقولون : قراءة أبي وقراءة عبد الله . . . فأعزم على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله لما جاء به ، وكان الرجل يجيء بالورقة والاديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك ككرة ، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلاً رجلاً » (٢٩) .

تواترت الأخبار في اختلاف المسلمين في قراءة القرآن في العراق ، والشام ، وبقية الأمصار ، فهم ذلك تفكير عثمان ، وازداد قلقه بعد رجوع حذيفة بن اليمان من جبهة أرمينيا ، ولم يدخل حذيفة بيته حتى أتى عثمان بن عفان ، فقال : يا أمير المؤمنين أدرك الناس .

فقال عثمان : وما ذاك ،

قال حذيفة : غزوت مرج أرمينية ، نحضرها أهل العراق وأهل الشام ، فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب ، فيأتون بما لم يسمع أهل العراق ، فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود ، فيأتون بما لم يسمع به أهل الشام فتكفرهم أهل الشام . « (٣٠) ، يا أمير المؤمنين : أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى (٣١) .

(٢٧) عن القراءات يراجع . صحيح البخاري ٢٢٧/٦ .

(٢٨) كتاب المصاحف ، ص ٢١ ، تفسير الطبري ٦٢/٢ .

(٢٩) ن د م ، ص ٢٢ . ويذكر اليعقوبي أن عبد الله بن مسعود ، كان كتب بذلك - جمع القرآن - إلى عثمان فلما بلغه أن عثمان جمع المصحف ، وأمر بحرق المصاحف الأخرى ، قال ابن مسعود : « لم أرد هذا » (تاريخ اليعقوبي ٥٨/٣) .

(٣٠) راجع هذه الرواية ، في صحيح البخاري ٢٢٦/٦ . تذكرة الحفاظ ، ٣١/١ ، تفسير الطبري ٦٢/٢ . كتاب المصاحف ص ٢٤ - ٢٥ .

(٣١) صحيح البخاري ، ٢٢٦/٦ .

بعد هذا كان قرار عثمان بجمع القرآن تحت إشرافه ولدينا أربع روايات تمثل موقفه ، الرواية الأولى عند السجستاني فهو يشير أن عثمان جمع الناس « فجعل الرجل يأتيه باللوح والكتف والمصب فيه الكتاب » فمن أتاه بشيء قال : أنت سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ثم قال : أي الناس أفصح ؟ قالوا : سعيد بن العاص ثم قال أي الناس أكتب ؟ قالوا : زيد بن ثابت ، قال فليكتب زيد وليلم سعيد ، وكتب مصاحف فقسما في الأمصار » (٤٢) .

وفي رواية البخاري أن عثمان بعد أن سمع ما قاله حذيفة بن اليمان « أرسل إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك » : فأرسلت بها حفصة إلى عثمان ، فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير (٤٤) وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف . وقال عثمان للرمط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش (٤٥) ، فأنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » (٤٦) .

والرواية الثالثة عند الطبري يذكر فيها قدوم حذيفة من الجبهة ومحاورته مع عثمان . ثم تكليف زيد بن ثابت بكتابة المصحف ، قال زيد « أمرني عثمان أكتب له مصحفا ، وقال : أي

(٤٢) تفسير الطبري ٦٠/١ . مقدمتان في علوم القرآن ، ص ٥١ .

(٤٣) كتاب المصاحف ، ص ٢٤ .

(٤٤) مباحث في علوم القرآن ، ص ٧٨ .

(٤٥) عن لغة القرآن يمكن مراجعة : كتاب اللغات في القرآن . رواية ابن هشون المقرئ بأسناده إلى ابن عباس ، فهذا الكتاب يبين لنا مصادر القرآن اللغوية ، ويلقي ضوءا على لغات القبائل قبيل الإسلام ، ويحدد نسبة ما أخذ القرآن من ألفاظ كل قبيلة من هذه القبائل ، أما نسبة هذه الألفاظ وعددها فتظهر لنا من الجدول التالي : قريش ١٠٤ ، هذيل ٤٥ ، كنانة ٣٦ ، حمير ٢٢ ، جهم ٢١ ، نعيم ١٣ ، أهل عمان ٦ ، طيء ٥ ، بنو حنيفة ٤ ، خزاعة ، بنو عامر ٢ ، سبأ ، مزيه ، ثعلبة ١ . ولا نجزم أن هذه الألفاظ هي كل ما أخذ القرآن من ألفاظ القبائل ، فقد يكون هناك غيرها لم يذكرها هذا الكتاب (راجع مقدمة د* صلاح الدين المنجد للكتاب) .

(٤٦) صحيح البخاري ٢٢٦/٦ .

مدخل معك رجلا ليبي فصيحا ، فما اجتمعما عليه فاكتباه وما اختلفتما فيه فارفعاه إلي ، فجعل معي أبان بن سعيد بن العاص ، قال زيد : فلما بلغنا أن آية ملكه أن يأتيكم التابوت (٤٨) قلت : « التابوت » وقال أبان بن سعيد « التابوت » فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب « التابوت » (٤٩) .

وفي الرواية الرابعة أن الناس في المدينة اختلفوا في قراءة القرآن « فكان الرجل يقرأ حتى يقول الرجل لصاحبه كفرت بما تقول فرفع ذلك إلى عثمان بن عفان فتعاضم ذلك في نفسه فجمع اثني عشر رجلا من قريش والانصار فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت وأرسل إلى الربصة (٥٠) التي كانت في بيت عمر فيها القرآن فكان يتعاهدهم » (٥١) .

ويذكر زيد بن ثابت (٥٢) ، بعد نهاية عمله وإتمامه ، « فلما فرغت عرشته عرصة ، فلم أجد فيه هذه الآية (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضا نجه ، ومنهم من ينظر وما بدلوا تبديلا) (٥٣) فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدوها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدوها عند أحد منهم حتى وجدتُها عند خزيمة بن ثابت فكتبتها ، ثم عرشته عرصة أخرى فلم أجد هاتين الآيتين (لقد جاءكم رسول من أنفسكم

(٤٧) الظاهر أن « القراطيسي » و « المصحف » اتخذت اسم « المصحف » منذ عهد أبي بكر ، فقد أورد الميوسلي أنه : « لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق » قال أبو بكر : التمسوا إليه اسما فقال : بعضهم : السفر ، قال : ذلك اسم تسميه اليهود فكروهوا ذلك وقال بعضهم : (المصحف) فإن الحشيشة يسمون مثلثه (المصحف) فاجتمع رأيهم على أن يسموه : المصحف (الاقان في علوم القرآن ٨٩/١) ويذكر الطبري أن الله سمى تنزيله الذي أنزله على رسوله محمد أسماؤه أربعة : القرآن ، الفرقان ، الكتاب ، الذكر (تفسير الطبري ٩٤/١ - ٥) .

(٤٨) البقرة ، ٤٨ .

(٤٩) تفسير الطبري ، ٦٤/١ . الكردي ، تاريخ القرآن ، ص ٤٨ .

(٥٠) قارن هذا برواية ثانية ، كتاب المصاحف ، ص ٢٦ .

(٥١) كتاب المصاحف ، ص ٢٥ .

(٥٢) كان عمر زيد حين كتب مصحف أبي بكر نحو اثنين وعشرين سنة ، وكان عمره حين كتب مصحف عثمان نحو خمس وثلاثين سنة ، الكردي ، محمد طاهر ، تاريخ القرآن (القاهرة - ١٩٥٣ ، ص ٤٦) .

(٥٣) سورة الاحزاب ، ٢٣ .

عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم) (٥٤) الى آخر
السورة فاستعرضت المهاجرين فلم أجدها عند
أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم
عنها ، فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدت
مع رجل آخر ، يدعى خزيمه أيضا فآثبتها في
آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة
على حدة ، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجدها
فيه شيئا « (٥٥) .

بعد هذا التدقيق والتحري الدقيق
« أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه
الصحيفة ، وحلف لها ليردنها ، فأعطته أيها ،
فعرض المصحف عليها ، فلم يختلفا في شيء ،
فردها اليها ، وطابت نفسه ، وأمر الناس أن
يكتبوا مصاحف « (٥٦) ، وأرسل الخليفة « الى كل
أفق بمصحف لما نسخوا وأمر بما سواه من
القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » (٥٧) .
وفي رواية أن زيد بن ثابت « لما فرغ من المصحف
أتى به عثمان فنظر فيه فقال : قد أحسنتم
وأجملتم ... » (٥٨) .

وقبل عمل عثمان بارتياح كبير من كبار
الصحابة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ، قال
علي : « يا أيها الناس لا تغلوا في عثمان ولا تقولوا
له الا خيرا في المصحف واحرقوا المصحف ،
فوالله ما فعل الذي فعل في المصحف الا عن ملا
متا جميعا » (٥٩) . وقد تميز موقف عبدالله بن

(٥٤) وفي رواية عن عبدالله بن الزبير ان هذا حدث في عهد
عمر ، قال « أتى الحارث بن خزيمه بهاتين الآيتين من آخر
سورة براءة ، » () لقد جاءكم رسل من وانفسكم ...
الى قوله سرب العرش العظيم) الى عمر فقال من يعث
على هذا ؟ قال لا انزي والله الا اني اشهد اني سمعتها
من رسول الله (ص) ووعيتها وحفظتها ، فقال عمر وانا
اشهد لسمعتها من رسول الله (ص) ثم قال لو كانت
ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة ، فانظروا سورة من
القرآن فانظروا ههنا فيها فالحقها في آخر براءة (كتاب
المصاحف ، ص ٢٠) .

(٥٥) تفسير الطبري ، ٦٠/١ ، الكندي ، تاريخ القرآن ،
ص ٤٩ .

(٥٦) تفسير الطبري ، ٦١/١ . (٣) كتاب المصاحف ، ص ٢٢
ولما أعيدت مصحف حفصة اليها ، ظلت عندها حتى
توفيت ، فأخذ مروان بن الحكم المصحف واحرقها ،
وقال : « انما فعلت هذا لان ما فيها قد كتب وحفظ
بالمصحف الاسام ، فنخيت ان يقال بالناس زمان ان
يرتاب في شأن هذه المصحف مراتب » . كتاب المصاحف ،
ص ٢٤ .

(٥٧) صحيح البخاري ٢٢٦/٦ .

(٥٨) كتاب المصاحف ، ٣١ .

(٥٩) كتاب المصاحف ، ص ٢٢ .

مسعود بمعارضة معتدلة تمثلت في كلمته هذه
على منبر مسجد الكوفة قال : « ومن يقل يأت
بما غل يوم القيامة » غلوا مصاحفكم ، وكيف
تأمروني أن اقرأ على قراءة زيد بن ثابت ، وقد
قرأت من في رسول الله (ص) بضعا وسبعين
سورة وان زيد بن ثابت ليأتي الفلمان له ذؤابتان ،
والله ما نزل من القرآن الا وانا أعلم في اي شيء
نزل ، ما أحد أعلم بكتاب الله في « (٦٠) .

وأمر عثمان بنسخ أربعة مصاحف ، وقيل
سبعة مصاحف ، بعثها الى الامصار المهمة ، مثل
مكة ، والشام ، والبصرة ، والكوفة وغيرها من
الامصار ، وترك بالمدينة واحدا (٦١) .

والخلاصة : ان أبا بكر أول من جمع القرآن
بإشارة عمر ، وسببه الخوف من ضياعه بقتل
القراء ، ثم في خلافة عثمان كثر اختلاف الناس في
قراءة القرآن ، فخشي الخليفة عاقبة هذا الامر
الخطير ، وقام بجمع القرآن حرصا منه على جمع
المسلمين على مصحف واحد ، وعزم على كل من
كان عنده مصحف مخالف لمصحفه الذي جمعه
أن يحرقه فأطاعوه واستصوبوا رايه .

وان اللجنة التي كلفت بهذا العمل كانت
رباعية ، يشرف عليها ، زيد بن ثابت (من الانصار)
أما الاعضاء الثلاثة الباقين فهم من قريش . وهؤلاء
الأربعة من ثقات الصحابة وأفاضلهم ، أحاطوا عملهم
هذا بعناية متناهية ، فجاء جدهم (أكمل وأدق مما
يتوقعه أي انسان) (٦٢) .

وقد اعتمدت اللجنة الرباعية ، اعتمادا كليا
على نسخ المصاحف الموجود عند حفصة ، والتي
أكمل نسخها في عهد أبي بكر وعمر . قال تعالى :
« اذا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » .

(٦٠) كتاب المصاحف ، ص ١٥ - ٦ .

(٦١) كتاب المصاحف ، ص ٣٤ . ويقتب الطبري على انجاز
عثمان في جمع القرآن فيقول : « جمعهم على مصحف
واحد ، وحرف واحد » ، وخرق ما عدا المصحف الذي
جمعهم عليه . وعزم على كل من كان عنده مصحف
مخالف الذي جمعهم عليه ، أن يحرقه ، فاستوسقت له
الامة على ذلك بالطاعة ، ورات ان فيما فصل من ذلك
الرشد والهداية (تفسير الطبري ٦٢/١ - ٦٣) .

ويذكر البيهقي : ان عثمان « كتب في جمع المصاحف
من الافاق حتى جمعت ثم سلقها بالماء العسار والخل ،
وقيل احرقها فلم يبق مصحف الا فعل به ذلك خلا
مصحف ابن مسعود . وأمر الناس أن يقرأوا على نسخة
واحدة » (تاريخ البيهقي ١٥٨/٢) .

(٦٢) شافعي ، نقلا عن مباحث في علوم القرآن ، ص ٨٩ .

المصادر

- ١ - البخاري ، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل
صحيح البخاري ، دار احياء التراث العربي .
- ٢ - ابن حسون ، كتاب اللغات في القرآن (بيروت - ١٩٧٢)
تحقيق د . المتجد .
- ٣ - السجستاني ، أبو بكر عبدالله بن أبي داود .
كتاب المصاحف (القاهرة - ١٩٣٦) .
- ٤ - السيوطي ،
الاتقان في علوم القرآن (القاهرة - ١٩٤١) .
- ٥ - الطبري ،
تفسير الطبري (القاهرة - ١٣٧٤ هـ) تحقيق محمود
محمد شاكر .

٦ - الكسودي ،

- تاريخ القرآن . (مكة - لا . ت) .
- ٧ - المقنسي ، شهابالدين عبدالرحمن بن اسماعيل المعروف
بأبي شامة كتاب المرشد الوجيز الي علوم تتعلق بالكتاب
المزير (بيروت ١٩٠٥ حققه ، طيار آتني قولاج) .
- ٨ - النيسابوري ، أبو الحسن علي بن احمد الواحدي .
اسباب النزول (القاهرة - ١٩٥٩) .
- ٩ - يحيى بن يحيى .
كتاب التاريخ (القاهرة - ١٩٧٩) تحقيق د . احمد مسيد
نور سيف .
- ١٠ - اليعقوبي ،
تاريخ اليعقوبي (النجف - ١٩٧٤) .



القرآن الكريم في بلاد الرورستان

بقلم
الشيخ طاهر الوائلي

المستشار الثقافي والصحافي
في سفارة تشاد في بيروت

بين يدي الموضوع :

القرآن الكريم ، من غير شك ، هو اقدم الكتب التي ظهرت باللغة العربية . وبالرغم من ان العرب في جاهليتهم عرفوا بعض المصنفات التي تناول مؤلفوها موضوعات مختلفة الا ان هذه المصنفات بقيت متارجحة بين الشك واليقين ما خلا بعض الكتابات التي تناقلها الرواة شفويا دون ان يتأكد وجود اصولها المكتوبة ، بخلاف كتاب الله الذي يعتبر من الناحية العلمية ، اول الكتب التي دونت وهو ما يزال محافظا على نصه الاصلي الذي نزل به الوحي على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهو ما اكدته الآية الكريمة في قوله تعالى « **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** » .

والقرآن الكريم هو اكثر الكتب تداولاً وقراءة في العالم . يتلوه جميع المسلمين بلفظه العربية ، من يعرف هذه اللغة ومن لم يعرفها لان المسلم لا تصح صلاته الا اذا قرأ فيها شيئا من هذا الكتاب وبهذه اللغة بالذات ، كما ان عددا لا يحصى من غير المسلمين يقرؤنه لأسباب علمية وغير علمية من اجل ارضاء فضولهم لمعرفة الدين الاسلامي الذي يعتبر القرآن مصدره الرئيسي الذي لا خلاف عليه .

وبطبيعة الحال ، فان القرآن الكريم يحتل المكانة الاولى عند المسلمين في جميع اقطارهم وامصارهم وعلى اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، فهو بالنسبة الى كل مسلم كلام الله عز وجل الذي اوحى

به الى النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سواء في بنيته اللغوية او في تعاليمه التشريعية او مبادئه العقائدية .

ولا يمكن ان يخلو أي بيت من بيوت المسلمين من نسخة من هذا الكتاب ذلك انهم جميعهم يحرصون على اقتنائه ويعتقدون بان تلاوته من حين لآخر بالإضافة الى وجوده في حوزتهم يجلب لهم البركة ويضامف من ثوابهم عند الله ويحميهم من كل اذى او مكروه . ولم يعرف التاريخ ، على امتداده ، ان امة اعتنت بكتابها الديني كما اعتنى المسلمون بالقرآن . فهم يبذلون في كتابته باحسن الخطوط ويختارون له اجود انواع الورق ويفرغون فيه كل ما اوتوا من قدرة على الاتقان والتجميل والزخرفة . وكثيرا ما كتبوه بمداد الذهب الخالص ورحموا به باغلى الجواهر الثمينة ، وصانوه من الصبث او التلف بوضعه في اعز مكان داخل بيوتهم ومؤسساتهم ، ويتساوى في هذه العناية الفائقة عامة المسلمين وخاصتهم ابتداء من الملوك والرؤساء وانتهاء بالاشخاص العاديين . وان العائلات الاسلامية تتوارث القرآن فيما بينها على انه هدية كريمة من الآباء للأبناء ، ولا سيما اذا كانت نسخته نادرة او قديمة ، بل ان الدول الاسلامية نفسها تحرص على ما لديها من نسخ القرآن القديمة وتعتبرها من الكنوز الوطنية التي لا يجوز التصرف بها او التفريط بوجودها لديها وتسعى القوانين اللازمة لحمايتها وسمايتها .

وهناك بعض المدن ، في اقطار اسلامية وغير اسلامية ذكر انها كانت او ما زالت تحتفظ بالمصحف

الذي أفرد بكتابتة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين .

ومن المعروف أن عثمان بن عفان . في سنة ٢٥ أو ٣٠ هجرية كلف لجنة رباعية مزلفة من زيد ابن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العباس وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . واعطاهم الصحف التي فيها القرآن وكانت عند حفصة بنت عمر بن الخطاب (زوجة النبي محمد صلى الله عليه وسلم) وأمرهم بأن ينسخوها في عدة مصاحف وذل لهم : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم . وكان عدد النسخ التي كتبها الصحابة المذكورون سبعة . على أرجح الأقوال . وقد أرسل منها نسخة إلى كل من مكة المكرمة ، والشام ، واليمن ، والبحرين ، والبصرة . والكوفة وحسن بالمدينة نسخة الخاصة التي سميت من يومئذ « المصحف الإمام » والأصل في هذه التسمية حسب ما ذكر مصطفى صادق الرافعي في عامش كتابه : أعجاز القرآن والبلاغة النبوية ما جاء في بعض الروايات من أن عثمان لما بلغه اختلاف القراء في القرآن ، قال : عندي تكذيبون وتلجئون فيه . فمن نأى عني كان أشد تكذيباً وأكثر اجناً . يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس « أمما » ثم أمر عثمان باتلاف كل ما عدا هذه النسخ مما كان موجود عند الناس وأمر بإخراجه خوفاً من تعدد النصوص التي يمكن أن تصبح في المستقبل مسدوداً للاختلاف وإنما أراد هذا الخليفة الراشد بذلك حسم مادة الاختلاف منذ البداية لأنه أمر يتضاعف بامتداد الزمن ويكون عريضة لاستفلال أهل الزيغ والراغبين في الفرقة والفتن .

أما المصحف الذي كان بحوزة حفصة بنت عمر ابن الخطاب زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والذي عليه كان الاعتماد الرئيسي في جمع القرآن في نسخة واحدة فإن عثمان رده إليها بعد أن أنجزت اللجنة المكلفة عملها ، وكان قد وعدّها بذلك قبل استعارته منها . عوفى بوعده إلا أنه أصرّ إحراق المصحف المذكور بعد وفاة صاحبه . وهذا ما حصل بالفعل ، فإنه لما توفيت حفصة سنة ٤٥ هـ (٦٦٥ م) في خلافة معاوية بن أبي سفيان أمر أخوها عبدالله بن عمر أن يحرق المصحف الذي كان عندها . وهناك رواية بأن الذي أحرق المصحف هو مروان بن الحكم والي المدينة . وكانت وفاة حفصة فيها . ومروان هو الذي صلى عليها وشيعها وحمل سريرها مع الناس وجلس حتى فرغ الناس من دفنها بعد أن البقيع في المدينة . أما لماذا أرجأ عثمان إحراق مصحف

حفصة إلى ما بعد وفاتها فالجواب أتى من الشيخ محمد أبو زهرة الذي قاله في كتابه : المعجزة الكبرى القرآن « وهو » : تقول في الجواب عن ذلك أن المصحف أودع حفصة رضي الله عنها وعن أبيها لأنها كانت حريصة على أن يبقى عندها . وما أراد الرجل الطيب عثمان أن يحرمها مما أرادت فأعاده إليها . ولكنه الحريص على القرآن ، خشي أن يقع في يد أحد ، فيمحو فيه ويثبت ، ويقول قد غير ما عندكم وهذا هو ذا الأصل ، فاحتكموا إليه ، ويكون صالحاً للاحتكام . فامر بأن يحرق بعد وفاتها وما أبقيها عندها في حياتها إلا مرضاة لها ، فاحتاط للقرآن وما اعتنى .

هذا ، وإن عثمان بن عفان أثار موضوع جمع القرآن في نص رسمي واحد بين دفتي كتاب واحد هو حذيفة بن اليمان أيام غزوة أرمينيا وأذربيجان وقد تم الجمع فعلا سنة ٢٥ هـ (٦٦٥ م) .

ومنذ ذلك الحين أصبح « المصحف العثماني » أو « مصحف عثمان » هو النص الوحيد المعتمد عند المسلمين نظراً لإجماع أهل الحل والعقد من الصحابة على دقته وصحته .

المصحف الموجود اليوم في طشقند عاصمة أوزبكستان بالاتحاد السوفياتي

يعتقد أخواننا المسلمون في الاتحاد السوفياتي أن المصحف الموجود اليوم في مكتبة الإدارة الدينية (الإسلامية) في طشقند هو نفس النسخة الأصلية التي كتبت في أيام الخليفة عثمان بن عفان وهم يسمونه المصحف العثماني ويشاركون في هذا الاعتقاد بعض العلماء من خارج الاتحاد السوفياتي . وجدير بالذكر أن ما يقوله المسلمون السوفيات بالنسبة لما يدعونه من حيازتهم لمصحف عثمان كذلك سببه أن الناس في كل مكان وزمان حريصون على تشرفهم بحيازة هذا الأثر الثمين من تراثهم الإسلامي ومن خلال هذا الحرص يتوهمون أن كل مصحف مكتوب بالخط الكوفي على الرق لا بد وأن يكون هو نفس النسخة التي كتبت في أيام عثمان ولو لم تكن في الواقع كذلك ومن جملة العلماء المسلمين الذين يشاركون المسلمين السوفيات بنسبة مصحف طشقند إلى عثمان بن عفان العالم الفلسطيني المحقق عبدالله مخلص المولود في عنتاب من أعمال حلب ١٢٩٦ هـ (١٨٧٨ م) والمتوفي بفلسطين ١٣٦٧ هـ (١٩٤٧ م) ، فقد نشر هذا العالم بمجلة الكشف البيروتية الصادرة بتاريخ ربيع الأول ١٣٤٨ هـ

(ايلول ١٩٢٩م) مقالا عنوانه مصحف عثمان فيه :

« أول ما اهتدى الباحثون الى نسخة القرن السبعة العريقة في القدم كان عام ١٢٨٦هـ (١٨٦٦م) في مدينة سمرقند . وقد حفظت هذه النسخة القديمة النفيسة في مكتبة سان بطرسبورغ (لينينغراد اليوم) الامبراطورية العائمة . وكان أول من احضرها حاكم تركستان العام الجنرال «كوفان» قالوا وكانت قد قدمت هذه النسخة هدية من آسيا الصغرى الى « كوجا » التركستاني الشهير الذي ولد عام ١١٠٢م (٨٠٦هـ) فدمها له احد الباحثين من رجال الدين ثم نقلت الى تركستان بفضل واهتمام الفاتح العظيم « تيمورلنك » . وهذه النسخة كبيرة القيمة عظيمة الخط لانها مكتوبة بخط عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين . وقد كتبت كلها بيده . ومن هنا تتجلى للفارئ نفاسة هذه النادرة المعدومة المثال التي جمعت بين جلال القدم وجلال الكاتب . . . »

واننا مع تقديرنا لهذا العالم العسطيني الجليل نرى في كلامه مالا يصح قبوله لاسيما فيما يتعلق بقوله ان النسخة السمرقندية مكتوبة بخط الخليفة عثمان بن عفان نفسه . وهو قول لم يسبق اليه احد من المحققين الذين ارخوا للمصحف المذكور . فلند اجتمع هؤلاء المحققون على ان عثمان كلف بعض الصحابة بكتابة المصحف وانه هو شخصيا لم يفعل شيئا من ذلك .

واما فيما يتعلق بما اكده عبدالله مخلص عن نسبة هذا المصحف الى ايام الخلفاء الراشدين قبل نحو ١٤ قرنا فانه اعتمد فيه على المستشرق الروسي شبونين الذي اكتب على دراسته عندما كان عضوا «بجمعية الآثار الامبراطورية» وراى ان هذا المصحف كتب بالعهد الأول من الاسلام كما يستدل من خطه والرق الذي كتب عليه .

في حين ان المستشرق الروسي كراتشكوفسكي Kratchkovski (١٨٨٢هـ - ١٩٥١م) لم يكن من رأي زميله ومواطنه شبونين ، وانه نشر مقالا عن هذا المصحف المذكور في اوائل القرن الثاني للهجرة (اي من عام ٧٢٢هـ - ٨١٤م) .

ولم يكن كراتشكوفسكي الشخص الوحيد الذي نفى نسبة المصحف الموجود اليوم في طشقند الى عثمان بن عفان ، فلقد فعل ذلك أيضا العلامة شهاب الدين المارجاني القراني مؤلف كتاب «ناظورة الحق في فرضية العشاء وان لم يغب الشفق» وغيره

فقال هذا العلامة في كتابه « الفوائد المهمة » : ومن الاكاذيب ما اشتهر بين اهالي سمرقند وبخاري وغيرهما من ان المصحف الامام هو المصحف الذي في مدينة سمرقند في مدرسة الاحرار . وانه حمله جده ابو بكر القفال الشاشي من بغداد الى بلده ، وتوارثه اولاده الى ان وصل الى الشيخ عبيدالله (احرار) فوضعه في مدرسته . فان هذا المصحف . وان كان من الآثار القديمة المنبوذة . لكن ليس هو بالمصحف الامام للدلائل تشهد بذلك . ومن هذه الدلائل التي ذكرها المارجاني : ان ابا عبيد (القاسم بن سلام) بتسديد الام : العروي : نسبة الى هراة المتوفى ٢٢٤هـ (٨٣٨م) ذكر ان كلمة « لا » وقعت فيه (أي في مصحف عثمان الحقيقي) اخر السطر وكلمة « حين » في صدر السطر الاخر . يتصد كلمة لات حين مناصر) واي . الكلام المارجاني . محضت هذا المصحف اذهو بسمرقند ، فوجدت الكلمة على خلاف ما ذكره فان « التاء » ليست بمتصلة ولا واقعة كلمة « لا » في آخر السطر ولا كلمة « حين » في اوله وقد حمل هذا المصحف الى مدينة بطرسبورج عند استيلاء الروس على مدينة سمرقند سنة خمس وثمانين ومائتين والالف الهجرية (١٨٦٨م) ونلقوا به اي الروس هذا الكذب منهم . اي من اهل سمرقند . وكتبوه في الجرائد وادرج رد ذلك في بعض جرائد القسطنطينية بالثناء منسي (هذه الجرائد هي : حقائق الوقائع عدد ربيع الاول ١٢٨٩هـ ، بصيرة عدد صفر ١٢٨٩هـ ، جريدة الحوادث عدد ذو الحجة ١٢٨٩هـ) هذا وان الشيخ اسماعيل مخدوم مؤلف كتاب « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » الذي نقلنا عنه كلام المارجاني اورد بهذه المناسبة النص الحرفي للرسالة التي ادرجها المارجاني في الجرائد المذكورة ونحن ننقلها هنا بكاملها للفائدة التاريخية ، قال المارجاني :

« بعد السجدة . فقد كان في داخل سمرقند في مدرسة منسوبة الى الخواجة عبيدالله الاحرار ، مصحف قديم مكتوب على رق حيوان بالخط الكوفي ، وما كان فيه من علامات الحروف والابرار والوقوف والابيات واسماء السور وغيرها شيء . وفي اواخر الصفحات حمرة على لون الشفق يقولون انه دم يزعم اهالي بخاري وسمرقند ان هذا المصحف هو المصحف الامام الذي كان لعثمان نفسه رضي الله عنه . وقد نقله الروس حين استولوا على سمرقند الى بطرسبورج وكتبوا مرارا «فتخرين» بان هذا مصحف المسلمين الام » وحتى ان علماء هم لا يقدررون قراءته . وهذا المصحف وان كان من الآثار القديمة ليس بالمصحف الامام فيما اظن وقد كنت نظرت فيه

وقرأته حين وردت سمرقند سنة ١٢٦٠هـ (١٨٤٤م) وقد كتبت قبل هذا خمسة عشر سنة في كتابي : «وفيات الأسلاف» في ترجمة ملا عبد الرحيم بن عثمان الأوتوز أبيه في المتوفى سنة (١٢٥٠هـ - ١٢٦٠م) ما جزم من أمر هذا المصحف . وما أنا بشت اليكم بالترجمة برمتها فلو نشرت في الجرائد ومجاميع الفنون لكان أحسن إذ فيه الجواب الكافي عما تقتضيه به أترووس . لقد قرأته ، أنا والشيخ الأوتوز إيماني . وعلما أن المصحف ليس بذلك المصحف الإمام . فلو اتيج أن تنشر في وقت ما ، تتفضلون بإرسال عدة نسخ من ذلك إلى هذا الجانب . فإن الروس سألوا سفير أمير بخارى « يحيى خواجه » من هذا المصحف وهو أجاب من غير تثبت وتريث بأنه المصحف الإمام ، فكتبوا هذا أيضا في الجرائد انتهت رسالة الشيخ المارجاني .

للشيخ المارجاني كتاب اسمه «وفيات الأسلاف» قال فيه : « حين كتبت ترجمة الشيخ عبد الرحيم ابن عثمان الأوتوز إيماني المتوفى ١٢٥١هـ . قلت في هذا الكتاب أن الشيخ عبد الرحيم المذكور لما زار سمرقند راي هذا المصحف محتاجا إلى الإصلاح فأصلح الأوراق والخطوط وكتب الصحائف الساقطة من جديد وأصلح المواضع المخرومة ولم يأل جهدا فيما عمل أن يكون كالأصل . وهذا المصحف كان موجودا في أوائل القرن التاسع في القاهرة بعد زمان أبي بكر القفال الشافعي وحتى بعد الشيخ عبيد الله الأحرار بكثير . ذكر هذا ابن الجزري وغيره . »

وفي أوائل هذا القرن قام الشيخ موسى جزار الله روسوفدوني صاحب كتاب « تاريخ النصارى والمصاحف المخطوطة في بطرسبورج ١٢٦٣هـ (١٩٠٥م) بزيارة إلى سمرقند وغيرها من بلاد « ما وراء النهر » وألف كتابا عن مشاهداته في هذه الزيادة سماه (السياحة فيما وراء النهر) ذكر فيه أن المصحف المخطوط اليوم في أيام المؤلف - في بطرسبورج الذي يعتقد أن مصحف عثمان رضي الله عنه ، كان أولا في هذا المسجد (مسجد الخواجه الأحرار بسمرقند) وأن المؤلف : وكنت قد زرت هذا المصحف المبارك أثناء زيارتي بطرسبورج وعلمت يقينا أنه ليس هو « المصحف الإمام » لأنه كبير الحجم والمصحف الإمام كان على ما قال العلماء قدو سفحتي اليمين وطوله وأثنا من ذلك شيئا . ذكروا ذلك في الكتب . فبلى هذا يترن مصحف عثمان رضي الله عنه آخر يسير من مخطوطاتنا العادية . لا على قدر المصحف المحفوظ في مكتبة بطرسبورج أبدا . ثم أن

مصحف عثمان رضي الله عنه تغيب بعد شهادته عن الوجود ، وليس له خبر ، إلا أن بعضهم قال أنه كان عند ابنه خالد . ولا يعلم أين ذهب بعد ذلك .

وما دنا قد قلنا فيما تقدم وجهة نظر المتشككين بصحة نسبة المصحف الموجود اليوم في طشقند إلى الخليفة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين فإن أمانة البحث العلمي تقتضينا نقل وجهة نظر الذين قالوا بصحة هذه النسبة أو أنهم على الأقل رجحوها . من هؤلاء جعفر الحسيني رئيس مجمع اللغة العربية في دمشق سابقا الذي كتب في مجلة المجمع العلمي العربي (المجلد ٢٩ - شعبان المظلم ١٣٨٣هـ - كانون الثاني ١٩٦٤م) تحت عنوان « مصحف عثمان » تعليقا على مقال بنفس العنوان كتبه الدكتور عبد الرحمن الكيالي في نفس المجلة (المجلد ٣٨ جزء ٤) قال الحسيني :

« سمعت بحديث المصحف الذي كان في جامع الخوجة أحرار بسمرقند ولم يتيسر لي رؤيته واعتقد أن كاتب المقال اكتفى بنقل رواية أهالي سمرقند دون أن يدعم هذا الزعم بحجة علمية . . . ويستدل من حجم هذا المصحف ووزنه أنه لم يكن للتداول ، إذ لا يتسع له حجر الثاري ويصعب حمله ونقله ، وأرجح أنه كان كغيره من المصاحف الكبيرة من الأمهات التي يعتمد عليها نسخ المصاحف » .

وكان الدكتور عبد الرحمن الكيالي قد تحدث في مقاله الذي علق عليه جعفر الحسيني عن المصحف الذي كان في قلعة حمص وتداولته الأيدي إلى أن انتهى به المطاف إلى الاستانة حيث حفظ في متحف الأوقاف الإسلامية والذي نسب هو الآخر إلى الخليفة عثمان بن عفان وعليه آثار دمه عند اقتياله ، وأنهى الدكتور الكيالي مقاله بقوله :

« وهل يعقل أن يكون لسيدنا عثمان مصحفان عليهما آثار شهادته : واحد في سمرقند وواحد في الاستانة ؟ » .

أما الشيخ اسماعيل مخدوم صاحب كتاب « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » ، وهو من أعيان العلماء المسلمين المعاصرين في الاتحاد السوفياتي ، فإنه يجزم بأن هذا المصحف هو نفس المصحف الذي استشهد عثمان بن عفان وهو يقرأ فيه وذلك حيث قال في ختام كتابه المذكور : « يحق لنا أن ندعي أن مصحفنا أحد المصاحف العثمانية » وقد قيل المنبت مقدم على النافي . . . والله سبحانه أعلم » . هـ .

نسخة المصحف العثماني في طشقند وهل هي مصورة عن الاصل ام هي نفس الاصل ؟

هذا التساؤل لابد انه يراود اذهان الناس في ايامنا ، لا سيما ان المصحف العثماني قد تعاودته الايدي عشرات المرات كما انه تنقل عبر عشرات المدن قبل ان يستقر في طشقند وبشتهير امرد بين الخاص والعام .

يقول عبدالله مخلص في مجلة الكشاف البيروتية التي اشرنا اليها من قبل :

« قامت النورة في سنة ١٢٣٥هـ (١٩١٧م) فاسرع مسلمو روسيا الى طلب هذه النسخة - وكانت في بطرسبورغ - لانهم احق بها من غيرهم . فاجيب الى طلبهم وارسلت اليهم النسخة بناء على ذلك لينقلوها الى تركستان . . . ولكن هذا الحلم الجليل لم يتحقق : فقد فقدت هذه النسخة في الطريق ولم يعلم احد مقرها بعد ذلك » .

ويتابع عبدالله مخلص كلامه بلهجة المنجوح بهزير الذي يعزى نفسه بقاء البديل من هذا المزين فيقول : « . . . ولم يبق للناس الاعزاء واحد من هذه الخسارة الجسيمة التي يشعر بها كل من يقدرها - ذلك هو التعزي بالنسخة الباقية المأخوذة عنها بوساطة رجال جمعية الآثار في سان بطرسبورج (لينينغراد) في ٢٦ - مايو - ايار ١٩٠٤ (١٣٢٢هـ) وقد كتب عليها مدير الجمعية امضاء لاعتمادها . وعلى الصفحة الاولى من هذه النسخة : العنوان مكتوباً بالروسية والفرنسية كما يلي :

« القرآن بالخط الكوفي من سمرقند » نقلت من النسخة الاصلية التي كتبها الخليفة عثمان ثالث الخلفاء بخط يده (٦٤٤ - ٦٥٥م) وهي النسخة المحفوظة بمكتبة بطرسبورج الامبراطورية العامة . وقد نقلت هذه النسخة بتحرير من جمعية الآثار في بطرسبورج بوساطة المسيو بيزاريف ، وتم ذلك في بطرسبورج (١٣٢٢هـ - ١٩٠٥م) .

وهنا لابد من الملاحظة بان التاريخ الذي سجل في هذه الوثيقة ليس دقيقاً وذلك خلافا لما عرفت عن المستشرقين من الدقة في التحقيق . ذلك ان عثمان ابن عفان ولي الخلافة سنة ٢٤هـ (٦٤٤م) وقتل سنة ٣٥هـ (٦٥٦م) وكان جمع القرآن في السنة التالية من ولايته اي سنة ٢٥هـ (٦٤٥م) ولقد اشرنا من قبل الى ان عثمان امر بجمع القرآن ولم يكتبه بيده ، وان الذين فعلوا ذلك هم اعضاء اللجنة الرباعية التي

الفها لهذا الغرض ، وقد ذكرنا اسماء اعضائها من قبل .

ويقول عبدالله مخلص في التنويه بهذا العمل اعلمني الذي مكن المؤرخين من متابعة موضوع المصحف المذكور الى هذه الايام :

« . . . بذلت العناية الفائقة في طبع هذه النسخة مع الاحتفاظ بالالوان الاصلية التي امتازت بها النسخة الاولى في فواصل الآيات ، فجاءت آية من آيات الابداع والافتنان ، وهي تقع في ثلاثمائة وثلاث وخمسين صحيفة حجم كل منها ٩ سنتيم في ٦٩ سنتيم وزنة النسخة الواحدة ١٨ كلغ وغلافها الذي جمال الروتق متانة الصناعة وقد طبع على الغلاف الجملة الآتية : « طبع منها خمسون نسخة فقط . تباع منها خمسة وعشرون فقط وثمن كل واحدة مائة جنية » . وهكذا فاننا نستنتج من هذه الوقائع ان المصحف الموجود اليوم في طشقند هو النسخة المصورة عن المصحف القديم الذي ضاع ولم يعلم احد مقره حتى الان . وفوق كل ذي علم عليم .

الرحلة التاريخية للنسخة الموجودة من مصحف عثمان في طشقند

لابد من الاعتراف بان الحكايات التي تناقلها الكتاب عن المراحل التي مرت على المصحف العثماني قبل استقراره نهائياً في طشقند هي اقرب الى التقاليد الشعبية منها الى الحقائق التاريخية ، وان المرء ليجد نفسه في حيرة من امره اذا اراد اختيار الصحيح منها وابعاد الرقائف ، على ان هذا لا يمنع من ايراد بعض هذه الحكايات على سبيل الرواية لكي تكتمل دراستنا هذه من جميع جوانبها وفق المعطيات التي تساعد العلماء الذين يأتون من بعدنا على استخلاص الحقيقة من خلال هذه التفسيرات من المعلومات « الغلقة » والشبهة بما تداخلها من العواطف الشخصية لرواتها . ونبدأ مسيرتنا في رحلة مصحف طشقند مع خطواته الاولى التي تحدث عنها ابن قتيبة واسمه ابو محمد عبدالله بن مسلم واشتهر بابن قتيبة الدينوري ، وانما سمر الدينوري لانه كان قاضي ديسور . توفي ٢٧٦هـ (٨٨٩م) قال هذا المازرخ في كتابه عيون الاخبار (في التاريخ وشؤون الحكم والاداب الاجتماعية) : ان المصحف الامام الذي قتل عثمان رضي الله عنه وهو في حجره وولاه عنه ابنه خالد ، وعن خالد ابنه خالد ، وقد قال لي بعض المشايخ من اهل الشام ان ذلك المصحف الان في ارض طوس ، وعندما راجعت معجم

البلدان لياقوت الرومي الحموي وجدته يذكر طوس التي في بلاد المعجم وبعدها يذكر طوس التي هي : من قرى بخارى التي ينسب اليها عدد من اهل العلم منهم : ابو جعفر رضوان بن عمران الطوسي من اهل بخارى . روى عن اسباط بن اليسع وابي عبدالله بن ابي حفص وروى عنه خلف بن محمد بن اسماعيل الخيام .

ولا ندري ما اذا كان ابن قتيبة يذكر وجود مصحف عثمان بطوس بخارى او بطوس المعجم . واغلب الظن ان المقصود هنا هي طوس بخارى وهو ما امكنا استنتاجه من الوقائع التالية : جاء في كتاب رحلة ابن بطوطة المسماة « تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار » قول صاحب الرحلة تحت عنوان « مدينة البصرة » : « واهل البصرة لهم مكارم اخلاق وائناس للغريب وقيام بحق فلا يستوحش فيما بينهم غريب . وهم يحصلون الجمعة في مسجد امير المؤمنين علي رضي الله عنه الذي ذكرته بسند فلا يتونه الا في الجمعة . وهذا المسجد من احسن المساجد وصحته متناهي الانفساح مفروش في الحصى الحمراء التي يؤتى بها من وادي السباع وفيه المصحف الكريم الذي كان عثمان رضي الله عنه يقرأ فيه لما قتل واثر تغير الدم في الورقة التي فيها قوله تعالى « فيكفيكم الله وهو السميع العليم » نقول . وكانت وفاة ابن بطوطة في سنة ٧٧٧ هـ (١٢٧٥ م) .

ويقول محمد امين الخانجي في كتابه « معجم العمران في المستدرك على معجم البلدان » : « وهو ذيل لمعجم البلدان الذي ألفه ياقوت الحموي الرومي » في معرض كلامه عن هذا المصحف الذي رآه ابن بطوطة في مسجد علي ابن ابي طالب بالبصرة : « . . . والمصحف المذكور سلب بعد ذلك من البصرة ونقل الى سمرقند ومنها الى روسيا وهو الآن في مكتبة بطرسبرج الملكية . . . » ومحمد امين الخانجي كان حيا في الثلاثينات من القرن الحالي الميلادي واذا كان ما يقوله المؤلف مستندا الى مصادر وثيقة فهذا يعني ان القول بوصول المصحف الى روسيا ليس بمستبعد .

وجاء في كلام المؤرخين ومنهم النويري في كتابه « نهاية الارب » ان السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري . من سلاطين المماليك المتوفي ٦٧٦ هـ (١٢٧٦ م) كان على علاقة طيبة مع الملك بركة خان المتوفي (١٢٦٦ م) الذي كان ابوه جوجسي بن جنكيزخان وقال ابن تقي بردي في كتابه « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » : « هو . . . اي بركة

خان . . . كانت مملكته عظيمة متسعة جدا وهي بعيدة عن بلادنا وله عساكر وافرة العدد . وكان بركة هذا يميل الى المسلمين ميلا زائدا ويعظم اهل العلم ويفضد الصلحاء ويترك بهم . ووقع بينه وبين ابن عمه هولكو وقاتله بسبب قتله الخليفة المستعصم بالله وغيره من المسلمين . وكان بينه وبين الملك الظاهر مودة ويعظم رسله . وكان قد اسلم من جنده وبنى المساجد واقامت الجمعة في بلاده . وكان جوادا عادلا . . . » ومما يذكر ان السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري « رسم بتجهيز الهدايا الى الملك بركة خان بعد تحرير رسالة قرئت عليه . وكانت الهدايا عبارة عن خنجر (اي مصحف كامل) ذكر انها من خط عثمان بن عفان رضي الله عنه . . . قال النويري : ذكر انها من المصاحف العثمانية بخلاف اطللس احمر مزركش ضمن درج ادم مبطن بفتابي (نوع من الحرير) وكرسي لها من العاج والابنوس مخرم بسقف فضة . . الى اخر ما قالوا . . .

قال الشيخ محمد مراد ابن عبدالله الرمزي البلقاري ثم المكي (المتوفى ١٩٤٠ م في التركستان الشرقية) في كتابه : تلفيق الاخبار في تاريخ قران والبلغار الذي ذكر فيه اخبار بيبرس وبركة خان : « . . . والمصحف الذي اشتهر بأنه مصحف سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وجلبوه من سمرقند الى بطرسبورج واودع في كتيبخانة الامبراطورية . لا يبعد ان يكون هو هذا المصحف بان حملة تيمورلنك من « سراي » الى « سمرقند » عند حروبه مع نوغتمش خان واستيلائه على « سراي » . وهذا الاحتمال قريب فلا وجه لاستبعاد البعض اياه من غير دليل يستند اليه قال الشيخ اسماعيل مخدوم في كتابه « تاريخ المصحف العثماني في طشقند » : « وقد حمل هذا المصحف الى مدينة سمرقند سنة ١٢٨٥ هـ (١٨٦٨ م) . وما دنا قد ذكرنا اقوال المؤرخين القدماء حول وصول هذا المصحف الى بلاد روسيا . وهي كما اشرنا من قبل اقوال مرتبكة اختلطت فيها الاسطورة بالحقيقة فاننا نختم هذا الاستعراض الرحلة التاريخية التي قام بها هذا المصحف عبر العباد والبلاد . بالكلمة التي نشرها الدكتور عبدالرحمن الكيالي من اعيان مدينة حلب وعلمائها ونحن نقلها من مجلة الجمع العلمي العربي (المجلد ٢٨ . الجزء ٤) وقد جاء فيها قول الكاتب المذكور :

« . . . قرأت في مجلة (بلاد السوفيات) الصادرة في ٥ نيسان ١٩٦٢ مقالا عنوانه « مخطوط منذ ١٢٠٠ سنة » استرعى انتباهي وهو كما يلي :

لا يتجدها التاريخ بمعلومات محققة من
الطرف الذي وجد بها في مدينة « سمرقند » هذا
المخطوط القديم المعروف باسم « مصحف
ثمان » .

تقول الروايات أن القران قد جمعه الخليفة
عيسى بن نفعان الخليفة العربي الثالث لمصعب
لأب من ١٢٠ سنة هـ . وعندما قتل عيسى
بن المصعب ، بيده تأسس تقدم عليه ، وحمل
القران الى سمرقند بعد حيازة مغانم غنيمة
تيمورلنك جلب منها من جملة ما جلبه هذا المصحف
ووضعه في مكتبته . ويقول رواية أخرى أن المخطوط
قد جلبه إلى سمرقند ولي الله حجاج الحسار
الافغانستاني ، الذي حصل عليه كهدية لقاء صفاته
أحد الخلفاء .

ومعنا يكن من أمر ، فعندما نزلت في سنوات
القيصر الروسي نزل ، فإن كان مصحف سمرقند
في سمرقند في مكتبة مسجد هذا الولي في سنة
١٨٦٩م أرسل الجنرال نون تاريخان هذا المخطوط
النادر إلى بطرسبورج ، أما الدواعي لذلك ،
فيقول الجنرال :

« أن قران المسلمين هذا ليست له أية قيمة
لأنه يعتبر كوثيقة رسمية تخص أمراء بخاري و
يستطيع أحد قرائه وهو موجود هناك منذ مئات
من السنين ولا يصلح شيء » . ! !

وتل المصحف في بطرسبورج أكثر من نصف
قرن إلى أن كانت الثورة الاشتراكية فطلب من
روسية من « لينين » أن يعيده إلى مالكيه الأصليين
ومع أنه كان غارقا في مشاغل الدفاع عن الثورة
والتأنيص الاقتصاد الوطني الذي مدته الحرب ،
فقد وجد من الوقت ما سماه لدراسة طلب المؤمنين
باهتمام ، وأعيد المصحف إليهم .

ومنا نقف قليلا عند خبر يعنى بمصير هذا
المصحف بعد وصوله إلى بطرسبورج ساقه سدينا
الدكتور الشيخ سبيح الصانع من أهالي طرابلس
السام والاساذ بالجامعة اللبنانية في بيروت قاله في
كتابه « مباحث في علوم القرآن » وهو يتحدث عن
المصحف : « وسيل بعض الباحثين إلى أن هذا
المصحف أمسى زمنا في حوزة جامعة الروس في دار
الكتب لينينغراد . ثم نقل إلى أكشرا » .

الا أن مؤلف كتاب « تاريخ المصحف العثماني
في طشقند » وصف ما قاله الدكتور الشيخ صبحي
السليح في كتابه المذكور بأنه « كلام خليط » .

وفي مقال نشره نوما ديمو المعروف ارشدياكون
البطريركية الانطاكية في مجلة المجمع العلمي العربي
(ج ع ١٩٢٤ تحت عنوان « اللغة العربية في المئنة
الروسية » قال : « وقد طلب المسلمون المصحف
بعد شهبوب نار الثورة فجاوبهم إليه حكومة كبراسكي
وهي الحكومة المؤقتة ، فنقل باحفا لاثق إلى مدينة
« أوف » مركز الفتوى الإسلامية في بلاد الشمال .

لينين هو الذي استجاب لطلب مواطنيه المسلمين بريد مصحفهم اليهم

في أوائل عهد الثورة الاشتراكية ، وفي أيام
الحكومة المؤقتة بالذات بحركت ثورة من المسلمين في
فيالق (برتوبيراز) بفسد أخراج مصحف ثمان
من مكتبة لينينغراد بالعنف ولكن هذه الحسرة
أوفت وكان أسس بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية
في ذلك السنين « الشيوري الإسلامية » المحلية في
بطرسبورج . فكلفت في بالاهتمام بتعويض هذا
المصحف ، فأرسلت تقدم طلب رسمي إلى الحكومة
الجديدة لاستردده بالوسائل الشرعية والقانونية .
فلما وصل هذا الطلب إلى « لينين » بادر فوراً إلى
إصدار أمره بإخراج هذا المصحف النسين من المكتبة
العامة وتأمين إيصاله للمسلمين أصحابه الشرعيين .
وفيما يلي النص الحرفي الرسمي الذي تضمنه الكتاب
الموجه من قبل لينين إلى أنطولي وسيلويج
لونا جارسكي في مجلس الشعب وذلك بتاريخ
١٩١٧/١٢/٩ .

نص هذا الكتاب :

إلى قوميسور الشعب في شؤون المعارف أنطولي
وسيلويج لونا جارسكي ١٩١٧/١٢/٩ م بطرسبورج

« أنه قدم إلى مكتب قوميساريات
الشعب مكتوب رسمي من « الشيوري الإسلامية
المحلية لمسلمي بطرسبورج بطلب بإعادة
مسلمي روسيا جميعا إعادة المصحف العثماني
المقدس الذي هو محفوظ في المكتبة العمومية
الدولة إلى أيدي المسلمين . أن مجلس الشيوري
الإسلامية أحال تعيد هذا القرار إلى رئيس
الشيوري ثمان دقاسويج فوقيروف رئيس
الشيوري الحربية لجميع مسلمي روسيا وإلى
كريو محمد بويج سبيكتوف عضو البرلمان
اللي » .

ولذا « فإن مجلس قوميساريات الشعب
قرر إعطاء المصحف العثماني المقدس المحفوظ

في المكتبة العمومية من غير تأخير الى اختيار الشورى الاسلامية . وبناء على ذلك يلتمس ان يصدر امركم المتعلق بذلك .

رئيس قوميساريات الشعب

و.ا. اوليانوف لينين

رحلة المصحف الاخيرة من اوفا الى طشقند

ان اهل اوفا وما والاها من بلاد بشكيريا وبلاد التارسكان اعتبروا ان نجاحهم في استخلاص المصحف من عهدة الحكومة المركزية وايداعه في ادارتهم الدينية ، يخولهم الحق في ان يحتفظوا بهذا الاثر الاسلامي بصورة دائمة . على ان ما كان يدور في اذهانهم كان يدور تقيضه في اذهان السكان المسلمين في مناطق تركستان مثل بخارى وسمرقند وطشقند وفرغانة . فؤلاء السكان يعتبرون انهم هم اهل الوارثين له بحكم الاسبقية التاريخية . واشتد تنافس الفريقين على هذا المصحف حتى كاد الامر يتحول من ميدان الكلام والمراجعات الى ساحة المراك والتقاتل لولا ان لينين تدخل في الوقت المناسب وحسم الامر لصالح الاوزبكيين وكان ذلك في 1923م . وفي السنة التالية اي 1924م ذهب وفد من علماء المسلمين في طشقند ممثلا للادارة الدينية في هذه المدينة قاصدا الى اوفا حيث تسلم اعضاؤه المصحف الشريف بموجب احتفال مهيب شارك فيه علماء باشكيريا الذين نزلوا عند رغبة لينين في اعادة المصحف الى وراثته القانونيين وفي 28 آب (اغسطس) من السنة المذكورة حمل علماء طشقند المصحف على رؤوسهم ودخلوا به الى قاعة خاصة وبقي في هذه القاعة الى سنة 1926 . ففي هذه السنة نقل الى « متحف الآثار » في طشقند بعد ان اصدرت الحكومة مرسوما باعتبارها من الآثار القومية في البلاد . وما يزال هذا التراث الاسلامي العريق في مكانه بالمتحف المذكور الذي يحمل رسميا الاسم اكااديمية العلوم / الاوزبكية » وهذا المتحف قائم في جنب سوق الجباب وهو اول متحف من نوعه في اوزبكستان .

ضياع العديد من اوراق المصحف أثناء نقله وبعده

ان ليغة المسلمين في بلاد روسيا على اقتناء بعض اجزاء المصحف العثماني لاجل التبرك بها حملت الكثيرين منهم على استئصال بعض اوراقه او على الاقل . بعض اجزاء من هذه الاوراق . وقد كثر مثل هذا العمل عندما كان هذا المصحف

موضوعا في الجامع الكبير التابع للجمعية الاسلامية في طشقند وذلك قبل نقله الى حيث هو الآن في المتحف الذي اشرفنا اليه قبل حين . ومن اصل 353 ورقة لم يسلم من النهب والسرفة والتلف الا 15 ورقة فقط . واما الاوراق الاخرى التي فقدت او تلفت فان المسؤولين استصنعوا المفقود ورمموا التالف . والاوراق المحفوظة هي من الجلد السميك الجميل المنقوش والرشييق الصنعة ، وجهه سقيل بلون اصفر وقفاه مفضض ولونه ابيض .

وصف المصحف بمقاساته وعدد صفحاته وشكله

عندما كان المصحف في بطرسبورج حول 1890م كان عدد صفحاته 353 ورقة مضاعفة . ارقاسها 7.6 ، وحجم كل ورقة بالمقاس التالي : 28 سنتم طول و 53 سنتم عرض بالاضافة الى 69 صفحة بدل سقوط وحزم وقع فيها ، وهذه الاوراق من الكاغد العادي .

في كل صفحة من صفحات ال 353 يوجد نفس العدد من السطور المخطوطة وهو 12 سطرا . ومتناسبة تناسبا كليا .

ابعاد الصفحات هي 68 x 53 سنتم وكل 18 او 10 صفحات تؤلف ملزمة على حدة .

العناية بالمصحف

من اجل الحفاظ على حياة هذا الاثر الاسلامي الثمين فإن المسؤولين قد وضعوا له قواعد ادارية ومادية وفنية وهم يطبقونها بدقة متناهية وحزم بالغ ، وذلك لكي يحفظ هذا المخطوط اطول مدة ممكنة ويتمكن ابناء الاجيال القادمة من الاستمتاع ببركة مشاهدته .

وان هذا المصحف موضوع في داخل صندوق حديدي يدور بابه الفولاذي الضخم ببطء ويسرى الانسان بداخله طلبة من الخشب الثمين واثاء من البلور الرقيق الشفاف المصنوع بالكافور . والكافور من المواد العطرية الطبيعية التي تحفظ من حشرة ضارة جدا لا يؤثر فيها الا الكافور . والذي يريد مشاهدة المصحف يكلف الموظف المختص ليقوم بهذا العمل ، واذا سحبت العلبة بعناية فانه يظهر بداخلها سقف من الجلد البني الداكن المغطى بالخمل ، وفي داخل هذا السقف يوجد المصحف نفسه ، ولا يمكن اخراجه من الصندوق لان تعرضه للهواء يؤدي الى تغيير لونه وفساده ودائما تتكرر عملية التعقيم الوقائي لصيانة هذا الاثر الشريف وهذا التعقيم

الذي يتم بواسطه عقار كيميائي خاص يتكرر بصورة منتظمة وتخضع له جميع اوراق المصحف على يد موظف فني خاص .

صور طبق الاصل عن المصحف

كنا ذكرنا من قبل انه في سنة ١٩٠٥ قام المعهد الاركيولوجي في بطرسبورج باخذ عدة صور من المصحف بالفوتوغراف بعضها خصص للاهداء وبعضها خصص للبيع . ولما تأسست الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان سنة ١٣٦٣هـ (١٩٤٣م) رأت هذه الادارة ان تعيد تصويره من جديد لكي تتيح الحصول عليه لاكبر عدد من المسلمين في العالم وحتى تتم الفائدة فانها كلفت احد أعضائها البارزين وهو الشيخ اسماعيل مخدوم بأن يؤلف كتابا عن هذا المصحف وتاريخه وأوصافه وموضوعه فقام هذا العالم بما عهد اليه ، جزاه الله خيرا واجزل مثوبته .

نادرة الطبعة :

في ختام هذه الدراسة التاريخية عن (المصحف العثماني في الاتحاد السوفياتي) اذكر انني عندما كنت في مدينة اوتا عاصمة باشيكريا دعاني فضيلة الشيخ عبدالباري ايسايف مفتي المسلمين في القسم الاوربي من البلاد السوفياتية وسبيرييا لمشاهدة احدى الورقات التي تحتفظ بها الادارة الدينية هناك وهي محفوظة في داخل خزانة ثمينة وجميلة ومغطاة بستارة خضراء وقال لي فضيلة الشيخ المذكور بان هذه الورقة اخذت خفية من المصحف العثماني ، اثناء نقله من اوتا الى طشقند قبل نحو خمسين سنة . وذلك لان مسلمي اوتا يعتقدون بان خلو مدينتهم من هذا الاثر الشريف يعرضهم للكوارث والمتاعب ، لذلك لجأوا الى استئثار هذه الورقة من المصحف واحتفظوا بها في ادارتهم الدينية حيث وضعوها تحت الحراسة المشددة وهم لا يظهرونها الا في المناسبات الدينية الرئيسية وعندما يزورهم كبار الشخصيات من ضيوف الاتحاد السوفياتي .

المصاحف المخطوطة الاخرى في مكتبات الاتحاد السوفياتي

بعد ان رافقنا « المصحف العثماني » المنسوب الى عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين في رحلته الطويلة من خارج بلاد الاتحاد السوفياتي الى داخلها الى حين القيما عصا التسيار وانهيينا هذه الرحلة عند طشقند حيث تركنا المصحف في خزانة متحف

الآثار بهذه المدينة ، ها نحن اولا نستأنف التجوال في مكتبات الاتحاد السوفياتي ، الحكومية والاسلامية لتقديم فكرة واقعية عن بقية المصاحف المخطوطة الاخرى التي تحتفظ بها هذه المكتبات التي حصلت عليها في مناسبات مختلفة وعن طرق مختلفة ايضا .

المصحف في ايام كاترين الثانية امبراطورة روسيا

في ايام هذه الامبراطورة سمعت بيروت هدير قنابل قرصاتها الذين اقتحموا سورها الذي بناه احمد باشا الجزائر ونصبوا مدافعهم النحاسية في سهلات البرج التي عرفت منذ ذلك الحين باسم ساحة المدافع (PLACE DES CANONS) . وهذه الامبراطورة التي تجاربت مع طموح بني قومها في الوصول الى المياه الدافئة (البحر الابيض المتوسط) كانت تستخدم في بحريتها القبطان «كوكوتسوف» (١٧٤٥هـ - ١٧٩٢م) مصنف كتاب المغرب (١٧٨٦ - ١٧٨٧م) والذي صدر عنه طبعة للقرآن الكريم تولت الاتفاق عليها الامبراطورة المذكورة . ولاسباب سياسية كادت تمر هذه الطبعة دون ان يشعر بها احد في داخل روسيا ، بالرغم من انها احدثت ضجة كبرى في جميع اقطار اوروبا في ذلك الحين . على اننا لا نستطيع بيان ما اذا كانت هذه الطبعة صورة طبق الاصل عن مصحف مخطوط ام انها كانت بالحروف الطباعية الحديثة . ومن سوء حظنا اننا عندما كنا نزور الاتحاد السوفياتي خلال شهر تموز ١٩٧٩م لم تتهيأ لنا الفرصة للاطلاع على هذه النسخة ونحن نرجو ان تواتينا الظروف المقبلة لتحقيق هذه الغاية العلمية المفيدة .

المصاحف المخطوطة في المكتبة العامة بلنينغراد

في ضاحية تسارسكوي سيلو القريبة من بطرسبورج (لينينغراد حاليا) نشأ خانيكوف (KHANIKOV) ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره حمل عصا الترحال قاصدا بلاد المسلمين مثل بخارى والقفقاس ثم وصل الى ايران حيث عين قنصلا لبلاد في مدينة تبريز التاريخية . ومن خلال تعرفه على المسلمين وبلادهم اتجه للعناية بالآثار الاسلامية والمخطوطات العربية والفارسية ولما عاد الى بلاده نقل اليها معه صورا من حملة نابليون على مصر للمصور الفرنسي مارسيل ومجموعة من المخطوطات الشرقية منها كتاب « ميزان الحكمة » - في الفلسفة - مؤلفه ابو جعفر المعروف بالخازني ، من علماء القرن الثاني عشر للميلاد . وهو عجمي النسبة ، خبير بالحساب والهندسة وعالم بالأرصاء والعمل بها - وكذا قال

عنه القفطي في كتابه « أخبار الحكماء » . وقد نشر قسم من هذا الكتاب في المجلة الشرقية الأميركية ج ٨٥ ص ١٢٨ .

كما أن خانيكوف المذكور نقل عنه كتاب « تاريخ الخلافة » للصولي ومجموعة أخرى من الكتب الشرقية ومن أهم ما قدمه لمكتبة بطرسبورج في حينه مجموعة من القرآن الكريم مكتوبة بالخط الكوفي . وأما نعتقد بأن هذه المجموعة ما تزال موجودة بالمكتبة الوطنية الحالية في لينينغراد ، وربما كانت هي التي اطلعنا على بعض نسخها أثناء وجودنا في هذه المدينة خلال زيارتنا للاتحاد السوفياتي . وعندما يكون المصحف المخطوط موضوعا لحديثنا فلا بد لنا من الإشارة مع الأستاذة الى المستشرق كراتشكوفسكي (KRATHKOVSKI) الذي ملا الدنيا وشغل أهل الفكر وعلماء العربية بما ألفه أو حققه أو نشره من تراث العربية والإسلام . وأما بالنسبة الى المصحف المخطوط فإن كراتشكوفسكي دون في نشرة مجمع العلوم مجموعة من مخطوطات القرآن الكريم لأوزبكي وذلك سنة ١٩١٧م بالانضافة الى المخطوطات العربية الأخرى التي أحضرها من القوقاز وقد وضع المخطوطات القرآنية والعربية يومذاك في القسم الآسيوي من متحف مجمع العلوم .

وإن كراتشكوفسكي يستحق دراسة أوسع نقدمها فيما بعد إن شاء الله عند كلامنا عن الاستشراق السوفياتي .

— وأوزبكي (Uspenski) الذي ذكرناه في معرض كلامنا عن كراتشكوفسكي كان يملك مجموعة من المصاحف المخطوطة حصل عليها من مدينة طرابزون التركية وهي التي ما تزال موجودة في متحف مجمع العلوم الذي أشرنا إليه قبل حين .

— ومن نوادر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر الميلادي ما اهتمت به السيدة فيرا كراتشكوفسكايا زوجة كراتشكوفسكي التي كانت خبيرة بالنقوش الإسلامية وهي التي أصدرت مجلة « الكتابات الشرقية » ١٩٤٧م . وتعتبر مجموعة نوادر مخطوطات القرآن المذكورة من أهم آثارها .

— وقبل أن نضم موضوع المصاحف المخطوطة بالاتحاد السوفياتي فإنه لا يسعنا إلا أن نشير بالجهود التي يبذلها سماحة المفتي الشيخ ضياء الدين باباخانوف في الحفاظ على النسخ الكثيرة من المصاحف المخطوطة والمرصعة بالجوهر

والزينة بالذهب التي ترجع الى عهود قديمة وهو يعتز بوجودها في مكتبة الإدارة الدينية في طشقند التي تلاقى كل ازدهار تحت رياسته في الوقت الحاضر . كما أن سماحته يحتفظ في هذه المكتبة بالعديد من نسخ المصحف « العثماني » المصورة التي يعرضها للزوار الكثيرين الذين يقصدون هذه المكتبة من داخل الاتحاد السوفياتي ومن خارجه ويحرصون على التبرك برؤية هذا المصحف الأثري الكريم .

وإن بعض المصاحف المخطوطة الموجودة في مكتبة الإدارة الدينية في طشقند تستعمل أساسا سالحا ومصدرا للطبعات القرآنية التي تصدرها هذه الإدارة بين الحين والآخر . وعندما بدأت الجمعيات والإدارات الدينية بممارسة نشاطاتها الإسلامية بمعاونة مجلس الأديان التابع للحكومة في موسكو فإنها بادرت الى طبع القرآن الكريم بتصوير بعض المصاحف المخطوطة كما أن هناك عدة طبعات صدرت قبل ١٩١٧م اعتمدت على الخط النسخي للمصاحف المخطوطة التي كانت موجودة بل أن بعض الاتقياء كانوا يكتبون بأيديهم العديد من المصاحف مقلدين الخطوط النسخية في مخطوطاتها القديمة وذلك على عادة المسلمين في التقرب الى الله تعالى عن طريق كتابة المصحف . وقد ظلت هذه العادة قائمة حتى بعد ظهور الطباعة الحديثة وانتشار المصاحف المطبوعة أو المصورة على أحدث الوسائل الفنية . ويقول سماحة المفتي الشيخ ضياء الدين باباخانوف في كتابه « المسلمون في الاتحاد السوفياتي » أن هناك عدة نسخ من القرآن الكريم صدرت في العهد القيصري ، وهي مكتوبة باليد على أساس الخط النسخي المعروف بالبخاري .

— وفي سنة ١٩١٣م ، قبل الحرب الكونية الأولى ، تم في طشقند طبع أول نسخة مصورة بالخط النسخي من القرآن الكريم اخذت عن المصحف الذي كتبه الخطاط الأوزبكي الشهير ميرزا خوجاندي وهو من أبناء هذه البلاد . وفي سنة ١٩٥٥م قامت الإدارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وكازاخستان بمبادرة من الشيخ إيشان رحمان ، باباخانوف ابن عبدالمجيد خان ، المفتي السابق لطشقند ووالد سماحة الشيخ ضياء الدين باباخانوف خليفته في هذا المنصب الإسلامي الكبير ، قامت هذه الإدارة بإعداد طبعة جديدة من القرآن الكريم حققتها لجنة من أشهر علماء الإسلام في الاتحاد السوفياتي الفت خصيصا للقيام بهذا العمل الجليل ، وهذه اللجنة

استحسنت طبع القرآن الكريم نقلا عن الاصل الصادر في مدينة فزان ١٩٠٨ م . وقد انتهت الطبعة المذكورة ١٩٥٧ م وهي مطبوعة على ورق جيد قدمت الحكومة السوفياتية لمواطنيها المسلمين بدون مقابل مساهمة منها في هذا العمل الصالح .

— وفي سنة ١٩٦٠ أصدرت الادارة الدينية لمسلمي طشقند وقازاخستان طبعة اخرى من القرآن الكريم وذلك عن الاصل الذي طبع به في القاهرة . وهذه الطبعة من حجم كبير ، وقد طبعت بمبادرة من سماحة الشيخ نبياء الدين باباخانوف حفظه الله . وفي آخر صفحاتها كتب باللغة التركية الاوزبكية العبارة التالية :

خاتمة الطبع

بحمد الله وتوفيقه ، اورنا آسيا وقازاخستان مسلمائنا دينية نظارتي نك تابشيريخي بيلهن اوشبو قرآن كريم تاشكند شهريده كي عنجي باسمه خانه ده طبع ايتلدي .

سنة ١٣٧٩ هـ — سنة ١٩٦٠ م

وعندما كنت موظفا في دار الكتب الوطنية قبل نحو عشر سنوات زار السفير السوفياتي في بيروت هذه الدار واهداني نسخة من الطبعة المذكورة وكتب عليها توقيع الشخص تذكارا لهذه الزيارة . وما ازال احتفظ بهذه النسخة في خزانة كتبي حتى اليوم اعترازا بهذه المبادرة التعبيرية اللطيفة من قبل السفير السوفياتي الكريم .

وفي سنة ١٣٨٨ هـ (١٩٦٨ م) بدأت الاستعدادات في العالم الاسلامي للاحتفال بمرور ١٤٠٠ سنة على نزول القرآن الكريم على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين والخلق اجمعين ، لذلك قررت الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان المشاركة في هذه الاحتفالات وبهذه المناسبة فانها اعادت طبع القرآن الكريم على اساس النسخة المطبوعة سنة ١٩١٢ م . التي ذكرنا بان كاتبها هو ميرزا هاشم خوجاندي وهي ايضا بالخط النسخي الذي كتبت به النسخة السابقة . وقد كتب على الصفحة الاولى من هذه الطبعة العبارة التالية :

﴿ فِي كِتَابٍ مَكْتُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

وهذا القرآن موافق في الرسم لمصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه (١٣٨٨ هجري) . وجدير بالذكر ان المقصود بالرسم العثماني كما هو مكتوب

هنا ، الناحية الاملائية وليس الناحية النكالية — لان المصحف العثماني رسم كما هو معروف بالخط الكوفي وليس بالخط النسخي كما هو الشأن في هذا القرآن الكريم .

كما كتب على الصفحة الاخيرة من المصحف الميارات التالية :

خاتمة الطبع

حامدا لله ومصليا على رسوله الكريم ، فقد نُجز طبع القرآن الكريم وتجليده بمطبعة الحكومة في مدينة طشقند عاصمة اوزبكستان السوفياتية تحت اشراف الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاخستان وبمصارفها اسهاما منها في العيد الاسلامي العالي بمناسبة مرور الف واربعمئة عام لنزول القرآن العظيم ووقع الاختيار على اتخاذ هذه النسخة المطبوعة في طشقند سنة ١٩١٢ أصلا لطبعنا هذا اذ كانت ممتازة بخطها الجميل محررة في رسمها وفي قراءاتها وعدا ايها على ما قرره علماء هذا الفن وأئمة هذا الشأن . على أنه قد قامت لجنة من كبار القراء بدراستها وتحقيقها من تلك النواحي وباصلاح أخطاء مطبعية وجدت فيها فجأت . ان شاء الله تعالى ، منقحة . والله يعفو عما زاع عنه البصر وطمى فيه العلم . وهذا ثالث طبعات القرآن ، قامت بها الادارة الدينية في هذه السنوات العشر الاخيرة . وفقنا الله سبحانه لخدمة كلامه كما ينبغي . والحمد لله أولا وآخرا . وكان سنة ١٣٨٨ هجرية .

والتحقت هذه الطبعة في آخرها بصفحة خاصة تضمنت رموز وعلامات الوقف واخرى فيها فهرس السور باسمائها وارقام صفحاتها .

وبعد نهاية سورة الناس ، آخر سور القرآن الكريم حسب النص التوفيقي المأثور عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ذيلت الصفحة باختام اسماء اللجنة التي قامت بكتابة المصحف واشرفت على طباعته وهم :

الكاتب ميرزا هاشم خوجاندي وقاضي شرع خواجه غلام رسول خلف خواجه محمد رسول وملا محمد صابر فاندري تاشكندي .

وهذه الطبعة اترك بعيازتها وهي هدية قدمها لي سماحة المفتي الشيخ نبياء الدين باباخانوف عندما كنت في طشقند لدية الدعوة سماحته للاشتراك بالذكرى السنوية العاشرة لصدور مجلة « المسلمون في الشرق السوفياتي »

الناطقة باسم الإدارة الدينية لمسلمي طشقند وكازاخستان وذلك في شهر شعبان المعظم ١٣٩٩ هـ . الموافق في شهر تموز ١٩٧٩ م . وهذه الطبعة بالحجم الكبير وهي مجلدة تجليداً فاحراً .

— وفي سنة ١٩٦٩ م صدرت طبعة من القرآن الكريم بالحجم الكبير . وبعد ذلك بسنة أو في سنة ١٩٧٠ م . أصدرت الإدارة الدينية لمسلمي طشقند وكازاخستان طبعة من القرآن الكريم بالحجم الصغير .

— وفي المدة الأخيرة أي سنة ١٣٩٧ هـ . ١٩٧٧ م ، اشتركت الإدارات الدينية الأربع في الاتحاد السوفياتي بإصدار طبعة جديدة للقرآن الكريم على نفقتها مجتمعة وجرى تصحيح هذه الطبعة على يد مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر . وقد اعتمدت هذه الطبعة على الأصل الذي قدمه لهذه اللجنة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر . وقد أنهى هذا المصحف بعد دعاء الختم بفهرس للصور وبعد هذا الفهرس تبويب آيات الأحكام بالقرآن وتوجيهاته الذي تضمن الموضوع والسورة أو الآية التي تناوله مع تحديد رقم السور والآيات بحيث يسهل على تالي هذا الكتاب الكريم العثور على الآية التي تناسب مع الآية المطلوبة . وهذا التبويب قسم إلى ١٦ باباً وهي التالية :

- ١ — الصلاة ، والفصل ، والوضوء والتميم .
- ٢ — الزكاة والصدقات .
- ٣ — الصيام .
- ٤ — الحج والعمرة .
- ٥ — الاحسان الى الوالدين وذوي القربى .
- ٦ — الزواج والايلاء والظهار والطلاق والرضاع والعدة .
- ٧ — الميراث .
- ٨ — اليمين .
- ٩ — الربا والخمر والميسر .
- ١٠ — المعاملات .
- ١١ — اصلاح بين الناس والاتحاد والشورى .
- ١٢ — الشهادة بالحق بالعدل وأداء الواجبات بأمانة .
- ١٣ — القصاص .
- ١٤ — الجهاد .
- ١٥ — آداب وأخلاق وتوجيه .
- ١٦ — شكر ودعاء وإبتهاال ومناجاة وتوسيع واستعاذة .

أما ختام الطبعة من هذا المصحف فهو العبارات التالية التي تحدد الأصل الذي اعتمد في الطبع والجهة التي تولت التصحيح وأعطت الموافقة بالنشر ، والهيئات التي تولت الانفاق على هذا المشروع ثم تاريخ صدور هذه الطبعة ، وهذا هو النص المكتوب :

« طبع هذا القرآن المجيد من اصل المصحف الشريف الذي قدمه لنا الامام الأكبر شيخ الأزهر وصححه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر . طبع على نفقة الإدارات الدينية الأربع لمسلمي الاتحاد السوفياتي » .

١٣٩٧ هـ — ١٩٧٧ م

وهذه النسخة بحيازتي وهي هدية قدمت لي من قبل سماحة الشيخ ضياء الدين باباخانوف عندما كنت في طشقند في شعبان ١٣٩٩ هـ . تموز ١٩٧٩ م .

وهنا فأننا نحب ان نعرب عن اعجابنا بما قامت به الإدارات من تبويب الموضوعات التي تضمنها القرآن الكريم في هذه الطبعة الجميلة الأنيقة وان هذا العمل قد أسدى ، من غير شك ، خدمة كبيرة للراغبين في الافادة من هذا الكتاب الالهي المقدس فيما يتصل بتمكينهم من معرفة الآيات التي تبين هذه الموضوعات بحسب ارقامها والصور التي وردت فيها ، وفي ذلك من التيسير والتسهيل على هؤلاء الراغبين ، اذ يصلون الى بفيتهم دون ان يتكلفوا عناء البحث عن الآيات المطلوبة عن طريق مراجعة القرآن بكامله كلما احتاجوا الى ذلك . ولعل الذين قاموا بهذا التبويب العلمي المفيد قد استأنسوا بالدراسة التي قام بها المستشرق الفرنسي جول لا بوم (Jules La Beaume) في كتابه « القرآن الفصل (Le Coran Analyse) » الذي نشره في باريس ١٨٧٨ م . ونقله الى اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي في شهر شعبان عام ١٣٤٢ للهجرة الموافق ٨ مارس سنة ١٩٢٤ للميلاد وجعل عنوانه « تفصيل آيات القرآن الحكيم » . وهذا الكتاب مقسم الى ١٨ باباً ، وهي : التاريخ — محمد صلى الله عليه وسلم — التبليغ — بنو اسرائيل — التوراة — النصرى — ما بعد الطبيعة — التوحيد — القرآن — الدين — العقائد — العبادات — الشريعة — النظام الاجتماعي — العلوم والفنون — التجارة — علم اجتماعي — العلوم والفنون — التجارة — علم تهذيب الاخلاق — التجاح .

وتحت كل باب منها فروع تبلغ عدتها جميعها ٣٥٠ فرعاً ، وتحت كل فرع جميع ما ورد فيه من آيات التنزيل ، مما لم يسبق جمعه وتنسيقه في كتاب قبله .

هذا وإن عمل اللجنة المذكورة جدير بالتقدير والثناء وهو مدخل إلى التوسع في هذا الموضوع بما يتم الفائدة منه إن شاء الله .

وبعد ، هذا ما تيسرت لنا معرفته عن المصاحف المخطوطة الموجودة في الاتحاد السوفياتي بالإضافة إلى المصحف العثماني ، وجدير بالذكر أن بعض هذه المصاحف ، التي شاهدها فعلاً في جمعية المستشرقين السوفيات بلينغراد ترجع إلى عهود متقدمة ، أي إلى أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي ولقد لاحظت بعضها وقد تطورت حواشيه بالتفسير والشروحات ، حيناً باللغة العربية وحيناً باللغات الشرقية الأخرى وهي محل عناية أعضاء الجمعية المذكورة الذين يقومون بعسيانها لتقاوم عوامل الزمن ولا تتعرض للتلف .

القرآن الكريم والمستشرقون السوفيات

الباعث الأساسي الذي دفع العلماء الغربيين إلى التوجه للاستشراق كان وراءه رغبة هؤلاء العلماء في فهم الدين الإسلامي الذي احتوى الشعوب التي تقطن في هذا القطاع الواسع من العالم القديم وجعلها أمة واحدة تتجه في صلاتها إلى مكة المكرمة حيث الكعبة المعظمة وتناجي ربها في صلاتها بكلامه الذي أدرج من حين نزوله على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم الذي يعتبر مفتاح العقيدة الدينية عند المسلمين . وإن الروس هم كغيرهم من أبناء العالم الغربي دخلوا فيما دخل فيه سائر الغربيين ولم يكونوا أقل من غيرهم في الحرص على فهم الدين الإسلامي واتباعه من خلال هذا الكتاب الذي يعتقد أهله بأنه كلام الله تعالى الذي لا تبدل لكلماته ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وإذا كانت أقطار أوروبا الغربية اتجهت إلى الشرق الإسلامي لدراسة القرآن الكريم فإن القطر الروسي الواقع في القسم الشرقي من أوروبا وجد ضالته المنشودة في قلب امتداده الجغرافي ومنذ زمن بعيد . فلمّا سقطت الامبراطورية المغولية تحت سلطان الروس في القرن السادس عشر للميلاد خرجت روسيا من حدودها الأوروبية إلى آسيا فربط الإسلام بينها بعد أن أصبح فيها ما يزيد عن أربعين مليون مسلم في آسيا الوسطى والقفقاس وبين اللغة العربية بروابط دينية

وثقافية وثيقة . . ولطالما فاخرت روسيا بانتسابها إلى التراث العربي الإسلامي عن طريق الاعلام الذين انجبتهم بلاد الاتحاد السوفياتي على فترات مختلفة مثل الخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي . ولعل أقدم الآثار والمخطوطات والكتابات المرقومة على الأحجار التي تشير إلى العلاقة القديمة بين روسيا وبين العرب المسلمين رسالة على الرق موجهة من صاحب صقدي طاجكستان « ديواشي » إلى الأمير الجراح بن عبدالله وتاريخها يرجع إلى سنة ٩٩ أو ١٠٠ هجرية ، كما وجد نقش عربي على صوي (حجر من أحجار الاميال) قرب تفليس يرجع تاريخه إلى القرن الأول الهجري كتب فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » ثلاثة اميال من تفليس » وكذلك عشر على نقود أرشدت إلى وجود دار لسك النقود في دمانيس قرب تفليس يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر الميلادي . هذا بالإضافة إلى عدة آلاف من سكان بخارى وقاشقاداريا في آسيا الوسطى اليوم هم من أصل عربي ، ونحن نجهل كيف وصل هؤلاء العرب إلى المواطن المذكورة ، فهل هم من بقايا الفاتحين الذين جاؤوا مع قتيبة بن مسلم الباهلي الذي فتح تلك البلاد أم هم من أهالي سوريا والعراق الذين حملهم تيمورلنك فيه أسرى عندما احتل هذين القطرين في القرن الرابع عشر الميلادي . .

وأيما ما كان الرأي في هذا الموضوع فإن الروس عرفوا العرب عن طريق الاحتكاك العسكري في العصور القديمة كما عرفوهم عن طريق الاحتكاك الثقافي في العصور الحديثة . وكان القرآن المدخل الذي توصلوا به إلى معرفة سر الإسلام وأوضاع المسلمين .

الطبعة الأولى للقرآن في روسيا

عرضنا من قبل اسم القائد البحري كوكوفتسوف (١٧٤٥ - ١٧٩٣ م) على أنه أول من طبع القرآن الكريم في روسيا وكان ذلك سنة ١٧٨٥ - ١٧٨٧ م) وإن الامبراطورة كاترين الثانية هي التي انفتحت تكاليف هذه الطبعة التي تكررت أربع مرات بعد ذلك في سنوات ٩٠ - ٩٣ - ٩٦ - ١٧٩٨ ثم طبع في قازان ١٨٠١ . وإذا كانت هذه الطبعات لم تلفت الانظار إليها في نفس روسيا فإن بقية الاقطار الأوروبية اهتمت بها كثيراً واثارت فيها ضجة كبيرة .

هذا مع العلم بأن أول طبعة للقرآن الكريم

باللغة العربية ظهرت في العالم . بل أول كتاب عربي طبع هو القرآن الكريم الذي اعتنت به مطبعة بفانينو دي بفانيني في مدينة البندقية بإيطاليا . وقيل أن هذه الطبعة صدرت ما بين سنة ١٥٠٩ و ١٥٢٨ م . ولكن هذه الطبعة لم تصل إلينا مع الأسف الشديد لأن الكسندر السابع بابلومية في ذلك الحين غضب وأمر بإحراق جميع النسخ المطبوعة . وقد نوهت بهذه الطبعة المستشرقة الإيطالية أولغا بينتو في كتابها المؤلفات الإيطالية في الإسلام . ويقول يوسف أسعد داغر صديقنا وزميلنا في دار الكتب في بيروت . المهرس اللبناني الدافع القيت أن الطبعة العربية الأولى للقرآن التي ظهرت لأول مرة في أوروبا ذكرها المهرس الهولندي المشهور أربينوس وذلك في الصفحة ٨ من المهرس الذي أعده للكتب العربية والذي ظهر في ليدن عام ١٦٢٠ م وهو يشير إلى أن هذه الطبعة ظهرت في البندقية بالمطبعة المذكورة .

كما ذكر هذه الطبعة أيضا المهرس الألماني شنورر في كتابه الذي صدر باللاتينية عام ١٨١١ م بعنوان المكتبة العربية . وهو فهرس استعرض فيه أسماء الكتب العربية التي طبعت في أوروبا حتى تاريخ صدور كتابه هذا . وهكذا ترى أن القرآن الكريم طبع في أوروبا قبل أكثر من ٢٥٠ سنة من طبعة في الشرق الإسلامي وأنه في الوقت نفسه أول ما طبع من الكتب العربية إطلاقا .

وأيضا المهرس الألماني شنورر في كتابه الذي صدر باللاتينية عام ١٨١١ م بعنوان المكتبة العربية . وهو فهرس استعرض فيه أسماء الكتب العربية التي طبعت في أوروبا حتى تاريخ صدور كتابه هذا . وهكذا ترى أن القرآن الكريم طبع في أوروبا قبل أكثر من ٢٥٠ سنة من طبعة في الشرق الإسلامي وأنه في الوقت نفسه أول ما طبع من الكتب العربية إطلاقا .

أما أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية فهي التي قام بها يوهانس أوبورينوس الذي ترجم القرآن اللاتينية في مدينة بال السويسرية . وكان ذلك عام ١٥٤٢ م . ويقول المؤرخ الإنكليزي ستاينبرغ في كتابه الطباعة خلال ٥٠٠ سنة أن هذه الترجمة حملت يومها مقدمتين أحدهما لمارتين لوتر والأخرى لمساعدته ويدد اليمنى مياكتين أحد كبار علماء عصره المعروفين .

وأما أول كتاب ظهر في قواعد اللغة العربية فقد ظهر في ليدن وهو الذي ألفه أربينوس سنة ١٦١٣ م . وتبعه كتاب المجموع المبارك في التاريخ لابن العميد المعروف بالمسكين الذي ظهر سنة ١٦٢٥ م . مع ترجمة لاتينية .

المستشرقون الروس واليونان اهتمامهم بالقرآن الكريم

وفي سنة ١٨٢٢ - ١٨٣٦ م قدم جوتفالد (GOTTWALDT) - ١٨١٣ - ١٨٩٧ م - من

وان جوتفالد هو الذي وضع فهرس المخطوطات العربية بجامعة قازان في جزئين . . كما وضع أول معجم كبير باللغة الروسية اشتمل على آيات من القرآن الكريم وآيات من الشعر الجاهلي كشواهد (قازان ١٨٦١ - ١٨٦٣ م) .

وفي سنة ١٨٥٩ م قدم إلى روسيا رجل فارسي يدعى كاظم ميرزا بك . حيث ارتد عن دينه الإسلامي واعتنق النصرانية . عمل هذا الرجل مدرسا للغة العربية في معهد الرهبان الأرثوذكسي بقازان . ثم في جامعة بطرسبورغ وفي هذه المدينة ألف كتاب مفتاح كنوز القرآن في الكشف عن مفردات القرآن وكتب عليه : مقدمة كتاب مستطاب مفتاح كنوز القرآن من تصنيفات ميرزا كاظم بك ، وتوفي المذكور سنة ١٨٧٠ م .

وفي ذلك الوقت برز اسم كوفالفسكي (KOVALEVSKI) (١٨٠٠ - ١٨٧٨ م) الذي تخصص في فقه اللغات القديمة ومن آثاره ترجمة القرآن الكريم من العربية إلى اللاتينية . إلا أن هذه الترجمة لم تطبع وهي ما تزال مخطوطة حتى الآن .

كما برز كذلك اسم سابلوكوف (SABLOUKOV) (١٨٠٤ - ١٨٨٠) الذي تخرج من كلية أصول الدين في موسكو (١٨٢٦ - ٢٠) حيث درس اللغة العبرية ثم من المدرسة الدينية في ساراتوف حيث تعلم اللغتين العربية والتتارية وهو أيضا انصرف إلى الدراسات العربية طوال ١٨ سنة ومن آثاره ترجمة القرآن وهي أول ترجمة علمية إلى الروسية (١٨٧٨ م) ثم تكرر طبعا عدة مرات (وله كتاب آخر عن القرآن الكريم وفيه جدل وحشو تضمن قوانين وتعاليم الإسلام (١٨٨٤ م) وبارتولد (BARTHOLO) (١٨٦٩ - ١٩٢٠) الذي تخرج من جامعة بطرسبورغ وعين

استاذاً لتاريخ الشرق الاسلامي فيها ومن آثاره التي نشرها في حوليات المعهد الشرقي التابع للمتحف الآسيوي - في طشقند - دراسة عن القرآن والبحر (١٩٢٥م) وله أيضاً في الاسلاميات كتاب عن الأوزاعي المدفون في الضاحية الجنوبية من مدينة بيروت (١٩٢٩م) .

وعثمانوف (UCHMANOV) ١٨٩٦ (٧) - ١٩١٦م - أحد طلاب جامعة ليننغراد ثم أحد اساتذتها فيما بعد وهو من الذين كتبوا القرآن بالترجمة اللاتينية (الصحافة والثورة ١٩٢٢م) بالإضافة الى كتاب معجم الكلمات الداخلية لاسيما العربية ، على الروسية (١٩٢٣م) واغناطيوس كراتشكوفسكي (KRATCHKOVSKI) ١٨٨٣ - ١٩٥١م - الذي فتح الشرق بسحره فانصرف الى تعلم لغاته ، ولا سيما اللغة العربية بالذات ، ولهذا المستشرق الكبير آثار قيمة وكثيرة وهي تزيد عن ٥٠ كتاباً ما بين تأليف وترجمة وتفسير وتحقيق ونقد ودراسة كتبها باللغات الروسية والفرنسية والالمانية والعربية ، وأكثر مقالاته نشرها في مجلة الشرق البشروغرافية وقد طبع فهرس مؤلفاته ودراساته من سنة ١٩٢١ حتى سنة ١٩٥٥م ، وأن هذا المستشرق زار بيروت وأشاد بفضل علمائها واساتذتها في مقالات نشرت خلال السنوات (١٩١٥ - ١٩٢٦ - ١٩٢٨ - ١٩٥٨) وقد منح جائزة ستالين من الدرجة الأولى تقديراً لجهوده في حقل الاستشراق ، ومن أفضل آثاره العلمية ترجمة القرآن الكريم الى اللغة الروسية الذي أصدره على حدة مجمع العلوم السوفياتي (١٩٦٤م) ومن دراساته القرآنية معنى كلمة النجم في القرآن وتفسير السورة (٥٥) - الرحمن - وأن مجموع العلوم السوفياتي قد أخذ على عاتقه نشر مؤلفات هذا المستشرق وقد أنهى منها ستة مجلدات حتى الآن .

وعندما كنت في موسكو (١٩٧٩/٧) أبدت رغبتي في الحصول على نسخة من الترجمة الروسية للقرآن الكريم التي وضعها كراتشكوفسكي ، إلا أن اصداقنا المستشرقين الروس اعتدروا عن عدم تمكنهم من تلبية رغبتي لنفاذ هذه الترجمة ولعل هذه الرغبة تتحقق في المستقبل عند إعادة طبعها من جديد .

وإن من أحسن التذكارات التي حملتها معي من ليننغراد التي زرتها بدعوة من وكالة الأنباء السوفياتية (نوفوستي) في ١٨/٧/١٩٧٨م أحد كتب هذا المستشرق وعنوانه دراسات في تاريخ

الأدب العربي الذي طبع بإشراف كلثوم عبده ماسليفا في دارانت غم بموسكو سنة ١٩٦٥ وقد أهداه له السيد الكريم المستشرق السوفياتي المسلم الأستاذ أنس خالدوف وكتب لي على غلافه الداخلي : هدية الى السيد محمد طه الولي بمناسبة زيارته الى ليننغراد ١٨/٧/١٩٧٩ .

وسيمينوف (SEMINOV) ١٨٧٣ - ١٩٥٨م - الذي تخرج من كلية لازاريف وانتدب للتدريس في طشقند ثم عين مديراً لكلية التاريخ بمجمع العلوم في طاجكستان ، وقد اشتهر سيمينوف بسعة معرفته لآسيا الوسطى وعلاقة الاسلام في هذه المنطقة ببقية أنحاء الاتحاد السوفياتي ، وأن هذا المستشرق أهتم بصورة خاصة بدراسة الحركة الاسماعيلية وتوفر على تحقيق مخطوطات هذه الحركة الباطنية وله دراسة نشرت في مجلة «إيران» سنة ١٩٢٧م عنوانها القرآن في نظر الاسماعيليين والمستشرق اسكندر تشودسكو (TCHODZKO) ١٨٠٤ - ١٨٩١م - وكان هذا المستشرق شليفاً باللغات الشرقية لاسيما الفارسية ، سافر الى بلاد العجم (إيران) وكتب عن الاسلام وعن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك كتب عدة أبحاث ودراسات عن القرآن الكريم ، وتوفي تشودسكو في ليتوانيا في ٢ كانون الأول ١٨٩١م .

ومن المستشرقين الروس الذين اهتموا بترجمة القرآن الكريم كازيميرسكي ، وهو من أصل بولوني توفي ١٨٧٠ . ترجمته يوسف اليان سركيس في كتابه « معجم المطبوعات العربية والمصرية » قال : ولد في بولونيا واستوطن فرنسا ونشر فيها مطبوعات شرقية مفيدة لاسيما معجمه الكبير العربي الفرنسي وقد نقل القرآن الشريف الى الفرنسية وترجمته معروفة بدقتها وسلاستها .

ولهذا المستشرق كتب أخرى منها : (حكاية انيس الجليس) منتخبة من كتاب ألف ليلة وليلة طبعت مع ترجمتها الى اللغة الفرنسية وبعض الملاحظات للمترجم . وكتاب اللغتين العربية والفرنساوية ويعرف بفاموس كازيميرسكي : أعاد طباعته في مصر عبيد غلاب أحد المترجمين في دار الطباعة الخديوية بأربعة مجلدات سنة ١٨٧٥ .

ومن النساء الروسيات اللاتي عنيين بالدراسات القرآنية فمرا كراتشكوفسكايا (VERA KRATCHKOVSKAYA) المأودة عام ١٨٨٤م زوجة المستشرق كراتشكوفسكي (١٨٠٤م) وانتقلت المربية عنها الى معهد الرهبان

الدراسة المقارنة بين القرآن والانجيل في روسيا

بدا تدريس العربية في روسيا بجامعة قازان (العجمي المنتصر) وايلمينسكي (١٨٤٦) وسابلوكوف (١٨٦٢) وبنديلي الجوزي (١٨٧١ - ١٩٤٢ م) من اهل القدس الشريف .

أما بعد

فاننا نرجو ان نكون فيما عرضناه من اطوار الدراسات القرآنية في بلاد روسيا ، سواء فيما يتعلق بالمصحف العثماني ، أو المصاحف المخطوطة المطبوعة ، بالإضافة الى أسماء المستشرقين الروس الذين اهتموا بهذا الكتاب الكريم ، ترجمة أو تحليلًا أو تحقيقًا ، ان نكون قد اتحنا لمن يطلع على هذا الموضوع فرصة الوقوف على التاريخ الكامل للقرآن الكريم في روسيا ، وفوق كل ذي علم عليم .



المراجع

المعزة الكبرى ، القرآن - الشيخ محمد أبو زهرة .
مجلة الكشف - مقال لعبدالله مخلص .
ناظورة الحق في فرضية النساء وان لم يقب الشفق -
شهاب الدين المرجاني .
الفوائد المهمة - شهاب الدين المرجاني .
تاريخ المصحف العثماني - الشيخ اسماعيل مخدوم .
تاريخ القرآن - الشيخ موسى جارالله روستوفدوني .
السياحة فيما وراء النهر - الشيخ موسى جارالله روستوفدوني .
عيون الاخبار ، لابن قتيبة الدينوري .
معجم البلدان - لياقوت الحموي الرومي .
رحلة ابن بطوطة ، تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار .
منجم العبران في المستدرك على معجم البلدان - لمحمد امين الشانجي .
نهاية الارب ، لشهاب الدين النويري .
صفحات من تاريخ الاسلام والمسلمين في بلاد السوفييات -
الشيخ طه الولي .

وهي خبيرة بالنقوش الاسلامية وقد اصدرت مجلة الكتابات الشرقية (١٩٤٧ م) ، من آثارها : نوادر مخطوطات القرآن من القرن السادس عشر (١٩٦٠ م) .
وكاشيتاليفا (KACHTALEVA)
١٨٩٧ - ١٩٣٩ تخرجت من جامعة موسكو في الدراسات القرآنية تقارير نشرتها في مجمع العلوم ، من آثارها وهي « مصطلحات اناب واسلم واطاع - وشهد - وحنف في القرآن » . والتاريخ الزمني لسور القرآن الثامنة (الانتقال) والرابعة والعشرين (النور) والسابعة والاربعين (مَحْمَد) - ١٩٢٧ - ، وحول ترجمة الآيتين ٧٧ و ٧٨ من السورة الثانية والعشرين في القرآن (القصص) وكتاب مصطلحات القرآن في ضوء جديد (١٩٢٨) وكتاب « القرآن وبوشكين » الشاعر الروسي (الشهر) .

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - لابن تقي بردي .
تلفيق الاخبار في تاريخ قرآن والبلغار - للشيخ محمد مراد بن عبدالله الرمزي البلغاري ثم التركي .
مجلة بلاد السوفييات .
مباحث في علوم القرآن - للدكتور الشيخ صبيحي الصالح .
مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق - مقالة الاب توما ديبو العلوف وجعفر الحسيني وعبد الرحمن الكيالي .
اخبار الحكماء - القفطي .
المجلة الشرقية الاميركية .
نشرة مجمع العلوم السوفياني - كراتشكوفسكي .
المسلمون في الاتحاد السوفياني - للشيخ ضياء الدين ابن ايشان باباخان .
المؤلفات الاسلامية في الاسلام - اولغا بنيتو .
المكتبة العربية ، المهندس شمنور (الالاني) - الطباعة خلال ٥٥ سنة .
معجم المطبوعات العربية والمصرية - يوسف اليسان سركيس .
اعجاز القرآن - مصطفى صادق الرافعي .

أثر المنداح النبوي في البلاغة العربية

الدكتور

لحمدة مطلوب

كلية الآداب - جامعة بغداد

- ١ -

وكانوا يقولون إذا سمعوه كما قال الوليد بن المغيرة
وقد سمع النبي (ص) يثلو الآيات : « والله ، ان
لقوله لحلاوة ، وان أصله لعذق ، وان فرعه
لجنة » (٥) .

وشغل الناس بالقرآن بعد ان انتشر الاسلام
واخذوا يتدارسونه ويوضحون معانيه ويتحدثون
عن الفاظه وتراكيبه وما فيه من فنون وقف العرب
امامها مبهورين . وكانت البلاغة من العلوم التي
أولوها عناية كبيرة وجعلوها « احق العلوم بالتعلم
وأولها بالتحفظ - بعد المعرفة بالله جل ثناؤه » ،
لان « الانسان اذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة
الفصاحة لم يقع علمه باعجاز القرآن من جهة
ما خصه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب
وما شحنته به من الإيجاز البديع » (٦) . وذهبوا بعد
من ذلك فقال عمرو بن عبيد عن البلاغة انها « ما بلغ
بك الجنة ، وعذل بك عن النار ، وما بصرك بمواقع
رشدك وعواقب غيك » (٧) .

وكان تأثير القرآن واضحا في اتخاذ مدار
الدراسات البلاغية ، وكانت آياته البينات الشاهد
البلاغي الرفيع . وكان لمسألة الإعجاز أثر كبير في
تطور البلاغة العربية ، وكان المتكلمون أول من بحثوا
في اعجاز القرآن وبلاغته ، واختلفت وجهات النظر
في ذلك وتشعبت سبل القول واصبحت تلك
الدراسات احسن مصدر للبلاغة وأجل مورد ان
أراد ان يتذوق القرآن ويفهم البيان .

نزل القرآن الكريم فكان حجة بلاغية كبرى
ومعجزة أدبية عظمى وقف العرب امامها مبهورين
لا يعرفون لذلك سببا ولا يملكون لتأثيره ردا . ولم
يكن ازاء هذه المعجزة الا ان يرجعوا الى انفسهم
لمعلم يجدون مخرجا ، ولكن الحجة اعيتهم ووقفت
السننهم واحتبست اصواتهم وهم يستمعون الى
النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - يبلغ الناس
قوله تعالى : « وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فاتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من
دون الله ان كنتم صادقين . فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا ، فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
أعدت للكافرين » (١) . وقوله تعالى : « أم يقولون
افتراء ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ،
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين .
فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما أنزل بعلم الله ،
وان لا اله الا هو ، فهل أنتم مسلمون ؟ » (٢) .
وقوله : « قل لمن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا » (٣) . وعجزوا عن ان يأتوا بمثل هذا
القرآن وهم اصحاب لسن وبلاغة فقالوا : « ما هذا
الا سحر مفترى ، وما سمعنا بهذا في آبائنا
الأولين » (٤) . وأخذوا يفرون من سماع كتاب الله
خوفا من ان يؤثر في نفوسهم ويهديهم الى سواء
السبيل كما هدى من قبل طليعة المسلمين ،

(١) سورة البقرة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٤ .

(٢) سورة هود ، الآيتان ١٢ ، ١٤ .

(٣) سورة الاسراء ، الآية ٨٨ .

(٤) سورة القصص ، الآية ٢٦ .

(٥) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٧٠ .

(٦) كتاب الصناعتين ص ١ .

(٧) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٤ .

من نظمها : ولكنه استدرك وقال : « كنت أظن أن أول من نظم أنواع البديع على هذا الأسلوب البديع فضمن كل بيت نوعا وانقاد له شمس هذا المرام طوعا » هو الشيخ صفى الدين الحلي - رحمه الله تعالى - حتى وقفت في ترجمة الشيخ علي بن عثمان بن علي بن سليمان أمين الدين السليمانسي الاربلي الصوفي الشاعر على قصيدة لامية له . نظم فيها جملة من أنواع البديع وضمن كل بيت منها نوعا منه اولها الجناس التام والمطرف . وهو :

بعض هذا الدلال والادلل
حال بالهجر والتجنب حاللي

ثم قال في الجناس المسجع والمركب :

جرت إذ حزت ربع قلبي ، واذ

لالى صبر ، اكثرت من اذلالى

فعلمت ان الشيخ صفى الدين لم يكن ابا عذر هذا المرام ولا أول من نظم جواهر هذا العقد في نظام فان الشيخ أمين الدين المذكور توفي قبل ان يولد الشيخ صفى الدين بسبع سنين ، وذلك ان وفاه الشيخ أمين الدين في سنة سبعين وستمائة . وولادة الشيخ صفى الدين في سنة سبع وسبعين وستمائة . واما نظم أنواع البديع على هذا الوزن والروي الذي نظم عليه الشيخ صفى الدين ، فلا اتحقق أيضا ان الشيخ صفى الدين هو أول من نظم عليه ، فإنه كان معاصرا للشيخ أبي عبد الله محمد ابن أحمد علي الهواري المعروف بشمس الدين بن جابر الاندلسي الأعمى صاحب البديعية المعروفة ببديعية العميان . ولا اعلم من السابق منهما الى نظم بديعيته على هذا الأسلوب وان كان الشيخ صفى الدين قد حاز قصبات السبق في مضمار براعة هذا المطلوب . فابن جابر لم يستوف الأنواع التي نظمها الشيخ صفى الدين بل اخل بنحو سبعين نوعا من الأنواع . وكلاهما لم يلتزما التورية باسم النوع البديعي . وأول من التزم ذلك عز الدين الموصلي ثم تلاه الشيخ تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي المعروف بابن حجة ، والتزم ما التزمه الشيخ عز الدين وزاد عليه في أكثر الابيات بحسن النظم والانسجام ، الا ان لذلك فضل المتقدم على المتأخر ، والمتدع على المتبع . وقل من التزم بعدهما هذا الالتزام ، وما ذلك الا لتسوية هذا المرام (١١) .

ورجّح الدكتور جواد علوش ان يكون صفى الدين الحلي أسبق من ابن جابر الاندلسي ، لأنه

وسارت مواكب التأليف في البلاغة خدمة لكتاب الله ولغة الشاهد وظهرت مئات الكتب تتحدث عن اسجاز القرآن وبلاغة العرب وترصد الفنون البيانية التي لها تأثير في الادب . وشهد القرن السابع للهجرة لونا جديدا من التأليف في البلاغة هو « البديعيات » التي كانت تتضمن فنونا بلاغية معظمها في مدح النبي محمد (ص) ومن البحر البسيط وعلى روي الميم . وكانت المدائح النبوية قد ظهرت منذ عهد مبكر غير انها اخذت طابعها المعروف حينما ذاع التصوف وانتشر . ولعل بردة البوصيري (- ٦٩٧ هـ) اهم القصائد بين المدائح النبوية « فهي اولا قصيدة جيدة . وهي ثانيا أسير قصيدة في هذا الباب . وهي ثالثا مصدر الوحي لكثير من القصائد التي انشئت بعد البوصيري في مدح الرسول » (١٨) . ومطلعها :

امن تذكر جيران يذي سلم

مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة

وأومض البرق في الظلماء من اضم

والبردة في اثنين وثمانين ومائة بيت وتتمثل على عناصر ، فهي صدرها النسب ويليها التحدير من هوى النفس ، ثم مدح النبي (ص) والكلام على مولده ، والحديث عن القرآن الكريم والاسراء والمعراج والجهاد ، وتنتهي بالتوسل والمناجاة (١٩) .

وكان للبردة اثر في اللغة العربية يتمثل في التأليف والدرس والشعر ، ولكن اثرها في البلاغة يتجلى في « البديعيات » التي كانت لونا من ألوان البحث في فن القول وشرح الفنون البلاغية على مدى الاجيال .

والبديعيات كثيرة جدا . وقد احصى منها الدكتور أحمد ابراهيم موسى في كتابه « الصبغ البديعي في اللغة العربية » اربعا واربعين . منها ماهو مشروح وما هو مجرد . ومنها ماهو مطبوع وما هو مخطوط . وقد اختلف الباحثون في نشأتها فذهب الدكتور زكي مبارك الى ان ابا عبد الله محمد ابن أحمد المعروف بابن جابر الاندلسي (- ٧٨٠ هـ) ابتكرها ورسم اصولها (٢٠) . وذهب ابن معصوم المدني الى ان صفى الدين الحلي (- ٧٥٠ هـ) أول

(٨) المدائح النبوية في الادب العربي ص ١٧١ .

(٩) حلالها الدكتور زكي مبارك في كتابه « المدائح النبوية »

ص ١٨٢ .

(١٠) المدائح النبوية ص ٢٠٤ .

(١١) أنوار الربيع في أنواع البديع ج ١ ص ٢١ .

توفي سنة ٧٥٠هـ ، وتوفي الثاني سنة ٧٨٠هـ ،
 وأن ابن حجة الحموي اعترف بأسبقيته في عدة
 مواضع من خزانته (١٢) . ولكن ذلك ليس دليلاً أكيداً
 فقد يكون ابن جابر أسبق لأنه كان قد تخطى
 الخمسين حينما مات الحلي ، ولعله نظمها في هذه
 السن أو قبل ذلك بكثير ، فيكون له السبق في هذا
 المصنوع .

ومهما يكن الأمر من اختلاف الباحثين في نسبة
 البديعيات ، فإن من أوائلها بديعية علي بن عثمان
 الأربلي (٧٦٠ هـ) الذي أشار إليه ابن معصوم
 المدني وعده أول من نظم هذا اللون . وبديعته
 ليست في مدح النبي العظيم ولكنها في مدح بعض
 معاصريه ولذلك لا تدخل في المدائح النبوية وإن
 كانت من أوائل البديعيات . وبديعية الأربلي تتضمن
 الفنون البلاغية ، وقد ذكر ابن شاعر الكتبي (١٣) ،
 ستة وثلاثين بيتاً منها . وفي كل بيت فن بديعي ،
 ففي قوله :

بعض هذا الدلال والادلالات

حال بالهجر والتجنب حالي

جناس لفظي . وفي قوله :

جرت إذ حوت ربع قلبي ، وأذ

لالي سبر ، أكثر من اذلال

جناس خطي . وفي قوله :

رق ياقاسي الفؤاد لأجفا

ن قصار اسرى ليل طوال

طباق . وفي قوله :

شارحات بدمعها مجمع البعد

رين في حب مجمع الامثال

استعارة . وفي قوله :

نفت النوم في هوالك قباصا

حيث أدنى منها خداع الخيال

مقابلة .

ولكن الشعراء بعد الأربلي اتجهوا إلى مدح
 النبي (ص) ببديعياتهم معارضة بردة البوصيري .
 ومن ذلك بديعية صفى الدين الحلي (٧٥٠ هـ) وهي
 في مائة وخمسة وأربعين بيتاً ومطلعها :

(١٢) شعر صفى الدين الحلي ص ١٢٦ .

(١٣) فوات الوفيات ج ٢ ص ١١٨ .

إن جنت سلسا فصل عن جيرة العلم
 واقرا السلام على عزرب يدي سلم
 وضمن كل بيت فيها محسناً ، وضمت قصيدته
 مائة وخمسين إذ جعل فيها الجناس النسي عشر
 ضرباً . ففي المطلع براعة الاستهلال والتجنيس
 المركب والمشتبه . وفي البيت :

فقد ضمت وجود الدمع من عدم

لهم ولم استطع مع ذلك منع دمي

تجنيس ملفق . وفي البيت :

أبيت والدمع هام هام " سرب

والجسم في أضمر واللحم في وضم

تجنيس مزيل ولاحق . وفي البيت :

من شأنه حمل أعباء الهوى كمدا

إذا همتي شأنه بالدمع لم يلهم

تجنيس تام ومطرف . وفي البيت :

من لي بكل غريب في طبائهم

غريب حسن يداوي الكلم بالكلم

تجنيس مصحف ومحرف . وفي قوله :

بكل قد نسير لا نظير له

ما ينقضي أمني منه ولا المي

تجنيس لفظي ومقلوب . وفي البيت :

وكل لحظ أمني باسم ابن ذي وزن

في فتكه بالمعنى أو أبي هرام

تجنيس معنوي . وضم كل بيت من الأبيات

الأخرى فنا بديعياً واحداً .

وسمي الحلي بديعته « الكافية البديعية في
 المدائح النبوية » وشرحها بكتاب سماه « النتائج
 الإلهية في شرح الكافية » وذكر أنها كانت خلاصة
 سبعين كتاباً (١٤) . وشرحها عبد الفتى التالبي
 (١١٤٣هـ) بكتاب سماه « الجواهر السني في شرح
 بديعية الصفى » ، وأنتى عليها الحموي (٨٣٧هـ)
 في خزانته وفضلها على البديعيات الأخرى . ومن

(١٤) البديعية في ديوان صفى الدين الحلي ص ٦٨٥ ،
 والتفصيل في مناهج بلاغية ص ٢٢٨ ، والقرويني وشرح
 التلخيص ص ٤٤٥ ، ومصطلحات بلاغية ص ٩٢ ، وفنسون
 بلاغية ص ٢١٤ ، والمصنف البديعي ص ٢٨١ ، والبلاغة
 تطود وتاريخ ص ٢٦٠ .

اعجابه بالحلي قلده وجاراه وحذا حذوه . قال مفتخراً ببديعته : « فجاءت بديعية هدمت بها ما نحته الموصلي في بيوته من الجبال ، وجاريت الصفي مقيدا بتسمية النوع ، وهو في ذلك محلول العقال » (١٥) .

ونظم ابن جابر الأندلسي (- ٧٨٠ هـ) بديعية في مائة وسبعة وعشرين بيتاً استهلها بقوله :

بطيخة انزل ويمم سيد الأمم
وانثر له المدح وانثر اطيب الكلم

وسماها « الحلة السير » (١٦) في مدح خير الورى ، وهي المعروفة ببديعية العميان .

وعده الدكتور زكي مبارك مبتكر هذا الفن ، وقال : « وقد شغل نفسه بمعارضة البردة ، ولكن أي معارضة ؟ لقد ابتكر فناً جديداً هو البديعيات ، وذلك ان تكون القصيدة في مدح الرسول ولكن كل بيت من أبياتها يشير الى فن من فنون البديع » (١٧) .

وشرحها صديقه أبو جعفر أحمد بن يوسف بن مالك الرعياني القرناطي (- ٧٧٩ هـ) بكتاب سماه « طراز الحلة وشفاء القلة » ، وأشار الى ان ابن جابر اتبع في سرد المحسنات الخطيب القزويني ، ولكنه بدأ باللفظ متابعاً بدر الدين بن مالك في كتابه « المصباح » . قال : « وقد آن أن أخذ في الكلام على أبيات القصيدة حسبما تحصل به الفائدة ، ويعود على الناظر فيه بأحسن عائدة فنقول : إن المصنف تبع في هذه القصيدة القاضي جلال الدين القزويني صاحب « الايضاح » و « التلخيص » فذكر من القاب البديع ما ذكره ، إلا أن المصنف بدأ بالقسم الذي يتعلق باللفظ واختر القسم الذي يتعلق بالمعنى على ما ستقف عليه ، وهو في هذا الترتيب موافق لصاحب « المصباح » وهو ترتيب حسن ، لأن اللفظ وسيلة الى المعنى وحق الوسيلة أن تكون متقدمة ، وايضاً فإن ما يتعلق بالمعنى لا يكون إلا بعد التركيب بخلاف ما يتعلق باللفظ . وحال الأفراد مقدم على حال التركيب » (١٨) .

وأننى السيوطي على بديعية ابن جابر وقال : « ان نظمها عال » (١٩) ، ولكن الحموي قال : « ونظم هذه القصيدة سافل بالنسبة الى طريق

الجماعة ، غير أن الشيخ الامام العلامة شهاب الدين أبو جعفر الأندلسي شرحها شرحاً مفيداً » (٢٠) .

ونظم عز الدين الموصلي (- ٧٨٩ هـ) بديعية في مائة وخمسة وأربعين بيتاً التزم فيها تسمية الفن البديعي موريا بكلمة عنه في البيت الذي يتضمنها ، ومطلعها :

براعة تستهل المدح في العلم
عبارة عن نداء المفرد العلم

ففي قوله « براعة تستهل » إشارة الى براعة الاستهلال ، وفي قوله :

فحي سلمى وسل ما ركبت بشذا
قد أطلقته أمام الحي عن أمم

تورية عن الجناس المركب والمطلق . وفي قوله :

ملفق ظاهر سرى وشان دمي
لما جرى من عيوني إذ وشى ندمي

تورية عن الجناس الملقق وإشارة اليه .

وكان الموصلي أول من فعل ذلك ليميز على الحلي الذي لم يلتزم بتسمية النوع . قال عبدالغني النابلسي : « ثم جاء بعد صفى الدين الشيخ عز الدين الموصلي - رحمه الله تعالى - فعارضه بقصيدة على منوال قصيدته وذكر من الأنواع ما ذكره وزاد عليه بعض شيء يسير من اختراعاته معجبا بذكر النوع البديعي في الفاظ البيت موريا به لئلا يحتاج الى تعريف النوع من خارج النظم ، ولكنه تعسف وتكلف في غالب أبيانه وهجر مضجع الرقة والانسجام . ثم شرحها شرحاً يبين فيه مقصده ومراده منع الاختصار ، ولم يشف غلة الأفكار » (٢١) .

ونظم أبو سعيد زين الدين شعبان بن محمد ابن داود بن علي الأثاري القرشي (- ٨٢٨ هـ) ثلاث بديعيات : سمي الأولى « بديع البديع في مديح الشفيع » وهي البديعية الصغرى ، وهي في مائة وتسعة وستين بيتاً وقد التزم فيها تجريد القاب الأنواع التي ضمنها في البديعية الكبرى (٢٢) . ومطلعها :

إن جئت بدرأ فظب وانزل بدي سلم

سلم على من سببا بدرأ على علم

(١٥) خزنة الأدب ص ٤٦٧ .

(١٦) السراء : المخططة ، أو بخطها حرير .

(١٧) الدائع النبوية ص ٢٠٥ .

(١٨) طراز الحلة وشفاء القلة ص ١٧ .

(١٩) بغية الوعاة ج ١ ص ٢٥ .

(٢٠) خزنة الأدب ص ١١ .

(٢١) تفحات الأزهار ص ٢ .

(٢٢) بديعيات الأثاري ص ١١ ، ٢٠ .

وفيه براعة المطلع .

وسمى الثانية «بديع البديع في مديح الشفيح»
أيضا ، وهي البديعية الوسطى ، وهي في ثلثمائة
وثمانية أبيات ، ومطلعها :

دعْ عنك سلعا وسلْ عن ساكن الحرم
وخلْ سلمى وسلْ ما فيه من كرم

وسمى الثالثة «العقد البديع في مديح
الشفيح» ، وهي البديعية الكبرى ، وهي في
اربعمائة وسبعة أبيات ومطلعها :

حسن البراعة حمد الله في الكلم
ومدح أحمد خير العرب والعجم

وفيه اشارة الى «حسن البراعة» ، وقد
فعل مثل ذلك في الابيات الاخرى واثار الى الفنون
البلاغية موريا .

وظهر في القرن الثامن اديب ناقد كان له اكبر
الانثر في البديعيات ، وهو أبو بكر علي بن حجة
الحموي (- ٨٢٧هـ) الذي وجد عصره يزخر
بالبديعيات ، وكان قد أعجب ببديعتي الحلبي
والموصللي فاراد ان يضع بديعية تفوقهما وتنفوهما ،
فنظم بديعية ضمن كل بيت فيها لونا بديعيا واثار
الى اسمه في البيت نفسه وسمها «تقديم أبي بكر»
وهي في مائة واثنين واربعين بيتا ، ومطلعها :

لي في ابتدا مدحك يا عرب ذي سلم
براعة تستهل الذم في العلم

ورأى ان هذه البديعية لن تكون ذات فائدة
عظيمة ان بقيت أبيات شعر تحفظ وتروى من غير
تبصر بفنونها البديعية فوضع لها شرحا سماه
«خزانة الادب وغاية الارب» ووازن بينها وبين
بديعتي الحلبي والموصللي (٢٢) . وكان لهذا الشرح
انثر في البلاغة والبديعيات التي جاءت بعد ذلك ، فقد
أخذ بعضهم على نفسه شرح بديعته كالسيوطي
والباعونية والمدني والنايلسي .

وإجلال الدين السيوطي (- ٩١١هـ) بديعية
سمها «نظم البديع في مدح خير شفيح» في مائة
واربعين بيتا مشتملة على مثلها من الانواع ،
ومطلعها :

(٢٢) التفصيل في مناهج بلاغية ص ٢٢٥ ، والقزويني وشروح
التلخيص ص ٤٤٧ .

من العقيق ومن تذكار ذي سلم
براعة تستهل الذم في العلم
وشرحها شرحا موجزا .

ونظم صدرالدين بن معصوم الحسيني المدني
(- ١١١٧هـ) بديعية في مائة وسبعة واربعين بيتا ،
ومطلعها :

حسن ابتدائي بذكوى جيرة الحرم
له براعة شوق يستهل دمي
وتتضمن الفاظ ابياتها اسماء المحسنات
البديعية ، ففي المطلع حسن الابتداء وبراعة
الاستهلال . وفي قوله :

دعني وعجبي وعج بي بالمرسول ودع
مركب الجهل واعقل مطلق الرسم
الجناس المركب والمطلق .

وشرحها بكتابه «انوار الربيع في انواع البديع»
الذي جاء من اوسع المؤلفات البلاغية في الفترة
المتأخرة (٢٤) .

ونظم عبدالغني النابلسي (- ١١٤٣هـ)
بديعيتين لم يلتزم في احدهما تسمية النوع ،
والتزمه في الثانية . ومطلع الاولى :

يا منزل الركب بين البان فالعلم
من سففح كاظمة حيثيت بالديم
وشرحها بكتابه «نفحات الازهار على نسمات
الاسحار في مدح النبي المختار» .
ومطلع الثانية :

يا حسن مطلع من أهوى بذى سلم
براعة الشوق في استهلالها المي

وقد التزم فيها التورية باسم النوع بعد ان
انتقد ذلك في مقدمة شرح بديعته الاولى ، لان ذلك
يكسب «تنافرالكلمات وغرابة المباني وقلابة
المعاني» (٢٥) . وقال : «ثم اني نظمت قصيدة
اخرى على منوال هذه صرحت فيها باسم النوع
تمثيلا لما ذكرته من الاستهلال ووفاء لما اشرت اليه
في المقال . ثم اني كتبت كل بيت منها عند ما يماثله

(٢٤) التفصيل في مناهج بلاغية ص ٢٤٣ .

(٢٥) نفحات الازهار ص ٤ .

في التماس على حسب مقتضى الحال (٢٦) . وقال إن أبيات بديعته مائة وخمسون بيتا مشتملة على مائة وخمسين لنا بعد زيادة أنواع لطيفة لا توجد في البديعيات . وربما اتفق في البيت الواحد النوعان والثلاثة بحسب انسجام الترخيطة في النظم (٢٧) .

وهناك بديعيات أخرى أوجيها للدين عبد الرحمن بن محمد اليمني (- ٨٠٠ هـ) وشرف الدين بن حجاج بن عيسى بن شداد السعدي القاهري (- ٨٠٧ هـ) وأبي الوفاء بن عمر المرعي النافعي وقاسم بن محمد البكرودي (- ١١٦٩ هـ) ونظام علي آزاد (- ١٢٠٠ هـ) وسعيد بن سفيان الساعاتي (- ١٢٩٨ هـ) وعبد الهادي بن رضوان نجا الأياري (- ١٣٠٥ هـ) وعبد القادر الحسيني الأدهمي الطرابلسي وعبد الحميد فديس بن محمد علي الخليل (- ١٣٣٥ هـ) . ونظم المسيحيون بديعيات في مدح المسيح عليه السلام معارضة لبردة البوسري والمدائح الحمديّة (٢٨) .

- ٢ -

وساهمت المرأة في نظم البديعيات ، فقد نظمت عائشة الباعونية (٢٩) (- ٩٢٢ هـ) بديعية في مائة وثلاثين بيتا سمتها « الفتح المبين في مدح الأمين » ومطلعها :

في حسن مطلع أقماري بذي سلم

أصبحت في زمرة العشاق كالعلم

ونظمتها على منوال بديعية ابن حجة من غير تسمية النوع البديعي تمسكا بطلاقة اللفاظ وانسجام الكلمات ، وشرحتها واعتمدت على ابن حجة كثيرا . قالت في بديعتها ومنهجها في الشرح : « وبعد فهذه قصيدة صادرة من ذات قناع ، شاهدة بسلامة الطباع منقحة بحسن البيان ، مبينة على أساس تقوى من الله ورضوان ، سافرة عن وجوه البديع ، سامية بمدح الحبيب الشفيق ،

(٢٦) نفعات الأزهار ص ٥ .

(٢٧) التفصيل في مناهج بلاغة ص ٢٤٥ .

(٢٨) التفصيل في الصيغ البديعي ص ٢٥٨ ومناهج بلاغية ص ٢٤٦ ، والقسرويني وشيخ روح التلخيص ص ٢٥٦ ، والبلاغة بطور وتاريخ ص ٢٥٨ ، ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) ج ٢ ص ٤٧٠ .

(٢٩) هي عائشة بنت يوسف بن أحمد بن ناصر الباعوني أم عبد الوهاب الدمشقيّة . (شذرات الذهب ج ٨ ص ١١١ ، والإعلام ج ٦ ص ٦ ، ومعجم المؤلفين ج ٥ ص ٥٧ ، وإعلام النساء ج ٢ ص ١٩٦) .

مطلقة من قيود تسمية الأنواع ، مشرقة الطوالع في وفق الإبداع . مرسومة بين الفصائد النبويات بمقتضى الإلهام الذي هو عمدة أهل الاشارات بالفتح المبين في مدح الأمين . استخرت الله تعالى بعد تمام نظمها وثبوت اسمها في شيء يروق الطالب موارد وتعلم عند الاستفادة فوائده . وهو أن أذكر بعد كل بيت حدة النوع الذي بنيت عليه وأقر شاهده فإن ذلك مما يفترق اليه ، وأنحو في ذلك سبيل الاختصار ولا أدخل بواجب ، وأنبه على ما لا بد منه قصدا لنفع الطالب . والمسؤول من الفتح بتأسيسها على قواعد أذن الله أن ترفع . ومن ثبت رفعها بوجاهة مدح الوجه المشفع أن يصلي ويسلم عليه ، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم . وسيلة لي ولوالدي ولذريتي ولأحبابي وللمن والاتي خيرا إلى وفور الحظ من فضله العظيم ، وأن ينيلنا بوجاهة الممدوح لديه وبحقه عليه نهاية الآمال ومالم يخطر لنا على بال من منافع الوسائل ومبارك الاتصال ودوام العسوافي والأمان وتشمول الغفر والرضوان . أنه جواد كريم رؤوف رحيم . ومن الله استمد ، وعليه اعتمد ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وأليه أنيب (٣٠) .

وفي دار الكتب بالقاهرة شرح آخر لبديعتها أكثر تفصيلا : فقد توسعت فيه والتزمت أن تذكر عند كل محسن ما قاله ابن جابر الأندلسي والخطي والموصلي . وهذا الشرح غير مطبوع . أما الأول فقد طبع على حاشية « خزانة الأدب » للحموي ، ويبدو أن الدكتور أحمد إبراهيم موسى لم يطلع عليه فقال عن الشرحين : « وكلاهما مخطوطان » (٣١) ، كما لم يطلع النابلسي على الشرح الكبير فقال في مقدمة « نفعات الأزهار » : « ثم جاءت بعد ابن حجة فاضلة الزمان عائشة الباعونية - رحمها الله تعالى - ونظمت قصيدة على مثال قصيدته مع عدم تسمية النوع تمسكا بطلاقة اللفاظ وانسجام الكلمات وشرحتها شرحا مختصرا ، وقفت عليه بخطها - رحمها الله تعالى - أسفرت فيه عن تمام البيان بقدر الطاقة وحسب التيسر » .

وقصيدة « الفتح المبين في مدح الأمين » معارضة لبردة البوسري والبديعيات الأخرى ، وقد جرت على غرارها في الوزن والروي ، فهي من البحر البسيط الذي يمد فيه النفس ليخبر عن الخواص ويستوعب الفكرة ، وعلى روي الميم المكسورة التي لها إيقاع عذب يحرك المشاعر ويهز القلوب . وإذا

(٣٠) شرح بديعية الباعونية (خزانة الأدب) ص ٣١٠ .

(٣١) الصيغ البديعي ص ٤٥٠ .

كانت بردة البوصيري قد اشتهرت ونالت حظا عظيما فلانها اقل تكلفا من القصائد الاخرى ، ولانها ابتعدت عن نهج البديعيات التي جاءت مجارة لها وان لم تلحقها في الشاعرية وتصل الى غايتها في التأثير .

وعناصر القصيدة لا تخرج عما رسمته بردة البوصيري كثيرا وسارت عليه معظم قصائد مديح النبي صلى الله عليه وسلم ، وتتضح تلك العناصر في :

- ١ - النسيب .
- ٢ - الحديث عن الاحياء .
- ٣ - الكلام على باب السلام .
- ٤ - مدح النبي عليه السلام .
- ٥ - الكلام على معجزاته صلى الله عليه وسلم .
- ٦ - وصف النبي والحديث عن اخلاقه .
- ٧ - المناجاة .

يبدأ القسم الاول بالاشارة الى ذي سلم والحديث عن حب الشاعرة الذي جعلها « في زمرة العشاق كالعلم » ، وتشرح حالها ثم تتخاطب سعدا قائلة : « ان ابصرت عينك كاظمة وجئت سلعا فسل عن اهلها » لأن هناك أقمارا طالعة ، وهم احبة وان حال البعد بينهم وأورث الألم . لقد « علوا كمالا » و « ازدادوا دلالا » ، ولكنها أحسنت الظن بهم وأن حاولوا تلفها . وتتحدث عما قيل لها من سلوهم ، وهي لن تسلوهم أو تنساهم بل ترجو عطفهم واشفاقهم عليها ، فكل شيء يهون ، السهاد والشوق والجوى . وأنى لها ان تسلوهم و « نار الحب موقودة وسط الحشا ، وعيون الدمع كالديم » ولها جفون لم تكنحل بغير السهد ، ولها « رسوم بغير السقم لم تسم » . وهي مهابة تهابها الأسد غير ان الاحبة أقوى واشد ، وأنهم « أزروا بشمس الضحى والبدر حين بدوا وأومض البرق من تلقاء مبتسم » . وتخاطب نفسها قائلة : جدي فان وصلوا فذلك هو القصد والا فموتي ميتة فيها اباء واحتشام وان كان العشق قد أخذ منها مأخذا عظيما ، وقد كتبت حالها ولكن شجنها يأبى ذلك كل اليباء ويفضحها الدمع والسقام . وتتحدث عن الدين قالوا لها « ارعوي » ، ولكن قلبها لا يطاوعها ، وهي لن تفهم العهد ولو علم العاذل ما بها وعرف مقدار لوعتها لتركها وهو معذور لانه لا يرى النور في الظلام ، ولعله يرى ذلك في يوم من الايام ويرى النصيح في كلامها ويكف عن لومها . وهي لذلك تركه وتنزه بيانها عن ذمه ، ثم تلتفت اليه قائلة :

« هل اعمالك الجهل أو ان في طرفك عمى أو فقدت رشذك أو صابك لم ؟ » . لقد اتعبت نفسك في لوسي فمعدرة مني اليك وان « سمعي عنك في صمم » اعذل وعنف ما استطعت فلن تراني الا كما شاء الهوى حافظة الدمع ، ولعلك ترى حسنهم فتكف عن اللوم وتتحدث عنهم مازجا ملائكا بالذكرى فهي تعلقة « لعليل الشوق من ألم » .

وتتخلص في القسم الثاني الى الحديث عن الذين ليبت في حبهم ، ولماذا هذا العذل وهم عرب استوطنوا السر منها فهو منزلهم ولن تبوح به يوما لغيرهم من الناس . انهم احبة ما لقلبها غيرهم من ارب ، وان حبهم لم يزل ينمو ويزداد منذ القدم ، وقد لزممت صدق ولأنهم ؛ لانهم حلوا بقلبها وحلى جود منتهم جيدها . وهم آية في الجمال ، ولن تبلغ الشمس في الافاق مشرقة للاء حسنهم ، ثم تقسم أغلظ الايمان قائلة : « لا مكنتني المعالي ان لم اكن لهم خادمة » لانهم بفضلهم غمروني بمسا عجزت به عن شكرهم ، والبسوني من ضيائهم « نورا جلا ظلمي » و « البسوني ثياب الوصل » . وتستمر في كلامها باثثة وجدها ، وشارحة شوقها ومظهرة لوعتها وتتساءل : هل يجتمع شملها بهم ؟ وتجب « نعم ، نعم » لقد حدثتني نفسي بذلك وهي غير كاذبة فيما تقول .

وتعود في القسم الثالث قائلة : ان اسمعت الايام يا سعد واجتمعت الاماني وجئت الحصى ، عرج على قاعة الوعساء وانعطف على العقبيق فالجرعاء من اضم ، واقصد مصلى به باب السلام وقف مقبلا موطيء القدم ، لان لي قلبا بذاك المحل رهينا وهو يعاني من الوجد الشيء الكثير . وتطلب منه ان يأتي الكريم ويقبل غير خائف من الواشين ليرى الحسن والاحسان ، وترجوه ان لا يصدده عن ذلك نصيح اللاحين وما صاغوا من كلم .

وتتخلص في القسم الرابع الى مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ابن الدبيح ، وهو أبو الزهراء ، وجد الحسن والحسين ، وهو المرتضى الذي اختاره الله - سبحانه وتعالى - « قبل اللوح والقلم » وخير النبيين ، واسنامهم نسا ، وأذكاهم حسبا ، وأعلامهم قريبا من الله . وقد « عزت جلالته » و « جلت مكانته » و « عمت هدايته » الناس جميعا ونزلت في مدحه محكم الآيات . وتتحدث عن الوحي والاسراء فقد خصه الله بالنبوة واصطفاه على سائر الأنبياء في الأزل . وفي كلامها اشارة الى قوله - عليه الصلاة والسلام - : « كنت

نبيا وآدم بين الماء والطين » ولذلك فهو ذو الجاه الشفيق ، وذو المجد حيث يسير تحت لوائه أهل المجد يوم الحشر العظيم .

وتتحدث في القسم الخامس عن معجزاته ، وأولها القرآن الكريم الذي يتلى فيجد الناس فيه حلاوة ولا يبلى ولا يبدل . ومن معجزاته - عليه السلام - لمس راحته التي تعقب راحة ، ومحوه المحن من ريقه الطاهر ، ومنها اطاعة النيرين له وتفجر الماء من أصبعيه .

وتنتقل في القسم السادس الى صفاته - صلى الله عليه وسلم - فهو « فريد حسن » و « بدر الكمال » ، وهو السراج الهادي الذي اشتغل بالحق واكمل بالخلق واعتصم بالبر والتزم به . وهو « للبدل مفتنم » و « بالبشر متمم » ، وهو ممجد في القرآن الكريم . وكان جماله عشوان سمرته ، ولو غدا البحر حبرا والشجر ورقا ما حصرته أوصافه ولولا أن يكون في الوصف خروج لقليل أن ذكره « يحيي بالي الرمم » . وتتكلم على أوصافه الأخرى ، وتصفه بالكرم الذي يزري بكرم الآخرين ، فالحيث يهني آونة ولكن غيث نداه - عليه السلام - لا يزال يهني وسيظل كذلك الى يوم الدين . انه كريم يعطي السائلين ، وهو الحبيب « غوث الوري » و « كعبة الآمال » وكل معنى يديع دون رتبته . وتنتقل الى الكلام على تجريدتها الحج للرسول - عليه السلام - وان قدمها لا تزال تسمى له بالصفاء ، وقد دعاها بحر الوفاء بالوفاء الى نيل الوفاء ، وبلغت ما تروم منهم ، وهو القرب والحب والشوق . ثم تقول « سحق عزيمة صدق في محبته » و « نل مرادك وابلغ ما تريد » و « أفرد به المذبح » مستثنيا الذين حازوا علا الفضل « من فازوا بسبقهم » فهم الباذلون النفس بذل المال ، والحافظون الجار ، وهم « سود الوقائع » و « وحمير البيض » في الحرب و « خضر المرباع » في السلم و « بيض الفعل والشيم » وهم في غبار المعركة كالبدور في « حندس الظلم » وقد هزموا الجميع وما فلت عزائمهم ، وهم النجوم وقد فازوا بالسبق يتقدمهم خليفة رسول الله ذو القدم ، ولا عيب فيهم سوى أنهم لا يضام لهم ولا يخطون بشيء في العدم ، وقد سادوا المعالي بخير الخلق في الأزل ، وحازوا الاماني بأوفى الناس للدم .

وتنتقل في القسم السابع الى المناجاة وتعلقها بطله الحبيب الذي تلوذ به ان خافت ذنبها ، وكيف لن ينجيها « من النقم » وهو الذي يبلغها فوق الذي تروم حينما تطلع الى « شيء من الكرم » .

وما هبت الريح الا رات برق وفاء لها فيه وبل عطاء من ديمة النعم .

وتختتم قصيدتها مخاطبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بقولها : « يا اكرم الرسل سؤلي فيك غير خف ، وأنت اكرم مدعو الى الكرم » وحسبي بحبك ان المرء يحشر مع احبابه ، وذلك فوز عظيم وهناء « غير منحسم » .

ان القصيدة تجري مجرى البديعيات الأخرى من حيث عناصرها ، وهي عظيمة بمعانيها وغزيرة بأوصافها ، غير ان الشاعرية فيها ضعيفة ، والتكلف باد في كثير من أبياتها وذلك بسبب التزام الشاعرة بقنون البديع التي أصبحت قيذا التزم به البديعيون . ويبدو في قوافي القصيدة القلق والتكرار . وما ذلك الا لان الشاعرة تريد ان تصل الى هدفها وهو الاستشهاد على الفن البديعي ، وهذا من الصنعة التي تخرج الشعر عن سبيله وتحيله نظما فيه من التكلف الشيء الكثير . ولكن نداسة الموضوع ونبل الهدف وشرف الغاية تشفع لعائشة الباعونية التي كانت صورة صادقة المؤمنات في عيدها ، ومثالا للحياة الأدبية في القرن العاشر للهجرة . وقد وصفها ابن العماد الحنبلي بقوله : « الشيخة الصالحة الأدبية العاملة العاملة أم عبد الوهاب الدمشقية ، أحد افراد الدهور ونوادير الزمان فظلا وأدبا وعلماء وشعرا وديانة وصيانة » . تنسكت على يد السيد الجليل اسماعيل الخوارزمي ثم على خليفة المحيوي يحيى الأرموي . ثم حملت الى القاهرة ونالت من العلوم حظا وافرا ، واجيزت بالافتاء والتدريس « (٢٢) » .

وقصيدة عائشة الباعونية نفحات من التصوف وليس ما فيها من أوصاف حسية وحديث عن الحب واللوعة والشوق مما يعرفه الشعراء الحسبيون ، وانما هو الشوق الى الله والهيام بحب نبيه المصطفى عليه السلام . وهي في ذلك تنحو منحى الشعراء المتصوفين كابن الفارض والبوصري وغيرهما من اعلام العشق الالهي . تقول من كلام لها : « وكان مما أنعم الله به علي انني بحمده لم ازل اتقلب في اطوار الابدان في رفاة لطائف البر الجواد ، الى أن خرجت الى هذا العالم المشحون بمظاهر تجلياته ، الطافح بعجائب قدرته وبدائع ارادته ، المشوب موارد بالاقدار والاقدار ، الموضوع بكمال القدرة والحكمة للابتلاء والاختبار ، دار ممر لا بقاء لها الى دار القرار . فرباني اللطف

الرباني في مشهد النعمة والسلامة ، وغداني بلبان مداد التوفيق لسلوك سبيل الاستقامة وفي بلوغ درجة التمييز اهلي الحق لقراءة كتابه العزيز ، ومن علي بحفظه على التمام ولي من العمر حينئذ ثمانية أعوام . ثم لم أزل في كثف ملاطفات اللطيف حتى بلغت درجة التكليف « (٢٢) . وهذا كلام صوفية تنوق إلى خالق الكون لا إلى محبوب هجرها أو حبيب خائبها ، وقصبتها « الفتح المبين في مدح

الأميين » تبصر عن هذا الوجد وتصور النزعة الصوفية أروع تصوير .

رئيس الكلام هنا على النزعة الصوفية عند عائشة الباعونية وإنما الحديث عن قصيدتها وما فيها من فنون بلاغية جعلتها من أشهر البديعيات ، وعن شرحها الذي يعد من جملة كتب البديع . والقصيدة كما ذكرتها في شرحها هي :

— ٣ —

- ١ - في حنين مطلق اقماري بذي سلم
- ٢ - اقول والدمع جار جارح مقلبي
- ٣ - يا للهوى في الهوى رُوح ستمحت بها
- ٤ - وفي بكائي لحال حال من عدى
- ٥ - يا سعاد إن ابصرت عينك كاظمة
- ٦ - فسم اقمارهم طالعين على
- ٧ - احبة لم يزالوا منتهى املي
- ٨ - ملكوا كمالاً ، جلوا حسناً ، سبوا امماً
- ٩ - احسنت ظني وإن هم حاروا تكتفي
- ١٠ - البحمدي وابو تمام كل شجر
- ١١ - قيل اسألهم قلت إن هبت سباً سحراً

- اصبحت في زهرة العشاق كالعلم (٢٤)
- والجار جار بعلل فيه منهم (٢٥)
- ولم أجيد رُوح يشرى منهم بهم (٢٦)
- اقتنت صبرا فما أجدني تسع دمي (٢٧)
- وجئت سلكاً فسل عن أهلها القدم (٢٨)
- طويلع ، حليم وانزل بحبهم (٢٩)
- وإن هم بالتثاني أو جبووا المي (٤٠)
- زادوا دلالاً ، فني صبري فيا سقي (٤١)
- وتم سر وضتي فيه من شيمي (٤٢)
- عائس الفرام إلى قلبي لأجلهم (٤٣)
- وأشرف البدر تما سلخ شهرهم (٤٤)

متشابهتين في الخط مختلفتين في التنقيط .

وفيه جناس مطلق (طالعين - طويلع) وهو ما يوهم أحد ركنيه أن أصلهما واحد وليس الأمر كذلك .

(٤٠) فيه جناس مخالف (أملي - ملي) وهو « أن يشتغل كل واحد من الركنين على حروف الآخر دون ترتيبهما » (الشرح ص ٢١٥) .

(٤١) فيه جناس لاحق (علوا - جلوا) وهو ما أبدل من أحد ركنيه حرف من غير مخرجه . والعين في الشاهس من مخرج والهم من مخرج غيره .

(٤٢) فيه جناس لفظي (ظني - ضني) وهو « ما تماثل ركناه وتجانسا خطا لكن خالف أحدهما الآخر بإبدال حرف فيه مناسبة لفظية » (خزنة الأدب ص ٢٨) .

(٤٣) فيه جناس منسوي (البحمدي - أبو تمام) ، قالت الشاعرة : « فإن البحمدي هو منشيء العروض اسمه الخليل ، وأبو تمام الشاعر اسمه حبيب . وقد ظهر في هذا البيت جناسان مضموران ، وهما خليل و خليل ، وحبيب وحبيب » (شرح البديعية ص ٢١٧) . وهذا الجناس نوعان : تجنيس أفعال وتجنيس اسمسارة . (ينظر خزنة الأدب ص ، وما بعدها) .

(٤٤) فيه مناقضة ، فقد علق الشاعرة الشرط فيه على الممكن

(٢٢) شذرات الذهب ج ٨ ص ١١٢ ،

(٢٤) فيه براعة المطلق ، وهو أن تكون المعاني واضحة في استهلالها وأن يكون المطلق يدل على معنى القصيدة ويناسب الفرض ، وهو حسن الابتداء .

(٢٥) فيه جناس مبدل (جار - جارح) وهسو « أن يجرء بكلمتين متجانستين اللفظ متلفتي الحركات غير أنهما يختلفان بحرف واحد » (الشرح ص ٢١٢) وفيه جناس تام (الجار - جار) وهو « أن يجرء المتكلم بكلمتين متلفتين لفظاً مختلفتين معنى لا تفساوت في تركيبهما ولا اختلاف في حركاتهما » (الشرح ص ٢١٢) .

(٢٦) فيه جناس محرف (رُوح - رُوح) وهسو « ما اتفق ركناه في تعداد الحروف وتركيبهما سواء من اسمين أو فعلين أو من اسم وفعل أو من غير ذلك فإن القصيدة اختلفت الحركات » (الشرح ص ٢١٢) .

(٢٧) فيه جناس ملفق (من عدى - منع دمي) وهسو « أن يكون كل من الركنين مركباً من كلمتين » (الشرح ص ٢١٤) .

(٢٨) فيه جناس مركب (سلماً - سئل عن) وهو أن يكون أحد الركنين مركباً من كلمتين والآخر كلمة مفردة .

(٢٩) فيه جناس مصحف (ثم - تم) وهو أن تكون الكلمتان

- ١٢ - مالي رجوع عن الأشجان في ولهي
١٣ - رجوتهم (٤٦)، ان يعطفوا فضلا وقد عطفوا
١٤ - هان السهاد غراما فيه اقلقني
١٥ - وماذل رام سلتواني فقلت له
١٦ - عدلتي وادعيت التصح فيه فلا
١٧ - كيف السلو ونار الحب موقدة
١٨ - ولي جفون بغير السهد ما اكتحلت
١٩ - تهابني الأسد في أجامها وظبا
٢٠ - ازروا بئس الضحى والبدر حين بدأوا
٢١ - يا نفس ماذا الونى جدتي فان يصلوا
٢٢ - للذكرهم صار سمع العدل يطربني
٢٣ - بلغت في العشق مرمى ليس يدركه
٢٤ - كتمت حالي ويأبى كتمه شجني

- بل عن سلوتي رجوعي صار من لزمي (٤٥)
لكن على تكلف من فسرط عشقهم (٤٧)
شوقي وعن الكرى وجددا فلم أتم (٤٨)
من الحال وجود السيد في الأجسم (٤٩)
برحت تسعى بلا حدة الى النسم (٥٠)
وسط الحشا وعيون الدمع كالديم (٥١)
ولي رسوم بغير السقم اسم تسم (٥٢)
لك الطيبا قد اذلتني لعزهم (٥٣)
وأومض البرق من تلقاء مبتسم (٥٤)
مالقصد ، أو لا فموتي موت محتسم (٥٥)
من اللواحي ويلحني لشكرهم (٥٦)
إلا خليع صبا مثلي الى العدم (٥٧)
بحكمي الغاضحين : الدمع والسقم (٥٨)

والاستحيل ومراد التكلم المستحيل ؛ لأن النافضة هي تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد التكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق عدم وقوع الشروط فكان التكلم نافض نفسه في الظاهر إذ شرط وقوع أمر بوقوع نقيضين (خزنة الأدب ص ١١٤) .

(٤٥) فيه رجوع ، وهو العود على الكلام السابق بالنقض لنتنة . (الأيضاح ص ٣٥٢ ، التلخيص ص ٣٥٩ ، شروح التلخيص ج ٤ ص ٢٢١) .

(٤٦) كذا في الأصل ، و (رجوت) أقرب الى الوزن .

(٤٧) فيه استدراك ، والاستدراك قسمان ، قسم يتلصص الاستدراك فيه تقريرا لما أخبر به التكلم وتوكيدا لسه كقول بعضهم :

واخوان تخذتهم دروسا

فكانوها ولكن للأعادي

وقسم لا يتقدمه تقرير وتوكيد كقول زهير بن أبي سلمى :

أخو ثقة لا يهلك الفخر ماله

ولكنه قد يهلك المال ناله

وقالت الشاعرة : « والاستدراك في بيتي المتقدم على هذه النبتة من القسم الاول » (الشرح ص ٢١٩) .

(٤٨) فيه مطابقة (السهاد - الكرى) ، والمطابقة أن يجمع بين صدين مختلفين .

(٤٩) فيه تمثيل أخرج مخرج المثل وهو قولها : « من المحال وجود السيد في الأجسم » .

(٥٠) فيه إبهام ، وهو أن يقسول التكلم كلاما يحتمل معنيين متضادين لا يتميز أحدهما عن الآخر . ولا يفهم من بيت الشاعرة أدعاء هو للماذل أم دعاء عليه ؟ لأنسه بهلج للأمرين .

(٥١) فيه استعارة في « نار الحب » .

(٥٢) فيه ارداف ، والارداف من الكناية وهو « أن يريد التكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له بل يعبر عنه بلفظ هو ردفه وتابعه » (الشرح ص ٢٢٢) ومراد الشاعرة أنها من العشق لا تنام وانها هزيلة أصنافها السقم .

(٥٣) فيه افتنان (النسيب والحماسة) ، والافتنان هو « أن يأتي الشاعر بفن متضادين من الشعر مثل النسيب والحماسة والديح والهجاء » (الشرح ص ٢٢٣) .

(٥٤) فيه مراعاة النظر وهو الجمع بين أمر وما يناسبه مسع الفاء ذكر التضاد لتخرج المطابقة (خزنة الأدب ص ١٢١) ، وقد جهمت الشاعرة بين الشمس والبدر وهما غير متضادين .

(٥٥) فيه عتاب المرء نفسه ، وقد عتبت الشاعرة على نفسها قائلة : « يا نفس ماذا الونى ؟ » . قال الحموي عن هذا الفن : « لم أجد العتب مرتما إلا على من أدخله في البديع وعده من أنواعه » (خزنة الأدب ص ١٤٤) .

(٥٦) فيه مغايرة ، وهي أن يتلفظ المرء بتوصيله الى ما كان ذمه هو أو غيره . ومن المعروف أن اللواحي مذكورون فتلفظت الشاعرة في مدحهم وجعلتهم سببا لطربها وأوجبت شكرهم .

(٥٧) فيه سلامة الاختراع ، قالت الشاعرة : « وانني فيما أعلم لم أسبق الى هذا المعنى » (الشرح ص ٢٢٦) .

(٥٨) فيه توسيع (الدمع والسقم) وهو « أن يأتي المتكلم أو الشاعر باسم مشي في حشو المعنى ثم يأتي بعينه بكلمتين مفردتين هما عن ذلك الشئ تكون الأخرى منهما قافية بيته أو سمجة كلامه كأنه تفسر لما نناه » (الشرح ص ٢٢٦) .

٢٥- قالوا : ارعوي قلت : قلبي ما يطاوعني
 ٢٦- قالوا سلوت فقلت الصبر في كلفي
 ٢٧- يا عاذلي أنت معدود فلت تری
 ٢٨- أبرمت عدلا ويخشى أن تجزيه
 ٢٩- أجر الأمور على اذلالها فعسى
 ٣٠- عن دم مثلك تيباني الزهه
 ٣١- الجهل أغواك أم في الطرف منك عمی
 ٣٢- أتعبت نفسك في عدلي ومعدرة
 ٣٣- عدل وعنف وقل ما استطعت لا ترني
 ٣٤- تسومني الصبر عن لي حلا بهم
 ٣٥- لم يا عدول وشاهيد حسنهم فاذا
 ٣٦- ابن ابل عرفن فرع لنا نبا
 ٣٧- وامزج ملامك بالذكرى فان بها
 ٣٨- كرر اعد اطرب بسط ثن غن أجب

قالوا : انشي : قلت : عهدي غير منقسم (٥٩)
 قالوا يثبت فقلت البر في سقمي (٦٠)
 إذا بدا الصبح ما غطى غنى الظلم (٦١)
 لي السلو وما السلوان من شيمي (٦٢)
 ترى بعينيك وجهه النصيح في كلمي (٦٣)
 إذا أنت عدي معدود من النعم (٦٤)
 أم غاب رشداك أم صرّب من اللثم (٦٥)
 مني اليك فسمعي عنك في صمم (٦٦)
 إلا كما شاء وجدي حافظا ذممي (٦٧)
 جميع ما مر من حالات عشقهم (٦٨)
 شاهدته واستطعت اللوم بعد لم (٦٩)
 من السلام وحشيه بوصفهم (٧٠)
 تعللا لعليل الشوق من ألم (٧١)
 فل سل جد ترنم بر من دم (٧٢)

(٥٩) فيه مراجعة (قالوا - قلت) وهي ان يسكني المتكلم
 مراجعة في القول ومحاورة بينه وبين غيره بأوجز عبارة .
 (الشرح ص ٢٢٧) .

(٦٠) فيه القول بالموجب ، وهو ضربان : الاول : أن يقع صفة
 في كلام مدح شيئا يعني به نفسه فثبت تلك الصفة لغيره
 من غير تصريح له بثبوتها له ولا بنفيها عنه كقوله تعالى :
 « لئن رجعنا الى المدينة فيخرجن الاعل منها الاذل والله
 العزة ورسوله وللمؤمنين » فانهم كانوا بالاعل عن فريقهم
 وبالأذل عن فريق المؤمنين ، فاثبت الله تعالى صفة العزة
 لله ورسوله وللمؤمنين من غير تعرض لثبوت الاخراج
 بصفة العزة ولا لنفيها .

والثاني : حمل كلام المتكلم مع تقريره على خلاف مراده
 مما يحتمله بذكر متعلقه كقوله :

قلت نلت اذ اتيت مرارا

فقال نلت كاهلي بإيادي

وبيت الشاعرة من هذا النوع ، قالت : « وقد فتسح
 الله علي بالمقصود من هذا القسم الثاني في بيتي المتقدم
 بشرطه المعتبر عند أهل البديع ، والله أعلم » (الشرح
 ص ٢٢٨) .

(٦١) فيه تهكم بلطف الوعد مكان الوعيد .

(٦٢) فيه مواربة وهي ان يقول المتكلم ما ينكر عليه بسببسه
 وتتوجه عليه المواربة فاذا حصل الاتكار عليه استخسر
 بحذفه وجها من الوجوه التي يمكن التخلص بها من تلك
 المواربة اما بتحريف كلمة أو تصحيفها أو بزيادة أو
 بنقص . قالت الشاعرة : « فان المواربة فيه بالتصحيف
 والتحريف ... وموضع المواربة من بيتي في لفظة
 « ويخشى » فان المراد بالباطن البناء المثانة الفوقية وفتحها

والسين المهمة فانبت بالياء المثانة التحتية وضمها
 والسين المعجمة وتخلصت من المواربة . والمعنى قبل
 المواربة انتقل البيت من صيغة الى أخرى » (الشرح
 ص ٢٢٩) .

(٦٣) فيه ضرب المثل ، وقد وقع ارساله في صدر البيت وهو
 « أجر الأمور على اذلالها » .

(٦٤) فيه تزاوة ، وهي ان ينزه المتكلم كلامه من الفحش في
 الهجاء .

(٦٥) فيه تجاهل المارف ، وهو سؤال المتكلم عما يعلم سؤال
 ما لا يعلم .

(٦٦) فيه الهزل يراد به العجف .

(٦٧) فيه بسط ، وهو بسط الكلام بشرط زيادة في الفائدة .

(٦٨) فيه تورية ، وهي « ان يذكر المتكلم لفظا مفردا له معنيان
 حقيقيان أو حقيقة ومجاز أحدهما قريب ودلالة اللفظ
 عليه ظاهرة والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية فريد
 المتكلم المعنى البعيد ويوري عنه بالمعنى القريب فيتوهم
 السامع أول وهلة انه يريد القريب وليس كذلك »
 (خزنة الادب ص ٢٢٩) والتورية في (ما مر) اذ يحتمل
 المرارة بدليل « حلا بهم » والمعنى أيضا .

(٦٩) فيه تصدير وهو رد العجز على العسر (لم يا عدول -
 بعد لم) .

(٧٠) فيه ما لا يستحيل بالانعكاس ، والشطر الاول من البيت
 يقرأ معكوسا أيضا .

(٧١) فيه تالف اللفظ والمعنى ، وهو « ان تكون الفاظ المعاني
 المطلوبة ليس فيها لفظة غير لائقة بذلك المعنى » (الشرح
 ص ٢٣٦) .

(٧٢) فيه تفويغ ، وهو أن يأتي المتكلم بمسان شتى من المدح
 ————

- ٢٩- أعيد حديث احبائي فهم عرب
 ٣٠- واستوطنوا السمر مني فهو منزلهم
 ٣١- بدأ الصدود بعدي عن جوارهم
 ٣٢- احبه ما قلبي غيرهم ارب
 ٣٣- لزم صدق ولا غم والتزمت به
 ٣٤- حلتوا بقلبي وحلى جود منتهم
 ٣٥- ما بهجة الشمس في الافاق مشرقة
 ٣٦- لا مكتنني العالي من سيادتها
 ٣٧- بفضلهم غمروني من فواضلهم
 ٣٨- والبسوني من است نارهم
 ٣٩- والبسوني ثياب الوصل معلمة
 ٤٠- وخولوني ملكا فيه فزت بهم

- صد عرب الدمع فيهم كل منعجم (٧٢)
 ولا افوه (٧٤) يله يوما لغيرهم (٧٥)
 بعد وصل بعربي من محلهم (٧٦)
 وخيمهم لم يزل يربو من القدم (٧٧)
 فليت السود إلا عن سلوهم (٧٨)
 جيدي وشكر الايادي مسمي وفي (٧٩)
 يوما بابهج من لاله حسنهم (٨٠)
 ان لم اكن لهم من جملة الخدم (٨١)
 بما عجزت به عن حق شكرهم (٨٢)
 من طور حفرهم نورا جلا ظلمي (٨٣)
 بقرهم واقروا في القرى علمي (٨٤)
 فوز المعاد بوافي فيض فضلهم (٨٥)

او القزل او غير ذلك من الاغراض عن كل فن في سجع
 منفصلة عن اختها مع تساوي الجمل في الوزن . (الشرح
 ص ٢٢٧) . وهذا الفن ظاهر في كل لفظة من الفاظ
 البيت .

(٧٢) فيه ادماج ، وهو « ان يدمج المتكلم غرضاً له في جملة
 معنى من المعاني قد نجاه ليومهم السامع انه لم يقصده
 وانما عرض في كلامه لتتيم معنى الذي قصده . (الشرح
 ص ٢٢٨) . وقد ادمجت الشاعر شرح الحال في هوامهم
 في التبريد بهم .

(٧٤) في الاصل : ولم افوه . ويحتمل ان « لم » استفهام
 وان ذكرت الشاعر في الشرح « لا افوه » .

(٧٥) فيه استخدام ، وهو لفظة مشتركة بين معنيين ويراد
 بذلك اللفظ احد المعنيين ثم يصاد عليه ضمير ليراد به
 المعنى الآخر ، او يصاد عليه ضميران ويراد بأحدهما احد
 المعنيين وبالاخر المعنى الآخر . ولفظة « السمر » في البيت
 محتملة القلب والكلام المستودع ، فلمما قالت « فهو
 منزلهم » استخدمت احد معنيي اللفظ وهو دلالة
 بالقرينة على القلب . ولما قالت : « ولا افوه »
 استخدمت المعنى الآخر وهو دلالة بالقرينة على الكلام
 المستودع .

(٧٦) فيه تقابلة (بدا - عاد) ، (الصدود - وصل) ،
 (بعدي - قربي) ، (من - من) ، (جوارهم - محلهم) .

(٧٧) فيه تالف اللفظ والوزن ، وهو ان تكون الافعال والاسماء
 تامة ولم يضطر الشاعر في الوزن الى نقصها او زيادتها .
 (الشرح ص ٢٤٤) .

(٧٨) فيه تالف المعنى والوزن وهو « ان تأتي المعاني في الشعر
 صحيحة لا يضطر الشاعر في الوزن الى قلبها من وجهها »
 (خزنة الادب ص ٤٢٨) .

(٧٩) فيه ابداع ، وهو ان يأتي الشاعر في البيت الواحد من

الشعر او الفريضة الواحدة من النثر عدة محروپ من
 التبع ومتى لم يكن ذلك فليس بابداع . (الشرح ص
 ٢٤٦) . وقد جهت الشاعر بين الجنس المطلق
 (حلوا - حلى) و (الجود - الجيد) و (السمع - الفم) ،
 والتورية في (وحلى) وحسن البيان ، والسهولة ،
 والانسجام ، وتالف اللفظ والوزن ، وتالف الوزن
 والمعنى ، والمناسبة ، والبسط .

(٨٠) فيه تفریع وهو « ان يصدر الشاعر او المتكلم كلامه باسم
 متفي ب « ما » خاصة ثم يصف ذلك الاسم النفسي يا حسن
 اوصافه المناسبة للمقام ، اما في الحسن واما في القبح ،
 ثم يجعله أصلاً يفرع منه جملة من حار ومجروح متعلقة
 به تعلق مدح أو هجاء أو فخر أو نسيب أو غير ذلك ،
 ثم يخبر عن ذلك الاسم ب « أفعل » التفصيل ثم يدخل
 « من » على المفصود بالمدح أو الفم أو غيرها ويعلق
 المجروح ب « أفعل » التفصيل فتحصل المساواة بين
 الاسم المجروح ب « من » وبين الاسم الداخل عليه
 « ما » النافية ، لان حرف النفسي قد نفى الافضل
 فتبقى المساواة » (خزنة الادب ص ٤٤) .

(٨١) فيه القسم وجوابه وهو « ان يريد الشاعر الخلف على
 شيء فيأتي في الخلف بما يكون مدحاً او بما يكسوه
 فخراً ، او يكون هجاء لغيره او وعياداً او جارياً مجزئ
 القزل والفرق » (الشرح ص ٢٤٨) .

(٨٢) فيه حسن البيان ، وهو « الابانة عما في النفس بعبارات
 بلغة بعيدة عن اللبس » (خزنة الادب ص ٤٦) .

(٨٣) فيه توضيح وهو ان يكون أول الكلام دالاً عليه .

(٨٤) فيه مجاز (ثياب الوصل) ، والمجاز هو التعبير عن
 المعنى بغير لفظه الموضوع له .

(٨٥) فيه استطراد ، وهو الخروج من غرض الى آخر على
 شرط ان يرجع الى الكلام الاول .

- ٥١- لهم مسائل بالاحسان قد شملت
٥٢- ولي عوائد منهم بالجميل لها
٥٣- وفا الوفا راق (٨٨) عيش المستهام بهم
٥٤- حثوا بقلبي فيا قلبي تهن بهم
٥٥- قد طال شوقي وقلبي منزل لهم
٥٦- قلت شعري هل حالي بمنظم
٥٧- نعم نعم حدتني وهي سادقة
٥٨- عن جودهم عن ندامهم عن فواضلهم
٥٩- سادوا بجودهم جم وبذلهم
٦٠- يا سعد إن ساعد الاسعاد واجتمعت
٦١- عراج على قاعة الوعساء منعطفاً
٦٢- واقصد مصلى به باب السلام وقف

- وعلمت كرم الاخلاق والشيم (٨٦)
بمنهم اتصالات غير منجم (٨٧)
ولا جفا بعدما جادوا بواصلهم (٨٧)
واقترح ولا تلتفت عنهم لغيرهم (٩٠)
الى الطلول التي تسمو باسمهم (٩١)
قبل الفوات وهل شمل بملتئم (٩٢)
ظنون سرري حديثا غير متهم (٩٢)
عن منهم عن وذاهم نيل برهم (٩٤)
حتم ومورداهم غم لكل ظمي (٩٥)
لك الاماني وحت الحى عن الم (٩٦)
على العقيق ، على الجرساء من اضم (٩٧)
لدى المقام ونبل موطن القدم (٩٨)

(٨٦) فيه التهذيب والتأديب ، وهو وصف بهم كل كلام منقح معور .

(٨٧) فيه انسجام ، وهو ما خلا من التعقيد وكان كانسجام الماء في انحداره .

(٨٨) في الاصل : وقالوا فا .

(٨٩) فيه تشريع ، والتشريع ان يأتي الشاعر بيتته على وزن او من اوزان العروض وقافيتين فاذا اسقط من اجزاء البيت جزء او جزآن صار ذلك البيت من وزن آخر فير الاول . (الشرح ص ٣٦٠ وخزانة الادب ص ١١٩) . وقد اخرجت الشاعرة من البيت قافية اخرى من منهوك الرجز وهو (وفا الوفا فلا جفا) ، وصار باقي البيت من غير الجزئين الاولين (راق عيش المستهام بهم بعد ما جادوا بواصلهم) ، وهذا البيت من العروض الثلاثة المعذوفة المخبونة من : يد .

(٩٠) فيه التفتات ، وهو الانصراف من اسلوب الى آخر ، وبيت الشاعرة فيه انصراف التكلم من الاختيسار الى المذابة .

(٩١) فيه احتراس ، والاحتراس « هو ان يأتي التكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دخل فيفظن له فيما يخلصه من ذلك » (خزانة الادب ص ١٥٨) . قالت الشاعرة : « وقولي في بيتي التقدم وقلبي منزل لهم احتراس من توهم خلو القلب منهم اذا فهم شدة شوقي الى ديارهم فلما قلت : « وقلبي منزل لهم » ازلت التوهم واعلمت ان ذلك الشوق شوق البصر الى رؤية مآهدهم . واما البصرة فهي معمورة بهم لا يحتجبون عنها طرفة عين » (الشرح ص ٣٦٥) .

(٩٢) فيه تالف اللفظ باللفظ (منظم بملتئم) ، وهو « ان يكون في الكلام معنى يصح معه هذا النوع ويأخذ عشرة معان فيختار منها لفظة ينوئها وبين الكلام انكلاف » (خزانة الادب ص ٤٢٨) .

(٩٣) فيه تكرار (نعم نعم) ، والتكرار اعادة اللفظ لتقرير المعنى .

(٩٤) فيه مناسبة ، وهي مناسبة في المعاني ومناسبة في اللفاظ ، والمناسبة هي ان يريد التكلم معنى ثم يتم كلامه بما يناسبه معنى دون لفظ كقول الشاعرة . والمناسبة اللفظية هي الاتيان بكلمات مترتبات . ومن ذلك قوله عليه السلام : « اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة » فقال عليه السلام (لامة) ولم يقل (ملمة) وهي القياس لما كان المناسبة اللفظية التامة وغير التامة لانها في الزنة دون النغمية .

(٩٥) فيه حسن النسق ، وهو « ان يأتي التكلم بالكلمات من النثر والاييات من الشعر متتاليات متلاحمات تلاهما سليما مستحسنا مستهجا وتكون جملة مفردة متساوية متسقة متوالية اذا افرد منها البيت قام بنفسه واستقل معناه بلغظه » (خزانة الادب ص ١١٥) .

(٩٦) فيه ايجاز ، وتقدير كلام الشاعرة : « يا سعد ان ساعدت الافراد بالاسعاد واجتمعت لك جميع الاماني وحت ذلك الحى » فحذفت بعض هذه اللفاظ لدلالة الباقي عليها .

(٩٧) فيه تنميم ، وهو اعتراض كلام في كلام لم يتم معناه ثم يعود التكلم فيه .

قالت الشاعرة : « والتنميم واضح في بيتي المتقدم في قواي » (منعطف) فان البيت صحيح المعنى بدون هذه اللفظة ولكن بهجتها فيه تنميم معنوي فان البيت مشتمل على دلالة سعيد على طريق التمسك بالتصريح على قاعة الوعساء وفي معنى الامر له بالانكلاف زيادة في الدلالة لاتعفى محاسنها وبها صبح النوع في البيت » (الشرح ص ٣٧٢) .

(٩٨) فيه تجريد ، والتجريد « هو ان يتزع من امر ذي صفة الى اخر مثله » (الايضاح ص ٢٦٢ والتلخيص ص ٣٦٨ وشسروح التلخيص ج ٤ ص ٢٤٨) . وقصد جردت الشاعرة من المعنى مقاما ، ومن المقام موطن القدم .

٦٢- فلي فؤاد بذاك الحي مرتهم
 ٦٤- ناشدته الله والأنوار مشرقه
 ٦٥- اتت الكريم وهذا طور حضرتهم
 ٦٦- وشاهد الحسن والاحسان جزؤهم
 ٦٧- ولا يصدق عن بذل الوجوه لهم
 ٦٨- هم المغاليس ما ذاقوا الفرام ولا
 ٦٩- محمد المصطفى ابن الديبع ابو ال
 ٧٠- الوافر العظم ابن الوافر العظم اب
 ٧١- المرتضى المجتبى المخصوص احمد من
 ٧٢- خير النبيين والبرهان متضح
 ٧٣- اسماهم نسباً ، ازكاهم حسباً
 ٧٤- طه المنادي بالقباب العلى شرفاً
 ٧٥- عزت جلالته ، جلت مكانته
 ٧٦- اعظم به من نبي مرسل نزلت

سلا السلو وعانى وجده بهم (٩٩)
 تعلو المعالم من سكانها القدم (١٠٠)
 اقبل ولا تخف الواشين بالكلم (١٠١)
 ولا تدع منك جز غير مقتسم (١٠٢)
 نصيح اللواحي وما صاغوا بنطقهم (١٠٣)
 اموا حمى خير خلق الله كلهم (١٠٤)
 زهراء جده امري فتية الكرم (١٠٥)
 من الوافر العظم ابن الوافر العظم (١٠٦)
 اختاره الله قبل اللوح والقدم (١٠٧)
 عقلاً وتقللاً فلم ترتب ولم نهم (١٠٨)
 اعلاهم قرباً ، من باري النسم (١٠٩)
 وغيره بالاسامي ضمن كتبهم (١١٠)
 عمت هدايته للخلق بالنعيم (١١١)
 في مدحه محكم الآيات من حكم (١١٢)

(٩٩) فيه تمكين (بهم) ، والتمكين « أن يسهل الناصر لسيجته
 فقرة أو النظم لقافية بيته تهيداً تأتي به القافية
 ممكنة في مكانها مستقرة في قرارها غير قلقة ولا نافرة »
 (خزنة الادب ص ٢٢٩) .

(١٠٠) فيه حذف ، والحذف هنا هو حذف حرف من حروف
 الهجاء أو جميع الحروف المعجمة أو جميع الحروف
 المهملة . وقد حذفت الشاعرة في هذا البيت الاحرف
 التي تنطق من تحت .

(١٠١) فيه اقتباس ، وقد اقتبست الشاعرة « اقبل ولا
 تخف » من سورة القصص ، الآية ٢١ .

(١٠٢) فيه نوادر ، والنوادر « أن يأتي الشاعر بمعنى
 مستغرب لقله استعماله لا لانه لم يسمع بمثله . وهذا
 مما اختاره قدامة دون غيره ولكن غالب علماء الديبع
 اختاروا غير رأي قدامة في هذا النوع فانهم قالوا :
 لا يكون المعنى غريباً الا اذا لم يسمع بمثله » (خزنة
 الادب ص ٢٢٣) .

(١٠٣) فيه كناية ، والكناية آيات معنى من المعاني بغير لفظه
 الموضوع له في اللغة ولكن يأتي الى معنى هو رده في
 الوجود فيومي اليه ويجعله دليلاً عليه . وقد كتبت
 الشاعرة عن اقرار اللواحي بزعمهم النصيح بالصياغة .

(١٠٤) فيه مظهر ، أي حسن التخلص ، وهو الانتقال من
 المعنى الاول الى الثاني انتقالاً فيه ارتباط وخروج حسن .

(١٠٥) فيه اطراد ، والاطراد هو الاتيان باسم المدح ولقبه
 وكنيته وصفته اللانفلة له واسم من أمكن من أبيه وجده
 ليزداد المدح ترفيلاً . (الشرح ص ٢٨٢) ، وذلك
 واضح في بيت الشاعرة .

(١٠٦) فيه تكرار ، وهذا البيت مرتبط بالسابق وقد جاءت

به الشاعرة تقريراً له ، بما يجب من التسوية يذكر
 آياته من النبيين .

(١٠٧) فيه تكميل ، والتكميل « أن يأتي التكلم أو الشاعر
 بمعنى من مدح أو غيره من فنون الكلم واغراضه ثم يرى
 مدحه بالافتصار على ذلك المعنى فقط غير كامل كمن أراد
 مدح انسان بشجاعة مثلاً ثم رأى ان الافتصار عليها دون
 مدحه بالكرم غير كامل او بالباس دون العظم » (الشرح
 ص ٢٨٢) .

(١٠٨) فيه ترتيب ، والترتيب « أن يجمع الشاعر الى اوصاف
 شتى في موضوع واحد أو في بيت وما بعده على الترتيب
 ويكون ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل النظم
 فيها وحسناً زائداً عما يوجد علمه في الذهن أو في العيان »
 (خزنة الادب ص ٢٦٧) . والترتيب في البيت هو في
 ذكر العقل والنقل ولا ثالث لهما في العجوة .

(١٠٩) فيه تسميط ، والتسميط « أن يجعل الشاعر كل
 بيت بسمة أربعة أقسام ثلاثة منها على سجع واحد
 بخلاف قافية البيت » (خزنة الادب ص ٢٢٤) .
 والتسميط في بيت الشاعرة : « اسماهم نسباً » -
 « ازكاهم حسباً » - « اعلاهم قرباً » .

(١١٠) فيه سهولة ، حيث لا تكلف ولا تعقيد ولا تعسف في
 السبك .

(١١١) فيه مماثلة ، وقد تماثلت اللفاظ البيت في الزنة دون
 التقفية كما في قولها : « عزت جلالته » - « جلت
 مكانته » - « عمت هدايته » .

(١١٢) فيه اعتراض ، ولو سقطت كلمة « مرسل » لبقى
 البيت على ترتيبه ولكن مجيئها فيه لافادة التوكيد
 وتقرير المعنى .

٧٧- ينهي مفضلها عن عز مرتبة
٧٨- تبارك الله من أوحى إليه بما
٧٩- برتبة القاب ، بالأدنى ، بحفظوته ،
٨٠- دنا ونال فلا ثان يشاركة
٨١- أتى وكان نبيا عند خالقه
٨٢- ذو الجاه حيث يضم الخلق محشرهم
٨٣- ذو المجد حيث أهيل المجد قاطبة
٨٤- ذو المعجزات التي منها الكتاب فيا
٨٥- يتلى ويحطو ولا يبلى وليس له
٨٦- قل للذي ينتهي عما يحاوله
٨٧- كم اعقت راحة باللمس راحتته
٨٨- والشران أطاعاه فتلك بدت

من قاب قوسين لم تدرك ولم ترم (١١٣)
أوحى وخصمه بالمتنهي العظيم (١١٤)
برؤية الله . بالانسان بالكلم (١١٥)
فيما حواد من التخصيص والكرم (١١٦)
قدما وادم طينا بعد لم يقم (١١٧)
ولا يرى غيره في الكشف للضم (١١٨)
تسير تحت لواء يوم حشرهم (١١٩)
بشرى لقتبس منه بكل جم (١٢٠)
مبدل وهو حبل الله فاعتصم (١٢١)
من حصر معجز طه الظاهر الشيم (١٢٢)
وكم متحا محتلة ريق له بقم (١٢٣)
بعد الافول وهذا شق في الظلم (١٢٤)

(١١٣) فيه ابداع ، وقد اودعت الشاعرة الشطرة الثانية من صيغة البوصيري تيمنا بابقاء آثاره . (الشرح ص ٢٩٠)

(١١٤) فيه إشارة باللفظ القليل الى المعنى الكثير ، أو هو اللمحة الدالة .

(١١٥) فيه تفسير ، والتفسير « أن يأتي التكلم أو الشاعر في بيت بمعنى لا يستقل الفهم بمعرفة فحواء دون تفسيره أما في البيت الآخر أو في بقية البيت أن كان الكلام يحتاج الى التفسير في أوله والتفسير يأتي بعد الشرط وما هو في معناه والجار والمجرور وبسبب الابتداء الذي يكون تفسيره خبره بشرط أن يكون المفسر معجلا والمفسر مفصلا » (خزنة الادب ص ٤٠٨) . وصحة التفسير في البيت تظهر في أن الترتيب في عجزه والمفسر في صدره وكل قسم مستقل بنفسه .

(١١٦) فيه توسيع ، والتوسيع أن يكون معنى أول الكلام دالا على آخره .

(١١٧) فيه عنوان ، والعنوان « أن يأخذ التكلم في غرض له من وصف أو فخر أو مدح أو ذم أو تناب أو غير ذلك ثم يأتي لتصفه تكمله بالفاظ تكون عنوانا لأخبار متقدمة وقصص مبالغة » (خزنة الادب ص ٢٧٣) . قالت الشاعرة « وعنوان بيتي المتقدم يشير الى اصطفايته صلى الله عليه وسلم . على سائر الانبياء في الأزل بدليل قوله . صلى الله عليه وسلم : « كنت نبيا وادم بين الماء والطين » وفي رواية : « اني عبدالله لغاتم النبيين وان آدم لمجدل في طينة » . فاستعمل البيت على عنوان هذا الخبر الصادق » (الشرح ص ٢٩٥) .

(١١٨) فيه تسهيم ، والتسهيم « أن يتقدم من الكلام ما يدل على ما يتأخر تأرا بالمعنى وتأرا باللفظ » (الشرح ص ٢٩٦) . والسماع للشطر الأول من البيت يعرف تمامه .

(١١٩) فيه حصر الجزئي والخاص بالكلّي وهو أن يأتي التكلم الى نوع فيجمله بالتنظيم له جنسا بعد حصر القسم

الانواع منه والاجناس . (الشرح ص ٢٩٧) ويظهر ذلك في حصرها المجد بالرسول (ص) وسير أهل المجد قاطبة تحت لوائه .

(١٢٠) فيه اكتفاء ، والاكتفاء « أن يأتي الشاعر ببيت من الشعر وقافيته متعلقة بمحذوف فلم يفتقر الى ذكر المحذوف لدلالة باقي لفظ البيت عليه ويكتفى بما هو معلوم في الذهن فيما يقتضي تمام المعنى » (خزنة الادب ص ١٢٦) .

(١٢١) فيه توليد ، وهو أن ينظر الشاعر الى معنى من معاني من تقدمه ويكون محتاجا الى استعماله في بيت من قصيدة فيورده ويولد بينهما معنى آخر . ومعنى بيت الشاعرة مولد من بيت البوصيري :

فلا تعد ولا تحصى عجائبها

ولا تسام على الاكثار بالسام

(١٢٢) فيه تفصيل ، والتفصيل « أن يأتي الشاعر بشرط بيت له متقدم صدرا كان أو عجزا ليفصل به كلامه بعد حسن التصريف في التوطئة الملائمة » . (خزنة الادب ص ٢٢٢) . وقالت الشاعرة : « وعجزه تقدم لي في بيت من قصيدة تبوية » (الشرح ص ٤٠٢) .

(١٢٣) فيه موارد ، والموارد أن يتوارد الشاعران على بيت أو بعض بيت بلفظه أو معناه . وقد قالت الشاعرة : « وقد فتح الله علي بالمقصود من هذا النوع في بيتي المتقدم وقصص الموارد بشهادة الله تعالى اني لما نظمت هذا البيت تذكرت بعد فراغه بيت الشيخ العلامة البوصيري . رحمه الله تعالى . قال :

كم أبرأت وصيا باللي راحته

واطلقت أربا من ريقه اللهم

فهر بيتي وفسد تواردت أنا وهو على هذا المعنى » (الشرح ص ٤٠٤) .

(١٢٤) فيه تقسيم ، والتقسيم استيناء التكلم أقسام المعنى الذي هو آخره فيه ، وقسم استوفت الشاعرة ذلك في بيتها بعد (الشران أطاعاه) : « فتلك بدت بعد الافول » و « هذا شق في الظلم » وبذلك استوفت المعنى .

٨٩- والماء من اصبعيه فاض فيض لدى
٩٠- فريد حسن تسامي عن مماثلته
٩١- بدر الكمال كمال البدر مكتسب
٩٢- اعظم به من نبي سيد سنكر
٩٣- بالخلق مشغل في الخلق مكمّل
٩٤- للبذل مفتنم ، بالبشر متسم
٩٥- مجلد الذكر في الفرقان بالحكم
٩٦- جمال صورته عنوان سيرته
٩٧- واو غدا البحر حيرا والغيا وراقا
٩٨- وذكره كاد لولا سئته سبقت
٩٩- علا عن المثل والتشبيه ممتنع
١٠٠- محمد اسمته نعت لجملة ما
١٠١- علاه كالشمس لا يخفى على بصر
١٠٢- لو كان ثم مثل " قلت طلعت
١٠٣- قالوا هو الفيت قلت الفيت اونة
١٠٤- يعطي العفة امانهم فليست تری

كفيه مردود هذا معدم العدم (١٢٥)
في الخلق والخلق والاحكام والحكم (١٢٦)
من نوره وضياء الشمس فاعتلم (١٢٧)
هادر سراج منير صفوة القدم (١٢٨)
بالبر مقتصم بالبر ملتزم (١٢٩)
يسمو بمبتسم كالبر منتظم (١٣٠)
محمد الامر في التبيان من حكم (١٣١)
هذا بديع ، وهدي اية الاسم (١٣٢)
في حشر اوصافه ضاقت بعضهم (١٣٣)
إذا تكرر يحيى بالي الرسم (١٣٤)
في وصفه وقصور العقل كالعلم (١٣٥)
في الذكر من مدحيه في نون والقلم (١٣٦)
والوجه كالبر يجلو حاله الظلم (١٣٧)
كالبر حاشي تعالى كامل العظم (١٣٨)
يهمي رغيث نداء لا يزال همي (١٣٩)
في حيكه غير ممنوح ومفتنم (١٤٠)

(١٢٥) فيه جمع مع تقسيم ، فقد قسمت الشاعرة بين الماء
وفيض كفيه ، ثم قسمت في بقية البيت .
(١٢٦) فيه جمع ، فقد جمعت بين « الخلق » و « الخلق »
و « الاحكام » و « الحكم » في حكم واحد .
(١٢٧) فيه قلب (بدر الكمال - كمال البدر) .
(١٢٨) فيه تنسيق الصفات ، اذ ذكرت النبي (ص) واعقبت
ذلك بتعديد صفاته « سيبه - سند - هادر - سراج منير -
صفوة القدم » .
(١٢٩) فيه تشطير ، وقد قسمت الشاعرة بيتها شطرين ثم
صرعت كل شطر من الشطرين وجاءت بكل شطر من
بيتها مخالفا للقافية الآخر . (مشغل - مكمّل) -
(مقتصم - ملتزم) .
(١٣٠) فيه سجع (مفتنم - متسم - بمبتسم - منتظم) ،
وقد جاء روي الاسجاع مثل روي القافية ، وهذا من
شروطه في الشعر . (الشرح ص ٤١١) .
(١٣١) فيه ترصيع (محمد الذكر - محمد الامر) - (في
الفرقان بالحكم - في التبيان من حكم) ، وهذا يشسبه
ترصيع المقدم ، وذلك أن يكون في أحد جانبيه من
الحبات مثل ما في الآخر .
(١٣٢) فيه لف ونشر (جمال صورته - هدا بديع) -
(عنوان سيرته - آية الاسم) .
(١٣٣) فيه اغراق في المعنى ، وهو فوق البالغة ودون الغلو .
(١٣٤) فيه غلو ، ولذلك استعملت (كاد) .
(١٣٥) فيه مبالغة ، وقد قالت الشاعرة : « وبالمبالغة فكل

مبالغة في هذا المقام ممكنة غير مستحيلة في معجزات
المندوح - صلى الله عليه وسلم - وعظم قدره » .
(الشرح ص ٤١٥) .
(١٣٦) فيه اتفاق . قالت الشاعرة : « الاتفاق في بيتي
ببركة المندوح - صلى الله عليه وسلم - ظاهر ، فان
اسمه الشريف محمد اسم علم لأن كثرت اخلاقه الحميدة
فحمد مرة بعد مرة فهو محمد ، وقد مدح في (ن) بقوله :
« وانك لعلى خلق عظيم » فطابق اسمه على مدحه .
وظاهر الاتفاق الذي هو النوع في البيت » . (الشرح
ص ٤١٥) .
(١٣٧) فيه جمع مع تفريق .
(١٣٨) فيه تشبيه (كالبر) .
(١٣٩) فيه تفريق ، والتفريق « أن يصف الى شيئين من نوع
فيقع بينهما تباين في مدح أو غيره » . (الشرح ص
٤١٩) ، والتباين في البيت ان الرسول (ص) غيث
والمر غيث ولكن غيث ندى الرسول دائم ، وغيث
المر يتزل نارة ولا يتزل اخرى فهو متقطع أبدا .
(١٤٠) فيه صحة الاقسام . قالت الشاعرة : « وقد فتش
الله علي بالمقصود في هذا البيت بصحة هذا النوع .
فان المندوح هو الذي امتلا من العطاء فلم يبق لسه
حاجة ، والمفتنم هو الذي اعطى ولم يبلغ مبلغ من
امتلا فهو يفتنم منافع العهود حتى يساويه ولا ثالث
لهذين القسمين في حشرة المعطي الاشرف الذي هو
النبي - صلى الله عليه وسلم - فانه لا يكون فيهما
محروم ولا يائس » (الشرح ص ٤٢٠) .

١٠٥- في النور لاح علاه لا نظير له
 ١٠٦- حاز الجمال بما في حسن متصيف
 ١٠٧- وكل معنى بديع ذون رتبة من
 ١٠٨- هو الحبيب من الرحمن رحمته
 ١٠٩- غوث الوري كعبة الاسال ملتزمي
 ١١٠- جرأت حجي له من كل متفندة
 ١١١- بحس الوفاء دعائي بالوفاء الى
 ١١٢- بلغت ما أروم منهم فلم أرم
 ١١٢- صحح عزيمة صدق في محبته
 ١١٢- واقرده بالملاح واستثنى بمدحك من
 ١١٥- البادل والنفس بذل المال من يدهم
 ١١٦- لا يلبون بفضل الله ما وهبوا
 ١١٧- سودا الوقائع حمر البيض في حرب
 ١١٨- كانهم في عجاج النقع حين بدوا
 ١١٦- للجميع فلتوا وما فلتت عزائمهم

سور القرآن قرانا من لدن حكم (١٤١)
 ينظره بعض ما في سيد الامم (١٤٢)
 سما من الخلق عبد الحق في القدم (١٤٢)
 للعالمين بايجاد من العدم (١٤٤)
 في حبه بالتفاني صار من لزمي (١٤٥)
 ولم تزل بالعتما نسقي له قدمي (١٤٦)
 نيل الوفاء وروائي من النعم (١٤٧)
 ضمن جلا غمي بالعزم والهمم (١٤٨)
 ونل مرادك وبلغ كل ما ترم (١٤٩)
 حازوا غل الفضل من فازوا بسبقهم (١٥٠)
 والحافظو الجار حفظ العهد والدمم (١٥١)
 ويسلبوا (١٥٢) ضرر الاملاق والعدم (١٥٢)
 خضر المربع بيض الفيل والشم (١٥٤)
 بدور تم بدت في حنفس الظلم (١٥٥)
 وهي الواضي على استئصال كل عم (١٥٦)

(١٤١) فيه اشتراك (القرآن - قرانا) ، والاشتراك « أن يأتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا أصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي ثم يرده الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكد أن المقصود غير ما توهمه » (خزنة الادب ص ٣٦٥) .

(١٤٢) فيه تلخيص . قالت الشاعرة : « التلخيص في بيتي يشير الى معنى الاثر المشهور من أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أوتي الحسن كله وأوتي يوسف - صلاة الله عليه - شطره والله أعلم » (الشرح ص ٤٢٣) .

(١٤٣) لم تضع الشاعرة له عنوانا في شرحها لانه لا يدخل في باب مستقل من أبواب اليديع عندها .

(١٤٤) فيه المذهب الكلاسي ، وهو أن يورد الشاعر مع الحكم ردا لتكر حجة صحيحة ، فالفني أوجد من العدم قادر على أن يصنع نبيه رحمة للعالمين .

(١٤٥) فيه التزام ، وهو لزوم ما لا يلزم (ملتزمي - لزمي) بعد التزم الشاعرة في القافية حرفين هما الزاي والميم .

(١٤٦) فيه توجيه ، والتوجيه « أن يحتل الكلام وجهين من المعنى احتمالا مطلقا من غير تشييد بمدح أو غيره » (خزنة الادب ص ١٢٥) .

(١٤٧) فيه ترديد ، والترديد « أن يعلق لفظة في البيت بمعنى ثم يرددها فيه بعبارة ويملقها بمعنى آخر » (الشرح ص ٤٢٧) ويتضح ذلك في لفظة (الوفاء) في البيت .

(١٤٨) فيه تجزئة ، وقد جزأت الشاعرة بيتها اجزاء عروضية وسجعتها . والبيت مكسور شطره الاول .

(١٤٩) لم تضع الشاعرة له عنوانا لانه لا يدخل في باب مستقل من أبواب اليديع عندها .

(١٥٠) فيه ايضاح . قالت الشاعرة : « فاني لما قلت « واستثنى بمدحك من حازوا غل الفضل » لم يعلم من هم المصودون بالملاح فلما قلت « من فازوا بسبقهم » زال اللبس واتضح انهم الصحابة - رضي الله عنهم وعنا بمنه وكرمه » (الشرح ص ٤٢٩) .

(١٥١) فيه استتباع « أن يذكر الناظم أو الشاعر معنى مدح أو ذم أو غرض من أغراض الشعر فيستتبع معنى آخر من جنسه يقتضي زيادة في وصف ذلك الفن » (خزنة الادب ص ٤١٧) . وقد قالت الشاعرة : (البادل والنفس) ثم قالت : (والحافظو الجار) .

(١٥٢) كذا في الاصل .

(١٥٣) فيه سلب وإيجاب وهو « أن يأتي المتكلم بكلامه على نفي شيء من جهة وإثباته من جهة أخرى » أو « أن يقصد المدح افراد ممدوحة بصفة لا يشركه فيها غيره فينبغيها في أول كلامه عن جميع الناس ويثبتها لممدوحة بعد ذلك » (خزنة الادب ص ٢٦١) . وقد بنت الشاعرة بيتها على النفي في أوله والاثبات في تكملته .

(١٥٤) فيه تشبييع والتدبييع أن يذكر الناظم أو الشاعر السوان بنفسه الكتابة بها أو التورية بذكرها من وصف أو مدح أو غيرهما . وقد كتبت الشاعرة عن الشدة ب « مسود الوقائع » وعن الحرب والشجاعة في القتال ب « حمر البيض » وعن الرفاهية والكرم ب « خضر المربع » .

(١٥٥) فيه تشبيه شيء بشيئين (كانهم بدور) - (في حنفس الظلم) .

(١٥٦) فيه تنكيث . قالت الشاعرة : « خصصت الاستئصال

- ١٢٠- هم النجوم فما استى مطالعهم
١٢١- لا يمزج انشك منهم غفو معتقد
١٢٢- بالسبق فازوا بتخصيص تقدمهم
١٢٣- لا عيب فيهم سوى أن لا يضام لهم
١٢٤- سادوا المعالي بخير الخلق في ازل
١٢٥- طه الذي إن اخفا ذنبي ولدت به
١٢٦- ولا طمحت الى شيء من الكرام
١٢٧- ما هبت الريح إلا شيمت براق وفا
١٢٨- يا اكرام الراسل سؤالي فيك غير خفي
١٢٩- حبي بحبك ان المرء يحشر مع
١٣٠- مدحت مجتدات والاخلاص ملتزمي

- في افق ملكته البيضاء بهديهم (١٥٧)
ولا بشين التقى باللم واللم (١٥٨)
فيه خليفته الصديق ذو القدم (١٥٩)
وافد ولا يخطوا (١٦٠) بالرفد في العدم (١٦١)
حازوا الاماني باوفى الناس للدم (١٦٢)
آمنت خوفي وتجانى من النقم (١٦٣)
إلا وبتفني فوق الذي ارم (١٦٤)
لي فيه وبل عطا من ديمة النعم (١٦٥)
وانت اكرم مدعو الى الكرم (١٦٦)
احبابه فهناي غير منحهم (١٦٧)
فيه وحسن امتداحي فيك مختمي (١٦٨)

بالفكر لمفهومة وهو محقق دولة الكفر وحسم مواد اصله .
ولو قلت غير هذه اللفظة لسد مسدها ، ولكن في
الاستدراك نكتة ليست في غيره وهي ما ذكرته . وكذا
في قولي « كل عم » فلو قلت « محتم » لسد ، ولكن
كان يفوتني معنى الانطلاق . ههنا مع استعمال البيت
المذكور مع تحرير النوع فيه على المناسبة البديعية
بين الماضي والفلول وحسن الكتابة عن صفة السزائم
الى غير ذلك من الانواع والله اعلم » (الشرح ص
١٢٥) .

(١٥٧) فيه مساواة بين اللفظ والمعنى .

(١٥٨) فيه نفي الشيء بايجابه ، وهو « أن يثبت التكلم
شيئا في ظاهر كلامه وينفي ما هو من سببه مجازا
والمنفي في باطن الكلام حقيقة هو الذي آتته » (خزنة
الادب ص ١٢٢) .

(١٥٩) فيه جمع المؤلف والمختلف ، وهو « أن يريد الشاعر
التسوية بين ممدوحين فيأتي بمعنى مؤلفة في مدحهما
ويربك عند ذلك ترجيح أحدهما على الآخر بزيادة فصل
لا ينقص بها مدح الآخر فيأتي لأجل الترجيح بمعنى
بخالف معنى التسوية » (الشرح ص ١٤١) . وقد
رجحت أبا بكر الصديق (رض) لانه من أول السباقين
الى الاسلام .

(١٦٠) كذا في الاصل و « يخطوا » معطوف على « يضام » .

(١٦١) فيه مدح في معرض اللوم .

(١٦٢) لم تضع الشاعرة له عنوانا ؛ لانه لا يدخل في باب
مستقل من ابواب اليديع عندها .

(١٦٣) فيه ازدواج ، وفسد زاوجت الشاعرة في البيت بين
معنيين في الشرط والجواب (أن اخف ...) -
(آمنت خوفي) .

(١٦٤) فيه نصريح ، وهو استواء آخر جزء في صدر البيت
وأخر جزء في عجزه في الوزن والروي (من الكرم) .
(الذي ارم) .

والبيت جاء بهذه الصورة في يدعية الشاعرة .

(١٦٥) فيه فرائد ، والفرائد أن يأتي النظم أو التائر بلفظة

فصيحة من كلام العرب العراء تنزل من الكلام منزلة
الفرائد من العقد وتدل على فصاحة التكلم بحيث لو
سقطت من الكلام لم يسد غيرها مسدها » (خزنة
الادب ص ٢٧٢) .

والفسريفة في بيت الشاعرة (شمت) كما ذكرت في
شرحها ص ٥٤ .

(١٦٦) فيه براءة المطلب ، وهو « أن يلوح الطالب بالطلب
بالفاظ عذبة متفحة مقترنة بتنظيم الممدوح خالية من
الالفاظ والتعسير » بل يشعر بها في النفس دون
كشفه » (الشرح ص ٥٤) .

وقد ذكرت الشاعرة أن سؤلها في النبي العظيم - صلى
الله عليه وسلم - غير خفي ، وأن طلبها الذي اشارت
اليه جاء بلوحا بالفاظ عذبة مقترنة بتنظيم الرسول
الكريم . ثم ختمت بيتها بسد طلبها بالقول أن محمدا
(ص) اكرم مدعو الى الكرم .

(١٦٧) فيه عقد ، وهو نظم المنشور . ومن شرائط العقد أن
يؤخذ المنشور بجملة لفظة أو بمفرد فيؤيد النظم فيه
وينقص ليُدخسل في وزن الشعر ، ومنى اخذ معنى
المنشور دون لفظة كان ذلك نوعا من انواع السرقات
ولا يسمى عقدا إلا اذا اخذ النظم المنشور بمرته وأن غير
عنه تسميا بطريق من الطرق على أن يعرف اصل الكلام
المأخوذ (خزنة الادب ص ١٥٩) ، والشرح ص ١٥٦) .
قالت الشاعرة : « وبينني عقده ظاهر ، والمقصود فيه
من العقد قول النبي - صلى الله عليه وسلم - :
« يحشر المرء مع من احب » . وفي رواية « المرء مع من
احب » (الشرح ص ١٦١) .

(١٦٨) وفيه حسن الختام ، وهو « أن يكون آخر الكلام الذي
يقف عليه الترميل أو الخطيب أو الشاعر مستقيا
لتبقى لذته في الاسماع » . وقالت الشاعرة : « وبالجملة
فما من هذا النوع لا تدخل تحت دائرة الحصر . وفي
هذا التلويح كفاية في الدلالة على صحة النوع في
بني المتقدم وبالله التوفيق والحمد لله رب العالمين »
(الشرح ١٦٢ ، ١٦٧) .

هذه فصيدة عائشة الباعونية وهي تجري فيها مجرى شعراء البديعيات الذين اتخذوا من مدائحهم للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - وسيلة لإظهار فنون البلاغة . وقد كانت عائشة أقرب إلى ابن حجة الحموي وإن لم تسم الفن البديعي أو تورثي عنه كما فعل ، ولكنها اعتمدت عليه في الشرح كثيرا ونقلت عنه تعريفاته للفتن البلاغية كما استفادت من كتاب « حسن التوسل » للشهاب الحلبي وكتب ابن أبي الأصبع المصري في البلاغة كتحرير التحرير وبديع القرآن . وكانت ترجع إلى كلام عبدالله بن المعتز صاحب كتاب « البديع » وقدامة بن جعفر مؤلف كتاب « نقد الشعر » والقزويني صاحب « التلخيص » و « الإيضاح » . ويتضح أن اعتمادها على شعراء البديعيات في الشرح أكثر ، لاتصال عملها بهم وارتباطها بالفن الذي طرقوه .

لقد كانت بديعية الباعونية من القصائد التي أثرت في البلاغة لأن الشاعرة لم تشر إلى الفن البلاغي وبذلك احتاجت إلى إيضاح وشرح ولولا ذلك لبقيت القصيدة تلى أو تحفظ من غير فهم دقيق . وقد فعل مثل ذلك الشعراء الذين كنوا عن الغرض ووروا أو لم يفعلوا ، ومن هؤلاء ابن حجة الحموي الذي اتخذته الشاعرة أمما لها في فن البديع فقد التزم بتسمية الفن البديعي ولم تلزم به الشاعرة ، بقول في براعة الاستهلال :

لي في ابتداء مدحك يا عرب ذي سلم

براعة تستهل الذم في العلم
فقوله « براعة تستهل » إشارة إلى الفن البديعي . أما الباعونية فقالت :

في حسن مطلع أقماري بدي سلم

أصبحت في زمرة العشاق كالعلم
وفي قولها : « حسن مطلع » إشارة خفية إلى براعة الاستهلال أو حسن المطلع . ولكنها حينما جاءت إلى الجناس المذيل والتام (١٦٩) لم تشر إلى التسمية . وإنما قالت :

أقول والدمع جار جارح مقل

والجار جار بمثل فيه منهم

(١٦٩) سبق شرح الجناس المذيل والجناس التام في هامش رقم (٢٥) من هذا البحث .

وليس في هذا البيت تورية عن الجناس أو أنواعه ، غير أن العارف يعلم أنها ذكرت الجناس المذيل في « جار - جارح » والتام في « الجار - جار » . وقد قال الحموي عن المذيل :

وذيل الهم همل الذم لي فجرى

كلاحق الفيت حيث الأرض في ضم
فقوله « وذيل » إشارة إلى الجناس المذيل و « الهم - همل » شاهد له . وقوله « كلاحق » إشارة إلى الجناس اللاحق و « الفيت - حيث » شاهد له . وقال عن الجناس التام :

يا سعد ما تم لي سعد يطرفني

بقربهم وقليل الحظ لم يلم
فقوله « تم » إشارة إلى الجناس التام و « سعد - سعد » شاهد له .

وسبيل ابن حجة الحموي أقرب إلى المدرك والأذهان لأنه أشار إلى الفن البديعي ، أما عائشة الباعونية فقد جردت بديعيتها من التسمية وبذلك كانت بعيدة المثال لا تدرك إلا بعد التأمل . وكان صفى الدين الحلبي قد فعل ذلك ، والتزم عز الدين الموسلي بالتسمية فجاءت بديعته ثقيلة على خلاف بديعية الحلبي . وقد أشار الحموي إلى ذلك بقوله وهو يذكر الموسلي : « التزم فيها بتسمية النوع البديعي وورث بها من جنس الغزل ليميز بذلك على الشيخ صفى الدين الحلبي - فعمد الله برحمته - لأنه ما التزم في بديعته بحمل هذا العبء الثقيل » (١٧٠) . وتحررت الباعونية من هذا العبء الثقيل غير أنها لم تصل إلى ما وصل إليه الحلبي في بديعته لأنه كان شاعرا كبيرا له القدرة على التعبير والاداء ، وكانت تنظم الشعر بدافع نبيل وحب لرسول الله عظيم ، وفطن بين نظم وشاعر . ولذلك جاءت بديعيتها تشكو الكثير ومن ذلك اتهام الأنواع البديعية فشرحها ترحا موجزا يتفهم الشادي في الأدب ولكن لا يحقق طموح الأديب .

ومهما يكن من أمر فإن لعائشة الباعونية امرا في البلاغة في القرن التاسع وما بعده لأنها كانت حلقة من حلقات علم البديع ، وهي حلقات لم تنقطع إلا في القرن الرابع عشر للهجرة . وكانت سعتما من معالم الدرس البلاغي في عصرها . وراو تهيات لها الأسباب لأبدعت وأجادت ، ويكفي

انها كانت صوتا للمرأة المسلمة المؤمنة ، وفخرا
للأمّة التي انجبت الشهيرات في العلم والفقه
والتصوف والادب ، وليس ذلك بقليل في عصر
قيل عنه انه مظلم ، وزمان كسدت فيه سوق
العلم والادب .



تلك أهم ملامح تأثير المذاهب النبوية في
البلاغة العربية ، وقد تمثل ذلك التأثير في
البيدييات وهي كثيرة تدل على اهتمام عظيم بفنون
البدیع في الفترة المتأخرة ، وإذا كان فيها اسراف
في الصنعة والتفنن في ايجاد انواع بدیعیة دعا
الدارسين الى انتقادها وتصويرها بغير حقيقتها -
فان الجهد المبذول فيها كبير يدل على ما كان
يتمتع به اولئك الشعراء من سبر على النظم
واطلاع على اللغة وذكاء في معالجة الفنون والتورية
عنها ، وهي تمثل اتجاهها جديدا في تأريخ البلاغة
يختلف كل الاختلاف عما عرف من شروح التلخيص
التي سيطرت على الدرس البلاغي بعد القرن
السابع للهجرة ، وتصور حياة الادب في تلك الفترة
التي جنح فيها الشعر الى العناية بصور البدیع .
وكانت تطبق لذلك الادب وما حفل به من فنون
بدیعیة ليج بها الشعراء المواتدون واحصى منها
ابن المعتز ثمانية عشر وترك الباب مفتوحا لمن اراد
التوسع فيها ، وكان البيدييات كانت استجابة
لتلك الدعوة . وتمثل البيدييات - ايضا -
العودة الى البدیع كما عرفه الجاحظ وابن المعتز
وقداسة بن جعفر وغيرهم من البلاغيين الذين
سبقوا تقسيم البلاغة وحصر البدیع في المحسنات
اللفظية والمعنوية .

يضاف الى ذلك ان العصر الذي عاش فيه
اصحاب البيدييات كان يعنى بنظم علوم اللغة
تقريبا لها وضبطا لقواعدها . وقد رأى البيدييون
ان البلاغة ينبغي ان تقيد ليسهل حفظها ويسم
نفعها ، وقاموا بذلك خير قيام مع ما في النظم من
تكلف واسعاف في بعض الاحيان .

ولم تكن البيدييات في مستوى واحد بل
اختلفت بتعدد اصحابها وتباين ثقافتهم ومواهبهم ،
ولعل بدیعیة صفی الدين الحلي اجودها شعرا
واسديتها عاطفة لانه لم يلتزم التورية عن الفن
البدیعی كما التزمه الموصلی والحموي .

والبيدييات بعد ذلك ثلاثة ألوان :

الاول : ليس فيه تسمية للنوع البدیعی
ويمثله الحلي والباعونية .

الثاني : فيه تسمية النوع ويمثله الموصلی
والحموي .

وهذان اللونان مع اختلاف في الاسلوب
يمثلان البلاغة بفنونها الثلاثة ، لان البدیع عند
اصحابهما لا ينحصر فيما عرفه اصحاب الشروح
والتلخيصات وانما يشمل المعاني والبيان والبدیع .

الثالث : حصر البدیع في المحسنات اللفظية
والمعنوية ، ويمثله ابن جابر الاندلسي الذي اتخذ
من مذهب السكاكي والقزويني سبيلا .

وقد ظهر اثر البيدييات في البلاغة واضحا
في :

١ - انها سلكت فنون البلاغة في ابيات شعرية
يسهل حفظها وانتشارها ، لان الشعر ايسر
في الحفظ واكثر دورانا ، ولا سيما اذا كان
في مدح النبي العظيم محمد صلى الله عليه
وسلم . وقد كان العصر الذي ظهر فيه
اصحاب البيدييات عصر زهد وتصوف
وتوجه الى الله لينتقدهم مما هم فيه من
ظلم واستبداد .

٢ - انها لم تفرق بين علوم البلاغة وانما سلكتها
في علم واحد هو البدیع بمعناه الواسع ، اي
انه دعوة للعودة الى ما كانت عليه البلاغة
في عهد كبار البلاغيين كالجاحظ وقداسة
وعبدالقاهر الجرجاني وابن رشيق وابن
سنان وضياء الدين بن الاثير وغيرهم ممن
جعل البلاغة علما واحدا يعبر بها عن
" فضل بعض القائلين على بعض من حيث
نطقوا او تكلموا واخبروا السامعين عن
الاغراض والمقاصد ، وراموا ان يعلموهم ما
في نفوسهم ، ويكشفوا لهم عن ضمائر
قلوبهم " (١٧١) .

٣ - انها دفعت المؤلفين او الشعراء انفسهم الى
شرح البيدييات كما فعل ابن حجة الحموي
وعائشة الباعونية وابن معصوم المدني
وغيرهم . وقد كانت شروحهم من اهم كتب
البلاغة العربية في تلك الفترة ، لانها جمعت
كل ما عرفت البلاغة من فنون قبل القرن

السابع للهجرة وذكرت كثيرا من آراء المتقدمين وتعريفاتهم ، ولأنها أعطت صورة دقيقة للحياة الأدبية في تلك الفترة وحددت الذوق الفني الذي كان الأدباء يلتزمون به .

٤ - أنها دفعت الشراح الى التجديد في الشواهد البلاغية والاستعانة بالشعراء المعاصرين لهم ، وتكاد « خزانة الادب » للحموي تمثل عصره ادق تمثيل ، لان المؤلف ذكر كثيرا من شعر

معاصريه وبذلك حفظ لنا ثروة أدبية ترسم ملامح ذلك العصر . ولم يكن شراح التلخيص كذلك ؛ لانهم لم يخرجوا كثيرا على شواهد التلخيص للقزويني وشواهد البلاغة القديمة ، وبذلك كان اصحاب البديعيات وشراحها اكثر تمثيلا لعصرهم من شراح التلخيص ، ولعل فيما قدموه نقما ، ولعل فيما قدمه هذا البحث فائدة لمن تعنيه الثقافة العربية الاسلامية .

المصادر والمراجع

مصطفى السقا وجماعته . الطبعة الثانية . القاهرة ١٢٧٥هـ - ١٩٥٥م .

- ١٥- شذرات الذهب - ابن العماد الحنبل . القاهرة .
- ١٦- شرح بديعية الباعونية - عائشة الباعونية (مطبوعة على حاشية خزانة الادب - لابن حجة الحموي) .
- ١٧- شروح التلخيص - القاهرة ١٩٢٧م .
- ١٨- شعر صفى الدين الحلي - الدكتور جواد احمد علوش ، بغداد ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .
- ١٩- الصبغ البديعي في اللغة العربية - الدكتور احمد ابراهيم موسى ، القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م .
- ٢٠- طراز الحلة وشفاء الفلة - ابو جعفر الرعيني . مخطوطة مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . رقم (١٢١٢٢) .
- ٢١- فنون بلاغية - الدكتور احمد مطلوب . بيروت ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .
- ٢٢- فوات الوفيات - محمد بن شاذل بن احمد الكندي . تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد . القاهرة ١٩٥١م .
- ٢٣- القزويني وشروح التلخيص - الدكتور احمد مطلوب . بغداد ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- ٢٤- كتاب الصناعين - ابو هلال العسكري . تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .
- ٢٥- المدايح النبوية في الادب العربي - الدكتور زكي مبارك . القاهرة ١٩٦٧م .
- ٢٦- مصطلحات بلاغية الدكتور احمد مطلوب . بغداد ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٢٧- معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة . دمشق ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م .
- ٢٨- مناهج بلاغية - الدكتور احمد مطلوب . بيروت ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٢٩- نفحات الازهار - عبدالقني النابلسي . دمشق ١٣٩٩هـ .

- ١ - الاعلام - خير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية . القاهرة .
- ٢ - اعلام النساء - عمر رضا كحالة . الطبعة الثانية . دمشق ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م .
- ٣ - انوار الربيع في انواع البديع - ابن موصوم علي صدر الدين المدني . تحقيق شاذل هادي شكر . النجف ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
- ٤ - الايضاح - الخطيب القزويني . تحقيق لجنة باشراف محمد محيي الدين عبدالحميد . القاهرة .
- ٥ - بديعيات الاناري - زين الدين شهاب بن محمد القرشي الاناري . تحقيق هلال ناجي . بغداد ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- ٦ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .
- ٧ - البلاغة تطور وتاريخ - الدكتور شوقي سيف . القاهرة ١٩٦٥م .
- ٨ - البيان والتبيين - ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .
- ٩ - التلخيص - الخطيب القزويني . تحقيق عبدالرحمن البرقوقي . الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م .
- ١٠- خزانة الادب وغاية الارب - ابن حجة الحموي . الطبعة الاولى - القاهرة ١٣٠٤هـ .
- ١١- دائرة المعارف الاسلامية - (الطبعة العربية) مادة (بديع) .
- ١٢- دلائل الاعجاز - عبدالقاهر الجرجاني . تحقيق محمد رشيد رضا . القاهرة ١٣٧٢هـ .
- ١٣- ديسوان صفى الدين الحلي - دار مساند - بيروت ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .
- ١٤- السيرة النبوية - ابو محمد عبدالملك بن هشام . تحقيق

حركة التأليف في لغة غريب الحديث

بقلم

فاطمه محمد السراي

كلية التربية - جامعة بغداد

منذ القرن الثاني للهجرة حيث شهد هذا القرن
أولى هذه المحاولات المباركة (١) .

ولغة الغريب من الحديث اشتملت تأليفها
إضافة إلى الحديث الشريف أحاديث الصحابة
والتابعين وبعض القواد والولاة كالحجاج بن يوسف
الثقفي وأمثاله . وقد بحث غير واحد من المؤلفين
مفهوم الغريب من اللغة ، فما كان من الالفاظ
الغامضة وكان قليل الاستعمال لدقة معناه ، وبعده
عن الفهم هو عند الخطابي (٢) - وهو أحد العاملين
في هذا الفن - من الالفاظ الغريبة التي تحتاج إلى
بيان . فقله : « أن الغريب من الكلام (إنما هو
الغامض البعيد من الفهم كالغريب من الناس) (٣) .

ويقال من كلام العرب : ضربت الكلمة
غريبة - إذا غمضت وخفيت معنى . وغرب الرجل
يغرب - غرباً إذا ذهب الرجل وبعده (٤) .

ولم يغفل القواسم من علماء العربية هذا
الغريب بل كانوا سابقين إلى وضع ركائز هذا العلم
فقد أوضحوا معنى القرابة في لغة غريب الحديث .
ويبدو أن الاهتمام بلغة غريب الحديث هي

حركة التأليف في غريب الحديث ولغته تمثل
جانباً مشرقاً من تراثنا الجليل الذي نفل نعتز به
ونعمل من أجل الحفاظ عليه داعين لإبرازه بوجه
ناصح نستشرف منه مستقبلاً أكثر بهاء ورسوخاً
ومساهمة في ركب الحضارة الإنسانية .

وهذه الحركة حلقة من الحلقات العلمية
الجادة المتواكبة التي انداحت عبر قرون عثرة
مضين بلا انقطاع في تسبع هذه اللغة العربية مأخوذة
من منابعها الأصيلة ، وهي آنذاك أخذت تجتاح
الجزيرة إلى الصين والهند شرقاً وإسبانيا غرباً .

وفوق ذلك فقد ربطت بين الدين والعلم
باسمى سبل التفكير العلمي فالدراسة فيها مستقاة
من نصوص الحديث الشريف في غريبه . ولقد
حرص أسلافنا على لغتهم منطلقين من كونها لغة
الدين الحنيف ، المبصرة عن قوميتهم فكانوا
يحفظون كل ما يتصل بها ويوضح النصوص
القرآنية ، فاهتموا بالحديث النبوي الشريف
وتثبتوا من نصوصه وسنده آيماً تثبت ، واجتهدوا
في ذلك واستقصوا ما استطاعوا إلى ذلك من
سبيل .

ولا يخفى على المختص أن العناية بالقرآن
الكريم والحديث الشريف وتدوينهما والشروح التي
جرت حولهما أنبثت عنها علوم العربية ، وما تزال
الدراسات فيها تنطور ويكثر فيها الباحثون من
عرب ومستشرقين . ولقد رافق التأليف في تلك
العلوم العناية والتأليف في تلك العلوم العناية
والتأليف في غريب الحديث ولغته تلك الدراسات

- (١) النهضة لابن الأثير الطبعة الثانية بتحقيق الطناحي
والزاوي ٢/١ مقدمة .
- (٢) انظر كشف القنون : حاجي خليفة طبعة طهران بالافست
الثالثة ١٩٤٧ - ١٣٨٧ هـ ، ١٢/١ .
- (٣) انظر غريب ابن سلام طبعة الهند ، هيسدر آباد ،
١٩٦٤/١٣٨١ ، ٢/١ المقدمة .
- (٤) انظر غريب ابن سلام السابقة ولسان العرب / غريب
طبعة . صادر وبيروت .

من ضمن البداية في الدراسة اللغوية ، فلقد كان للهجات القبائل العربية . واختلاط العرب بفيرهم دافعا ومبررا لظهور التأليف في هذا العلم لان الرقعة الاسلامية اتسعت وضم الاسلام شعوبا شتى انصوت تحت رايته ، وهي شعوب لم تكن سابقا قد عرفت العربية .

ولقد كان النبي (ص) غاث المسلمين ومرجعهم فيما يجدونه صعب الفهم عسرا او مستغلقا ، ثم قام الصحابة من بعده بهذه المهمة ولكن الحاجة الى التدوين كانت ملحة ، والظروف تفرض ما لا بد منه رغم ان هؤلاء لم يالوا جهدا بل كانوا ابرارا متأسين به صلى الله عليه وسلم .

ولقد وجد السلف في القرآن والحديث الشريف ، في الرجوع الى كلام العرب واشعارهم مفيدا فينبههم في البحث عن مادته . في غياب الرسول والصحابة . واستكشاف معانيه (٥) .

وقد كانت سلائق العرب مستقيمة فالفصاحة تغلب على السنتهم ، ولذا فالرجوع الى ما تكلموا به يسعف في بيان المعاني المستغلقة من القرآن والحديث الشريف ، وفي هذا نسوق ما روي عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت ادري ما قوله تعالى : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين » حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول لزوجها : تعال افاتحك ، تعني افاضيك .

وقال ايضا : ما كنت ادري ما فاطس السماوات والارض حتى اتاني اعرابيان يختصمان في شئ فقال احدهما : انا فطرتها يعني ابتدأتها (٦) .

بعد ذلك أصبحت نشائج ذلك البحث والتحقيق علما مستقلا بذاته يعرف بفن (غريب الحديث) . وهذا الفن لا يُعنى بالاسناد ، ومهمته توضيح واجلاء المعاني الغامضة البعيدة المرمى .

قال السيوطي في تدريب الراوي (٧) : (غريب الحديث : هو ما وقع في متن الحديث من لفظة

(٥) انظر غريب ابن سلام ص / د مقدمة .

(٦) انظر البرهان في علوم القرآن لبيد الدين الزركشي ، تحقيق محمد ابو الفتح ط : ١ ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م البابي الحلبي \ القاهرة ، ج ١ ص ٢٧٢ وتفسير القرطبي في كتاب الجامع لاحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية . ٤٤١/١ ورواية اخرى في غير هذه الآية في ٢٧٢/١٩ ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٤٥ ، وانظر تدريب الراوي للسيوطي . ط : ٢ / ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ المدينة المنورة . ١٨٥/٢ .

(٧) ١٨٤/٢ - ١٨٥ ، وانظر : حاجي خليفة ١٢٠٢/٢ .

غامضة بعيدة عن الفهم لقلة استعمالها . فن مهم والخوض فيه صعب . . . وكان السلف يتثبتون فيه أشد تثبت . . .) وقد روي عن احمد بن حنبل انه سئل عن حرف منه فقال : سلوا اصحاب الغريب ، فاني اكره ان اتكلم في قول رسول الله (ص) بالظن ، وسئل الاصمعي عن معنى حديث : « الجار احق بسقيه » فقال : انا لا افسر حديث رسول الله (ص) ، ولكن العرب تزعم ان السقب : اللزيق (٨) .

والباحث في حركة التأليف في هذا الفن يجد حركة دائمة على مر القرون العشر - او تكاد - من المراحل الاسلامية المتقدمة ولقد جمعت فيها ، مادة الغريب ، وشرحت ، ورتبت ، فكانت منها مؤلفات كثيرة ضاع معظمها واندر ، ووصل اليها بعضها الآخر .

وان كان ثمة ما يدعو للدهشة في تلك التصانيف انما هو ضخامتها التي تشير اليها المراجع والفهارس ، وما تظهره الجهود القائمة على تحقيق نسخها الخطية حتى اليوم .

وتلك الضخامة في التأليف تدعونا الى اكبار السلف ايما اكبار لشدة المعاناة والصبر الطويل ، والأتانة في العمل دون كلل او ملل ، ذلك حق لهم علينا يجب ان نشير اليه فالدارس والمؤلف منهم ما ان ينتهي ياتي مؤلف آخر من المعاصرين او من الخلف ، فيبدل عليها ، بما يستحق ان يكون كتابا آخر ، ليقول ما يجدر ان يقال ليسند مادة او يزيدها بيانا ، وقد يسند نقضا او سهوا فانا المؤلف لسبب أو لآخر . وغير هذا مما يقع في المختصرات وهي دليل على بذل الجهود لتيسير التناول والمراجعة أو الحفظ .

ولم يكن البحث في غريب اللغة في الحديث قاصرا فهو لا ينقص في علميته ، ولا يقصر في البحث والدراسة ، ولا تجد فيه تكوصا بحيث تلحف ثغرات ظاهرة تعدلها مأخذ كبرا . وقد انتظمت حركة التأليف في تلك القرون الهجرية ، وبدأت سلسلة تنساب حلقاتها فتصل بعضها الآخر فانارت دروب

(٨) في اللسان قال ابن منظور \ سقب : السقب : القرب . وكذا في ترتيب القاموس المحيط الفيروزابادي تحقيق سق طاهر الزاوي ١٩٥٩ \ الطبعة الاولى . مطبعة الرسالة . فائدة : (وقد يكون الغريب من الحديث غريبا في اسنادا وذلك اذا انفرد به راوية ، وهو الميزر ايضا . وقصد يكون غريبا في اسناده ومنه انظر كتاب \ معرفة علوم الحديث ص / ٢٢٢ .

الباحثين المعاصرين على الرغم من ضياع واندثار كثير منها .

واني لأجد جديراً بالذكر أن التأليف في غريب الحديث يشكل حلقة من حلقات الدرس اللغوي للغة هذه الأمة المجيدة بذات متواضعة ثم تمت فجمعت مادة الغريب من الأحاديث ، ورصدها وشرحها شرحاً لغوياً ، وذكر دلالاتها وموادها الصرفية ، وبيان المستعمل عند العرب وشاذه ، وذكر اللهجات ، وشواذ القراءات بما يناسب الوارد من المادة ، ومتابعة العلماء بعضهم لبعض (٩) وبيان وجوه الصواب ، والإشارة إلى الأصوب منها ، والاقصص وما نسميه اليوم بالتصحيح والتنقيح والتعليق . كل ذلك يدخل في باب الدرس اللغوي ويستدعيه . وقد كان — آنذاك — مأخوذاً به ، بوصفه منهجاً علمياً لاستكمال البحث والتتبع لاثراء واغناء تلك الاسفار التي لا تفتأ تمدنا برفق منقطع النظر . وأن مساهمة عدد كبير من العاملين في هذا العلم من اللغويين والنحويين بل من روادهم ليؤيد ما نذهب إليه من أن هذه دراسات لغوية ، زد على ذلك أنها رفدت — أي مؤلفات الغريب المسجمات — وتظل كذلك — قديماً وحديثاً .

ولعل ذكر أسماء المؤلفين يبين ما ذكرنا :

من توفي منهم في القرن الثالث وعندهم مؤلفا (٢٢)

أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ ذكره النيسابوري في كتاب معرفة علوم الحديث . وأشار إلى أنه أول من كتب في الحديث .

عبد الرحمن بن الأعلى معاصر أبي عبيد (ولا تعرف له سنة وفاة) . ذكره ابن النديم (١٠) .

النضر بن شميل المتوفى سنة ٢٠٣هـ .

ومن توفي في هذه السنة أيضاً :

الحسن بن محبوب السراة .

ومحمد بن المستنير ، قطرب المتوفى سنة ٢٠٦هـ .

وأبو عمرو الشيباني : اسحاق بن مراد المتوفى سنة (٢١٠هـ) .

(٩) انظر ص ٨ - ١٢ من هذا البحث .

(١٠) فقال : وكان يكنى بأبي عثمان بصري شاعر عالم باللغة وله من الكتب كتاب النحويين ، وكتاب غريب الحديث وترجمته ما جاء في الحديث المأثور عن النبي مفسراً وعلى أثره ما فسره العلماء من السلف . ص : ٧٤ .

أبو زيد الأنصاري ، سعيد بن أوس بن ثابت المتوفى سنة ٢١٥هـ .

والكندي الحمصي : أحمد بن خالد الضرير المتوفى سنة (٢١٤هـ) (١١) .

وعبد الملك بن قريب ، الاسمعي ٢١٦هـ (١٢) . وأبو عبيد القاسم بن سلام ، المتوفى سنة (٢٢٤هـ) .

وإبن الأعرابي ، محمد بن زياد ، المتوفى سنة (٢٣١هـ) . ذكره ابن النديم وهو تلميذ القاسم ابن معن .

وعمر بن أبي عمرو الشيباني . المتوفى في السنة نفسها .

وعلي بن المقيرة الأثرم . المتوفى سنة (٢٣٢هـ) . ذكره ابن النديم .

وأبو مروان عبد الملك بن حبيب المالكي المتوفى سنة (٢٣٨هـ) . ذكره ابن النديم .

وأبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي النحوي المتوفى سنة (٢٤٥هـ) .

وأبو جعفر محمد بن عبدالله بن قادم ، قيل أنه خرج من بيته ولم يرجع سنة (٢٥١هـ) (١٣) . ذكر غرائب الحديث في كتاب له في النحو وهو مختصر كتاب (الكافي) .

وشمير بن حمدويه الهروي ، المتوفى سنة (٢٥٥هـ) .

وثابت بن أبي ثابت ، وراق أبي عبيد القاسم ابن سلام . ذكره حاجي خليفة .

وإبن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم المتوفى (٢٧٦هـ) .

وأبو اسحاق إبراهيم الحري وأبو العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفيان عام (٢٨٥هـ) .

ومحمد بن عبد السلام الخشني المتوفى (٢٨٦هـ) .

وأبو العباس أحمد بن يحيى ، ثعلب ، المتوفى سنة (٢٩١هـ) .

(١١) انظر تهذيب التهذيب : ابن حجر العسقلاني طبعة حيدر آباد \ الهند ، ٢٧١٠ وكشف الظنون طبعة قاسم الرجب بالافست \ بغداد ١٢٠٤ / ١٢٠٤ .

(١٢) انظر ص / ٢٢٢ من كتاب معرفة علوم الحديث ومقدمته الطبعة الثانية *

(١٣) بقية الوعاة ، السيوطي . الطبعة الاولى ، ١٣٢٦ ص : ٥٨ - ٥٩ ، وانظر الفهرست ص / ١٢٥ .

وابن كيسان ، محمد بن احمد بن ابراهيم
(٣٢٠ هـ) (١٤) . هذه السنة ذكرها ياقوت .
ومحمد بن عثمان ، احد اصحاب ابن
كيسان .

ومن الف من الطمء في القرن الرابع هؤلاء :

قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي ، المتوفى
(٣٠٢ هـ) .
وابو محمد القاسم بن محمد الانباري
المتوفى (٣٠٤ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو موسى الحامض ، سليمان بن محمد بن
احمد المتوفى (٣٠٥ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابن دريد ، ابو بكر محمد بن الحسن ،
المتوفى (٣٢١ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو بكر محمد بن القاسم الانباري المتوفى
(٣٢٨ هـ) . ذكره ابن النديم .
وابو الحسين عمر بن محمد القاضي المالكي
المتوفى (٣٢٨ هـ) .
وابن درستويه ابو محمد عبدالله بن جعفر
ذكره ابن النديم في الفهرست .

وابو عمر محمد بن عبدالواحد الزاهد ،
غلام ثعلب المتوفى سنة (٣٤٥ هـ) .
وابو سليمان الخطابي ، حماد بن محمد بن
ابراهيم بن الخطاب البستي الشافعي المتوفى سنة
(٣٨٨ هـ) . ونقل السيوطي (١٥) قول الثعالبي
في التيمة وانه كان يشبه في زمانه ابا عبيد القاسم
ابن سلام . وذكر مصنفه في غريب الحديث .

وفي القرن الخامس الهجري :

ابو عبيد الهروي ، احمد بن محمد . المتوفى
سنة (٤٠١ هـ) صاحب الغريبين (القرآن
والحديث) .

وابو القاسم اسماعيل بن الحسن بن الفازي
البيهقي المتوفى سنة (٤٠٢ هـ) وابو الفتح سليم
ابن ايوب الرازي الشافعي . المتوفى سنة (٤٤٧ هـ)
ذكره حاجي خليفة .

(١٤) ١٧ ، ١٤١ من مجموع طبعة دار المأمون ، وجاء في تاريخ
بغداد ٢٢٥١١ والانباء ٥٩١٣ انه توفي عام (٢٩٩ هـ) .
تنبيه : الاعلام المشار اليهم في ابن النديم ذكروا في ص :
١٢٥ . وما عدا ذلك فقد اشرنا الى الصفحات .

(١٥) البقية : ص : ٢٣٩ .

(١٦) حاجي خليفة ١٢٥/٢ .

واسماعيل بن عبدالغافر ، المتوفى سنة
(٤٤٩ هـ) .

وفي القرن السادس :

ابراهيم بن محمد بن ابراهيم النسوي المتوفى
سنة (٥١٩ هـ) .

وابو الحسن عبدالغافر بن اسماعيل بن
عبدالغافر الفارسي . . (٥٢٩ هـ) .
قال عنه حاجي خليفة (١٦) وكتابه جليل الفائدة
مجلد مرتب على الحروف .

وابو القاسم جارا الله محمود بن عمر بن محمد ،
الرمخشري المتوفى سنة (٥٣٨ هـ) .
والحافظ ابو موسى محمد بن ابي بكر المدني
الاصفهاني سنة (٥٨١ هـ)
(وسيأتي ذكره)

وابو شجاع محمد بن علي بن شعيب بن
الدهان المتوفى (٥٩٠ هـ) .
(سيأتي ذكره في البحث) .

وابن الجوزي ، ابو الفرج عبدالرحمن بن علي ،
المتوفى سنة (٥٩٧ هـ)

وفي القرن السابع :

ابن الاثير المتوفى سنة (٦٠٦ هـ) ممن لا تعرف
لهم وفاة .

فستقة ، ذكره ابن النديم (١٧) . واحمد بن
الحسن الكندي وقد ذكره ابن النديم (١٨) ايضا .
وابو القاسم محمود بن ابي الحسن بن
الحسين النيسابوري الملقب ببيان الحق . ذكره
السيوطي في البقية من تصانيفه (١٩) ، جعل
الفرائد في تفسير الحديث . واورد من شعره
هذين البيتين :

فلا تحقرن خلقا من الناس علمهم
ولي الله العالمين وما تدري

فدور القدر عند الله خاف عن الوري
كما خفيت عن علمهم ليلة القدر

عبد اللطيف البغدادي موفق الدين في كتابه
تفسير غريب الحديث ومعجمه المجرد منه (المجرد
لغة الحديث) (٢٠) .

(١٧) الفهرست ص : ١٢٥ ، باب تسمية الكتب المؤلفة في
غريب الحديث .

(١٨) الفهرست : السابقة .

(١٩) الفهرست : ص / ١٢٦ وكشف الظنون ١٢٥/٢ .

(٢٠) الجزء الاول القديمة بغداد ، مطبعة الشعب .

ابن الحاجب مهدي (مهذب الدين) المتوفى سنة (٦٤٦ هـ) ، قيل أنه يقع في عشرة مجلدات .
صفي الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (٧٢٣ هـ) .

الشيخ علي بن حسام الدين الهندي ، الشهير بالمتقي المتوفى سنة ٩٧٥ هـ .

وعيسى بن محمد الصفوي ، المتوفى سنة (٩٥٣ هـ) .

وجلال الدين السيوطي المتوفى سنة (٩١١ هـ) .

وقد ذكر ابن النديم في الفهرست (٢٢) كثيرا من هؤلاء .

وبملاحظة عامة ان جمهرة العاملين في هذا الفن أوتوا من كل علم بطرف وقد احتوت تراجمهم واخبارهم على أكثر من مؤلف في أكثر من موضوع وقد أولعوا بالحديث ، والتفقه بالشريعة والدين وتظلعوا بها حتى أمثلوا ناصية التصنيف والتأليف في الغريب من الحديث وذكر وجوه الاستعمال في لغاتها ، كل ذلك يحتاج الى طول معاناة واناة ودراية بالحديث والرواية وما يتعلق بهما . فهؤلاء اذن نخبة من جلّة ابناء عصرهم . وهم الى جانب ذلك من المبرزين في علمي النحو واللغة .

ولا بأس ان اعود الآن لاقف عند بعض الشخصيات الفذة واعرض مؤلفاتهم لما أجده داعيا مكمل للبحث في مسيرة التأليف عبر القرون الهجرية الاسلامية مدعمة بدوافع كبيرة الحرص مما أعطى تلك الحركة زخما للتطور والاندفاع قدما .

فالنضر بن شميل جاء ذكره في النحويين البصريين عند الزبيدي (٢٣) في الطبعة السادسة . ومحمد بن المستنير ذكره ابن قاضي شهبة (٢٤) وقال عنه : « صاحب سيبويه وتلميذه اللغوي النحوي » (٢٥) .

(٢١) حاجي خليفة ١٢٠٧/١ ، ولم يذكر اسماء كتبه .

(٢٢) ص / ١٢٥ ، ١٢٦ .

تنبيه :

لقد استفدت ما ذكرت من مقدمة المحققين في الطبعة الثانية لكتاب النهاية وزدت عليها ما لم يذكر .

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ، لأبي بكر الزبيدي تحقيق : محمد أبو الفضل ، مصر . ص / ٥٥ - ٦١ .

(٢٤) طبقات النحاة واللغويين تحقيق : محسن غياض طبعة النجف ١٩٧٢ - ١٩٧٤ بغداد . ص / ٢٢٢ وانظر الزبيدي ص / ٩٩ - ١٠٠ .

(٢٥) ٢٦٥ / ٢ - ٢٧٢ .

وأبو عمرو الشيباني ذكره الزبيدي (٢٦) في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين . وجاء ذكر الاسدي (٢٧) ومعمّر بن المنزّي (٢٨) في الطبقة الرابعة من اللغويين البصريين عند الزبيدي أيضا . والقاسم ابن سلام أورده الزبيدي (٢٩) في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين .

وأبن قتيبة كان من بين من ذكروا في الطبقة السادسة من اللغويين البصريين (٣٠) . كما أورد الزبيدي ذكر محمد بن عبد السلام الخشني في الطبقة الثالثة من النحويين واللغويين الأندلسيين (٣١) .

ومن بين اللغويين الكوفيين ممن ذكرهم الزبيدي - ثعلب ، أحمد بن يحيى (٣٢) في الطبقة الخامسة من النحويين الكوفية .

وأبن كيسان (٣٣) من بين الذين ذكروا في تراجم الزبيدي (من اصحاب ثعلب) في الطبقة السادسة من النحويين الكوفية .

والانباري محمد بن القاسم ذكر من بين اصحاب ثعلب (٣٤) في الطبقة المذكورة .

والزمخشري محمود بن عمر ترجم له القفطي صاحب انباه الرواة على انباه النحاة (٣٥) وقال عنه انه « ممن يضرب به المثل في علم الادب والنحو واللغة .

وأبن الدهان محمد بن علي نحوي لغوي وقال عنه (٣٦) : ان « له يد طويلة في علم النحو » (٣٧) .

ومن جاء بعدهم كانوا على علم ودراية في اللغة والنحو ومؤلفات او الاشارة إليها من قبل المراجع تكفي لان تقنع الباحث ان لهم باعا طويلا في هذا الباب .

وقد عني القدامى من المؤرخين والمترجمين واصحاب الفهارس بتسجيل اسفار الغريب هذا فابن النديم (٢٨) (٣٨٥ هـ) ممن عنوا بالاشارة الى

(٢٦) ص / ١٩٤ - ١٩٥ .

(٢٧) السابق ص / ١٦٧ - ١٧٤ .

(٢٨) ص / ١٧٥ - ١٧٨ من المصنوع السابق .

(٢٩) ص / ١٩٩ - ٢٠٢ .

(٣٠) ص / ١٨٣ .

(٣١) انظر ص / ٢٦٨ .

(٣٢) انظر ص / ٢٠٧ .

(٣٣) انظر ص / ١٥٣ .

(٣٤) انظر ص / ١٥٢ - ١٥٤ .

(٣٥) انظر ٢٦٥ / ٣ .

(٣٦) السابق .

(٣٧) طبقات النحاة ص / ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٣٨) الفهرست : ص : ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ . ط / القاهرة .

أوائل من ألف في هذا الفن . والخطيب البغدادي (٢٩) (١٦٢ هـ) نقل لنا أخبارا كثيرة عنهم ، ويقاسوت (١٦٦ هـ) في معجمه (٢٠) . وابن خلكان (١٦٨١ هـ) . والسيوطي (١١١ هـ) في كتبه . كل هؤلاء وغيرهم (٢٢) تجنّبوا مظنة البحث والتدوين فتركوا لنا تراثا اماننا على دروب البحث وسلك سبل علمية موضوعية بالاستناد اليها .

فمعنصر بن المنسي اتفقت المراجع على أنه أول من سار في درب التأليف وإن مؤلفه يقع في أوراق ممدودات وقد سد حاجته في عصره (٤٣) .

وفي صفة كتاب معاصر أبي عبيدة عبدالرحمن قال ابن درستويه : (ت - ٣٤٧ هـ) : « ذكر فيه الاسانيد وصنفه على ابواب السنن والفقه الا أنه ليس بالكبير » .

ومن كتب الغريب الغريب التي نقيت الاهتمام من الباحثين كتاب (الغريب المصنف) (٤٤) لأبي عمرو الشيباني (٢٠٦ هـ) . اختصره محمد بن علي اللخمي اللغوي المعروف بابن الرضي (بابن المرعي) المتوفى (٦١٦ هـ) وسماه (حلية الاديب) وأبو يحيى محمد ابن رضوان المتوفى سنة (٦٥٧ هـ) وقد اختصره عليه أبو عبيد القاسم بن سلام ورده أبو نعيم أحمد ابن عبدالله الاسفهاني . وعلي بن حمزة البصري (٣٧٥ هـ) وشرحه أبو العباس أحمد بن محمد المريس المتوفى (٤٦٠ هـ) . وشرح يوسف أبو حسن السيراقي ابياته .

إن الوقوف عند أبي عبيد القاسم ابن سلام من أشهر علماء الغريب الذين عرفوا في القرن الثالث الهجري مهم ولقد نقل الخطيب البغدادي هذا الخبر الذي تتضح فيه مكانة المصنف : قال (٤٥) : (أخبرني محمد بن أحمد بن يعقوب أخبرنا محمد بن نعيم . . . يقول سمعت ابراهيم بن أبي طالب يقول : سألت أبا قدامة عن الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق ، وأبي عبيد ، فقال : أما أفهمهم فالشافعي إلا أنه قليل الحديث ، وأما أودعهم فأحمد بن حنبل ، وأما أحفظهم

فإسحاق وأما أعلمهم بلغات العرب فأبو عبيد) (٤٦) . وأثنى ابن الأثير على كتابه فقال : (ما معناه) ليس من كتاب من كتب الغريب في بيان اللفظ وصحة المعنى وجوده الاستنباط وكثرة الفقه مثل كتاب أبي عبيد . وعنه قيل أيضا أنه أحد الذين كانوا للناس في زمانهم من بين أربعة . وكتاب غريب أبي عبيد هذا جمع في أربعين عاما (٤٧) وهو مطبوع يقع في ثلاثة أجزاء في دار الكتب المصرية نسخة خطية منه برقم (٢٠٥١) .

وغريب ابن سلام هذا مطبوع بالهند حققه الدكتور محمد عبدالمعيد (٤٨) ويقع في أربعة أجزاء . ولكنه يفتقر إلى فهرسة للمواد تسهل العود اليها . ومن الكتاب أربعة نسخ خطية ذكرها المحقق في المقدمة .

وقد جاء في فهرس المخطوطات (٤٩) إشارة إلى نسخة خطية منه (الجزء الاول) وأوله : (بعد البسملة : قال أبو عبيد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم : زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها . . الخ) .

وهي بخط معتاد وفي آخر إشارة إلى الانتهاء منها والفراغ من اكمالها في صفر (١١٠٣ هـ) وتقع في ٢٤٠ ورقة ١٤٠ × ٢٠ سم برقم ٢٢٢٢٩ .

وفي هذا الكتاب قال أبو السعادات ابن الأثير (٥٠) : (هو القدوة في هذا الشأن فإنه أفنى فيه عمره وأطاب به ذكره) .

وكتاب الغريب لابن قتيبة صاحب عيون الأخبار الذي ذكر عنه ابن النديم (٥١) : « وكان صادقا فيما يرويّه عالما باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه . . » .

وله كتاب اصلاح غلط أبي عبيد (القاسم ابن سلام) في غريب الحديث . ذكره ابن النديم وحاجي خليفة (٥٢) .

والكتاب بعنوان (غريب الحديث) (٥٣) وهو

- (٤٦) النهاية ٧/١ .
(٤٧) السابق .
(٤٨) هذه هي الطبعة الوحيدة طبعت في حيدرآباد سنة ١٢٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، الهند .
(٤٩) فؤاد سيد في ١٥٢/٢ .
(٥٠) ٦/١ .
(٥١) الفهرست : ١٣٥ .
(٥٢) كشف الظنون : ١٢٠٩/٢ .
(٥٣) الفهرست : ص/١٢١ و ١٣٥ ، تاريخ بغداد ١٧٠/١ .

- (٣٩) في تاريخ بغداد ٤٠٥/١٢ .
(٤٠) ١٥٥/١٩ .
(٤١) البغية ص / ٢٩٥ .
(٤٢) مثل كتاب كشف الظنون في سائر الكتب والفنون لحاجي خليفة ، م ١٠٦/١ ، ١٢٦ ، ١٤٧ .
(٤٣) انظر حاجي خليفة ١٢٠٩/١ والنهاية / مقدمة .
(٤٤) خليفة ، السابق .
(٤٥) تاريخ بغداد ٤٠٥/١٢ .

مطبوع ويقع في ثلاثة أجزاء (٥٤) في الأول منها الدراسة وفي الثاني النص وفي الثالث المضامين . وطبعته مطبعة العاني في بغداد / ١٩٧٧ م . وقد حقق الكتاب بفهارس أيضا .

ونسخ الكتاب المخطوطة كثيرة من بينها نسخة المكتبة الظاهرية وهناك في جامعة الدول العربية (ميكروفيلم) مصورة عن نسخة في المغرب . واخرى في ايران وغير ذلك مما جاء في مقدمة المحقق بهذا الصدد . جاء بمعلومات عن نسخ كثيرة ، واخرى مصورة (٥٥) .

وفي وصفه قال ابن الاثير (٥٦) وهو ينقد كتب الغريب وذكره من بينها قائلا : (ولا ان يكون من جنس كتاب ابن قتيبة من اشياء التفسير وايراد الحجة ، وذكر النظائر وتخليص المعاني) .

وعن كتاب المؤلف ابي اسحاق الحربي المذكور قيل ان الناس هجروه لانه استقصى فيه الاسانيد وأطال ذكر المتون (٥٧) .

وعن كتاب الخشن في القرن الثالث ايضا قيل : انه « نيف على عشرين جزءا في شرح حديث النبي عليه الصلاة والسلام في أحد عشر جزءا » .

ومن مؤلفات القرن الرابع الهجري كتاب ابن حزم السرقسطي وقد وصفه ابن النديم بقوله : انه (حسن مشهور) (٥٨) .

وقد ادرك الخطيب البغدادي وهو اول من ادخل كتب ابن حزم الاندلسي الى الشرق (٥٩) .

وكتاب السرقسطي هذا بعنوان (غريب الحديث) (٦٠) .

ومن مؤلفات القرن الرابع الهجري كتاب (غريب الحديث) للامام العلامة النحوي اللغوي ابي بكر ابن الانباري . روى الصفدي (٦١) : (قال ابو

علي القالي تلميذه : كان يحفظ فيما قيل ثلاث مائة الف بيت شعر شاهد في القرآن . وكان يملئ من حفظه وما املئ من دفتر . . .) وكان اماما في نحو الكوفيين . وقد ذكر المؤرخ المذكور لابن الانباري . عشرين مؤلفا في مواضيع شتى اغلبها في النحو واللغة . عدا كتاب الغريب الذي قيل انه يتألف من خمس واربعين الف ورقة (٦٢) .

ومن تلك المؤلفات التي كان لها صدى بعيدا في هذا العلم غريب الخطابي ابا سليمان الذي عثرنا على اشارات كثيرة في الاخذ عنها والرجوع اليه في مقدمات كتب الغريب ، كابن قتيبة (٦٣) والهروي (٦٤) والزمخشري (٦٥) ، والموفق البغدادي (٦٦) من بعدهم .

وقد اشار المصنف فؤاد سيد (٦٧) وقال : سلك فيه نهج ابي عبيد وابن قتيبة . وقال ايضا : الجزء الثاني : ناقص من الاول والآخر ، اوله بعد اربعة اسطر : وقال ابو سليمان وما . . . يهمل لرفع الاشكال ، وعوام الرواة يتركون الهمز . وينتهي الى الاول حديث عمر . . . الخ) وتحدث عن خط النسخة فقال : (نسخة بخط معتاد قديم بها تقطيع واثر عرق واكل ارضه في ١٦٦ ورقة ومسطرتها ٢١ سطرا ١٦ x ٢١ سم برقم (٢٢٨٢١) . | ٢٢٨٢١ |

وفي بداية القرن الخامس الهجري الف الهروي كتابه المعروف بـ (الغريبين) في القرآن والحديث وهذا المصنف من التأليف التي تيسرت نسخها في القاهرة (٦٨) ، وهو أحد كتابين اعتمد عليهما ابن الاثير في كتاب (النهاية في غريب الحديث) (٦٩) .

(٦٢) وفيات الاعيان لابن خلكان ١ : ٢ : ٢٦٢ - احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .

(٦٣) في غريبه : ١٥٠/١ .

(٦٤) الغريبين ١ ، ٢٢ .

(٦٥) التالقي ١ ، المقدمة .

(٦٦) الجود للغة الحديث ١٠/١ .

(٦٧) فؤاد سيد : فهرست المخطوطات المصرية ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ١٥٢/٢٠ ، وقد اخذ الدكتور عبدالجباري كما تشير مقدمة في تحقيق غريب ابن قتيبة عن نسخة لابي سليمان الخطابي ولم يهدأ اليها . ولا ندري . اهسي المذكورة اعلاه ام غيرها .

(٦٨) دار الكتب المصرية . وجامعة الدول العربية . مخطوطات مكتبتها . ولدينا نسخة مصورة عنها .

(٦٩) والكتاب الشاسي هو كتاب الحافظ المديني واسمعه : (الفيت في غريب القرآن والحديث) الغريبين ١/٢٢ .

(٥٤) تحقيق عبدالله الجبوري . طبعته دار العاني / ١٩٧٧ م ببغداد .

(٥٥) انظر ١/١٠٠ - ١١٠ من مقدمة المحقق في غريب ابن قتيبة .

(٥٦) النهاية ٧/١ .

(٥٧) انظر تاريخ بغداد ١٢/٤١٠\٤١١ .

اما الثلاثة الآخرون فهم : ابن عباس في زمانه والشمسي في زمانه والقياسم بن ميمون في زمانه .

(٥٨) تاريخ بغداد ١٢/٤٠٧ .

(٥٩) انظر جذوة المقتبس ص / ٣١٢ .

(٦٠) انظر النهاية ١/٥١ .

(٦١) الوالي بالوفيات : صلاح الدين الصفدي الطبعة الثانية .

محمد بن عبيدالله - محمد بن محمود ١٢٨١ هـ - ١٩٦١ م ، ٢٢٤٤\٤ الطبعة الثانية . وفي الجزء الرابع من الصفحة نفسها باعشاء س . ديرينغ ، دمشق / ١٩٥٩ .

وقد طبع الجزء الاول من الكتاب طباعة جيدة مخطوطة واضحة وربما يكون الجزء الثاني قد خرج مطبوعا في هذه الايام وهو بتحقيق الاخ الدكتور محمود الطناحي .

وصاحب الفريبيين هذا من تلاميذ الازهري أبي منصور (٣٧٠ هـ) كما انه فرا على أبي سليمان الخطابي المذكور سابقا وكتابه يحتوي على مواد كثيرة من تهذيب الازهري (٧٠) .

واود في هذا الموضع ان انقل للقارئ الكريم قول ابن الاثير واصفا هذا الكتاب : (فلما كان زمن أبي عبيد بن احمد بن محمد الهروي صاحب الامام أبي منصور الازهري اللقوي ، وكان في زمن الخطابي وبعده وفي طبقة صنف كتابه المشهور المسائر في الجمع بين غريب القرآن العزيز والحديث ورتبه مقفى على حروف المعجم على وضع لم يسبق في غريب القرآن والحديث اليه ، فاستخرج الكلمات اللغوية الغريبة في امكانها وأثبتها في حروفها وذكر معانيها ، اذ كان الغرض والمقصد من هذا التصنيف معرفة الكلمة الغريبة لغة وأعرابا ومعنى . لا معرفة متون الاحاديث والآثار وطرق أسانيدھا وأسماء رواھا ، فان ذلك علم مستقل بنفسه مشهور بين اهلہ ثم انه جمع فيه من غريب الحديث ما في كتاب أبي عبيدة وابن قتيبة وغيرهما ممن تقدمه عصره من مصنفى الغريب ، مع ما اضاف اليه مما تبعه من كلمات لم تكن في واحد من الكتب المصنفة قبله ، فجاء كتابه جامعا في الحسن بين الاحاطة والوضع ، فاذا اراد الانسان كلمة غريبة وجدها في حروفها بغير تعب . الا انه جاء الحديث مغرقا في حروف كلماته حيث كان هو المقصود والغرض ، فانتشر بهذا التسهيل والتيسير في البلاد والامصار ، وصار هو العمدة في غريب الحديث والآثار ، وما زال الناس بعده يقتفون هديه ويتبعون اثره . . . الى عهد الامام أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي رحمه ، فصنفت في غريب الحديث ، وسماه « الفائق » . . .)

لقد صادف هذا الاسم مسمى وكشف عن غريب الحديث كل معنى . ورتبه على وضع اختاره مقفى على حروف المعجم ، ولكن في العصور على الحديث كلفة ومشقة ، وان كان دون غيره من الكتب لانه جمع في التقفية بين ايراد الحديث مسرودا جميعه او اكثره او اقله ، ثم شرح ما فيه

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور الطناحي في الفريبيين ١٨/١ و ١٩ .

من غريب ، فيجيب شرح كل كلمة غريبة يشتمل عليها ذلك الحديث في حرف واحد من حروف المعجم ، وتورد الكلمة في غير حرفها ، واذا تطلبها الانسان لعب حتى يجدها . . .)

ولقد شغل هذا الكتاب اهل الزمان فقد اختصره ابو المكارم الوزير علي بن محمد النحوي المتوفى (٥٦١ هـ) وعليه زيادة لمحمد بن علي الفسائي المالقي المعروف بابن عسكر المتوفى (٦٣٦ هـ) سماه المشرح الروي في الزيادة على غريب الهروي . كما صنف الحافظ الاصبھاني المديني المتوفى (٥٨١ هـ) تكملة له ، وله كتاب آخر في هفوات الفريبيين (٧١) .

وقد قلد ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي البغدادي الهروي في كتابه في الحديث مجردا منتزعا عن غريب القرآن وقد وجده ابن الاثير مختصرا من كتاب الهروي وزاد عليه الكلمة الشاذة على حد قوله في النهاية (٧٢) .

وقد بر الزمخشري من الف في هذا القرن في الغريب . وقد اشتهر وعرف الكتاب وانتفع به الناس .

والزمخشري هذا قال عنه الشريف ابن الشجري مهنا اياه بقدمه الى بغداد فلما جالسه قال ممثلا :

واستكثر الاخبار قبل لقائه

فلما التقينا صفر الخبر الخبر (٧٣)

وقد حقق الكتاب مرتين الاولى والثانية الطبعة المصرية ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م بتحقيق الاستاذين محمد ابو الفضل وعلي البجاوي .

وهكذا دابت حركة التأليف في الغريب مستمرة في القرن السابع فصرف فيه كتاب (النهاية في غريب الحديث) المطبوع بطبعتين مصريتين .

وعن ابن الاثير المذكور قال ابن خلكان : « كان فقيها . محدثا اديبا نحويا » (٧٤) وقد ألف هذا الكتاب في وقت تطور وتكامل هذا العلم وقد رتب ابن الاثير الكتاب دون اطالة في الاسانيد وذكر الاحاديث الغريبة اجزاء مفهومة على موادها اللغوية هجائيا ويذكر المواد الغريبة بلغات مختلفة مبوبة في ابوابها

(٧١) انظر حاجي خليفة ١٢٠٩/٢ .

(٧٢) ١٠/١ .

(٧٣) الفائق . ص / هـ / مقدمة .

(٧٤) الشذرات : ابن العماد . مكتبة القدس ١٣٥١ هـ / القاهرة .

بطريقة بحيث يوفر على المراجع مشقة الرجوع الى الاجزاء الاخرى في العود الى النص كاملا على منهج ابن قتيبة والزمخشري لبحث في اجزائه عن المراد وذلك يتطلب جهدا ووقتا . وقد جمع فيه ابن الاثير كل ما فات السابقين في غريب الحديث فقد استقصى كتبهم (٧٥) .

ولقد استفاد ابن الاثير من سابقه بنظر ثاقب بصير . وقد شغل هذا الكتاب من جاء بعد وذيّل عليه الارموي صفى الدين محمود بن ابي بكر الارموي المذكور سابقا .

ثم اختصرت النهاية على يد الشيخ علي بن حسام الدين الهندي وعيسى بن محمد الصفوي . وجلال الدين السيوطي وقد سمي مختصره « الدر الثير » وكان الدر بهامش النهاية ثم افرد السيوطي وسماه : « التذيل والتذييل على نهاية الغريب » . وهو موجود في آخر احدى نسخ النهاية بدار الكتب المصرية برقم (٢٠٩٦ حديث) وهو في سبع ورقات ومن التذيل نسخة ببرلين (١٦٦٠) .

وقد نظمت النهاية شعرا على يد ابي الفداء اسماعيل بن محمد بن بردس البعلبي الحنبلي (٧٨٥ هـ) ومنه نسخة ببرلين (١٦٥٩) باسم « الكفاية في نظم النهاية » .

ومن المؤلفات التي لم تشر اليها المراجع عدا حاجي خليفة (٧٦) في حديثه عن علم غريب الحديث والقرآن ونص : عبارته (. . . وموفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي المتوفى ٦٢٩ هـ) في رد غريب الكندي الحمصي المار الذكر . والشيخ موفق هذا كما ذكر نفسه (٧٧) انه كان قد ألف كتابا ضخما يقع في مجلدات ضخام اسماء « تفسير غريب الحديث » اعتمد فيه على امهات كتب الغريب في الحديث الثلاثة لابي عبيد القاسم والخطابي ابو سليمان وابن قتيبة . ثم جرد عنه الفاظه على ترتيب المعجم وعلى حسب ورودها في الكتاب فكان معجما فردا اسماء المجرد للغة الحديث (٧٨) الذي يقع في (٢٥٠ ورقة) مديلة في حواش بسبب استدراك ما فات المؤلف . وقد قرئت عليه وقد عثرنا على خمس نسخ في دار

(٧٥) انظر النهاية ١/١ مقدمة المؤلف .

(٧٦) كشف الظنون ١٢/٢ .

(٧٧) مقدمة المؤلف والمجرد للغة الحديث : ١/١ .

(٧٨) صدر الجزء الاول منه وقد اكمل العمل في الثاني والثالث . نطمح ان ينشر في اقرب فرصة ليستفيع به الراغبون .

الكتب المصرية ومكتبة السليمانية في تركيا . اكثرها نسخت عن نسخة دار الكتب المصرية المذكورة .

ويبدو لنا ان هذا المعجم هو ثمرة حصاد الجهود اللغوية التي الفت قبل ذلك في مجمل حركة التأليف . التي كان لابد ان تتبلور الى بحث لغوي مستقل عن ذكر متون واسانيد مما يكون في صلب مهمة التأليف في علوم الحديث .

ويقع الكتاب في ثمانية وعشرين بابا مفهرسة على المعجم ا ، ب ، ت ، ث . . الخ يطول بعض ابوابها ويقصر البعض الآخر على حسب ما ورد من كثرة او قلة في اصل ما جرد منه في الكتاب الاصل .

ويبدو هذا الامر طبيعيا في التدارس العلمي ، فلو عدنا الى الوراء لوجدنا مصداق ما نقول فعلى سبيل المثال لا الحصر ان (الهروي) صاحب الغريبين اخذ عن الازهري ابي منصور وصاحب (التهذيب في اللغة) المعجم والحروف لدى المفسرين وعليه اشتغل وبه اتفح وتخرج (٧٩) .

وتأثر الزمخشري بمنهج ابن قتيبة . ومن جاء بعد ابن الاثير تأثر به ايضا .

وفد نهج الخطابي منهج ابي عبيد وابن قتيبة واخذ من كتابيهما وزاد (٨٠) .

وكان الاصمعي عبد الملك بن قريب والرياشي ابو الفضل (ت - ٢٥٧) من شيوخ ابن قتيبة .

وابن الدهان البغدادي النحوي محمد بن سعيد (٥٦٩ هـ) والفرير مكي بن ريان (٦٠٢ هـ) نزيل الموصل ، من شيوخ ابي السعادات ابن الاثير .

وغير ما ذكرنا كثير مما توفرت عليه كتب الغريب ومقدماتها ، ومراجع هذا البحث كافة .

ولعلنا لا نبعد عن القصد والمرام اذا قلنا ان لكتب الغريب هذه الاثر الواضح في الدراسات اللغوية وما ألف من المعجمات ولقد رفدت تلك المؤلفات والمصنفات وما تعلق بها المعجمات بمادة

(٧٩) انظر غريب ابن قتيبة / المقدمة ١/٦٩ . والوفيات ابن خلكان ٩٦/١ .

(٨٠) حاجي خليفة ١٢/٢ .

غنية سرعان ما يكتشفها الباحث المراجع في المتقدم منها والمتاخر ومنها :

- تهذيب الازهري لابي منصور (٢٧٠هـ) .
- ومقاييس اللغة لابن فارس (٣٩٥هـ) .
- ومحكم ابن سيده (٤٥٨هـ) .

لسان العرب لابن منظور (٧١١هـ) فكتساب النهاية لابن الاثير مفرغ فيه كما تبين لنا في انشاء العمل في تحقيقنا لكتاب المعجم للغة الحديث) .

والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي : احمد بن محمد : (٧٧٠هـ) وتاج العروس في شرح جواهر القاموس المرتضى الزبيدي المتوفى (١٢٠٥هـ) ولم تخل مقدمات هذه المعجمات من الاشارة الى كتب الغريب ومؤلفيها لانهم كما نعلم كانوا من العاملين في اللغة ايضا .

وهكذا ظل البحث والتأليف مستمرين من اجل ان يقف هذا العلم في مصاف علوم العربية

الأخرى على مدى عشرة قرون بدا فيها جمعا وبحثا بسيطاً نشأ منسجماً مع حاجات العصر ودواعيه ثم تطور فاستوى يعجب الباحثين الناهلين من العلم بحسب وانا دون تردد في ان يقدموا امر ما يملكون سامعين غير ابهين . بمر السنين في التأليف لخدمة هذه الامة ولغتها المجيدة . واني لاجد في الاشارة اليهم والى مؤلفات في هذا البحث المتواضع بعض الوفاء والتقدير وما هو الا غيظ من فيض من التقدير لهم ولما قدموه من اجل الوطن والامسة والتقدم العلمي .

وان ما يقوم به الباحثون اليوم ، وما تتبناه الجهات المسؤولة لنشر تلك المؤلفات لدفع تلك الحركة ومواكبتها وتطلعيها الى مستقبل علمي يفكر متبصر يحسب للزمن قيمته ليضع الامة في مقامها المطلوب بين الامم في العالم المتحضر فان الجهود الفردية في كل الجهود العلمية لتتخطى مساهمة في الخط العلمي العام لدعم حضارة الامة وبعثها من جديد .

مراجع البحث

شذرات الذهب في اخبار من ذهب : ابن العماد ، مكتبة القدسي ، ١٢٥١هـ .

طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين عبد الوهاب السيكي ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوي ، ط : ١ ، البابي الحلبي / القاهرة .

طبقات النجاة لابن قاضي شهاب : ط : ١ ، مصر ، حققه الدكتور محسن غياض ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، النجف .

طبقات النحويين واللفويين : الزبيدي محمد بن الحسن ، تحقيق محمد ابو الفضل ، دار المعارف مصر .

غريب الحديث : ابن سلام : القاسم تحقيق محمد عبد الحميد خان ١٩٦٧ - ١٢٨٧ / حيدر آباد / الهند .

غريب الحديث : ابن قتيبة ، تحقيق عبدالله الجبوري : مطبعة الماني ببغداد ، ١٢٩٧هـ - ١٩٧٧م \ ط : ١ .

الفريين : الروي : ابو عبيد احمد بن محمد تحقيق محمود الطناحي القاهرة .

الفاقي في غريب الحديث : الزمخشري ، جارالله محمود بن عمر : تحقيق محمد ابو الفضل علي محمد البجاوي ، دار الفكر ، بيروت .

فوات الوفيات : الكشي ، محمد بن شاذلي تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد / القاهرة .

المفهرست لابن السديم : طبعة القاهرة .

الاعلام : الزركلي : خير الدين ط : ٢ .

انباء الرواة على انباه النجاة : السيوطي : جلال الدين علي بن يوسف تحقيق محمد ابو الفضل ١٢٧٤هـ - ١٩٥٥م .

البرهان في علوم القرآن : الزركشي بدر الدين ، تحقيق محمد ابو الفضل ط : ١ ١٢٧١ - ١٩٥٧ ، البابي الحلبي ، مصر .

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - السيوطي ١٢٢٦ الطبعة الاولى / القاهرة .

تاريخ بغداد او مدينة السلام : احمد بن علي البغدادي ابن الخطيب - القاهرة ، الخانجي ١٢٤٩ - ١٩٣١ .

ترتيب القاموس المحيط - الاستاذ طاهر احمد الراوي - الطبعة الاولى ، ١٩٥٩ . مطبعة الرسالة : القاهرة .

تدريب الراوي شرح تقريب النواوي - جلال الدين السيوطي . ١٩٥٩ - ١٩٦٦ .

تهذيب التهذيب : ابن حجر السقلاني ، ط : ١ \ النظامية في الهند ، ١٢٢٧هـ .

الجامع لاحكام القرآن : لابي عبدالله محمد بن احمد الانصاري القزويني ، دار الكتب المصرية ١٢٥٤هـ - ١٩٢٥م .

جفوة المتنبي في ذكر وفاة الاندلس : ابو عبدالله الحميدي محمد بن تاروت الطنجي القاهرة .

١٢٧٢هـ - ١٩٥٢م .

معرفة علوم الحديث : محمد بن عبدالله النيسابوري ،
طهران ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

النهاية في غريب الحديث : ابن الاثير : محمد الدين ابو
السعادات محمد الجوزي ، تحقيق الرازي
والطناسي / ط : ٢ ، البابي الحلبي .

هدية العارفين في اسماء المؤلفين وآثار المصنفين : لاسماعيل
البغدادي ، طبعة استانبول بالوقت (١٩٥١)
ط : ٢ .

الوافي بالوفيات : الصفدي ، صلاح الدين . تحقيق محمد بن
عبدالله - محمد بن محمود باعثناء : هلموث
ريتر ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م . طبعة ١٩٥٩ أيضا .

وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان : ابن خلكان ، احمد بن
محمد . تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ،
لبنان .

فهرست المخطوطات المصرية : فؤاد سيد / دار الكتب /
١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .

كتاب الكتاب : لابن درستويه ، تحقيق ابراهيم السامرائي
وعبدالحسين الفتلي ، دار الكتب الثقافية ، الكويت
١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

كشف القلوب عن اسماء الكتب والفنون : تصحيح وطبع محمد
شرف الدين - طهران ١٣٤٧ - ١٣٧٨ هـ بالوقت
مكتبة الرجبي ، بغداد .

لسان العرب : ابن منظور ، جمال الدين - طبعة دار صادر
ودار بيروت ١٩٥٦ م ، ١٣٧٥ هـ .

الجرد للغة الحديث : عبداللطيف البغدادي ، تحقيق فاطمة
حمزة الراضي ، ط الشعب - بغداد - الاولى
١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

معجم الادباء : الحموي ، ياقوت - مطبعة دار المآثر ، القاهرة
/ عيسى البابي الحلبي .



دراسة في القضاء والدفاع في الإسلام

الخصائص الأساسية للقضاء

في العصور والبلاد الإسلامية

بقلم الدكتور

صلاح الدين الناهي

الأستاذ المتمرس بجامعة بغداد
ورئيس شرف جمعية القانون المقارن
المسراقية

الفصل الأول

١ - كلمة تمهيدية :

اطلعت في العدد الأول من المجلد الثامن من مجلة المورد الفراء على مقالة « تراث المسلمين القضائي » للدكتور بدري محمد فهد ، من كلية الآداب بجامعة بغداد ، فحملتني قرأتها على الكتابة تعقيباً وتمهيداً ، فقد صادفت مني ميلاً قديماً للكتابة في موضوع القضاء في الإسلام .

ومقالة الأستاذ فهد - لعمر الحق - منهجية جديرة بالتنويه والتعقيب ، فقد مهد كاتبها سبيل البحث لكل من سيجسّم في التعقيب ، أو يدلي بدلوه في دراسة القضاء والتنظيم القضائي في الإسلام ، وما أجدر هذا الموضوع بالتتبع والبحث والتمحيص والوزنة ومساهمة الحقوقيين والمؤرخين في دراسته مجتمعين ومنفردين نظراً لاختلاف وجوه النظر إليه وفيه ، ولدلالته على نمط العدل الإسلامي في التطبيق ونظراً لأهمية المقالة المذكورة واستشارتها الهيم ، ودعوتها للتعقيب ، فقد عن لي أن أراجع ما ورد في بعض كتبي ومقالاتي ومحاضراتي متفرقا في صدد خصائص القضاء والتنظيم القضائي في العصور الإسلامية ، وأن أضيف إلى ذلك أشياء أخرى لاتعدو في مقالتني هذه تلك الخصائص الأساسية العامة للقضاء المذكور ، وأن انسق ذلك تنسيقاً يجعل من هذا التعقيب والتصوير الجامع تمهيداً آخر متواضعا لا لدراسة القضاء وحده ، ولكن لدراسة صنوه

الموسوم بالافتاء ، لأن القضاء والافتاء توأمان - كما سنرى - ولنسوف اختتم هذه المقالة بكلمة في فلسفة الشرع والقضاء الإسلاميين

فان سنحت الفرصة واتسع صدر « المورد » فان لنا عودة أو أكثر الى هذه الدراسات لتمحيص جوانب أخرى من الافتاء والقضاء والتنظيم القضائي في الإسلام فتناول فيها في مقالات متعددة :

١ - مبدأ تخصيص القضاء وتوزيع العمل القضائي (الاختصاص) بين محكمة القاضي وبين جهات أخرى نشأت في ظل الإسلام على مر العصور في مختلف البلاد الإسلامية كاختصاص الشرطة بالقضاء الجزائي والحسبة بالرقابة على الاخلاق والسلوك (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) والمظالم بالشكوى من اعمال الجور والتعسف .

٢ - مشكلة الرجوع في القضية المقضية أو نقضها والقيود التي ترد على ذلك والجهة المختصة بذلك .

٣ - ادارة القضاء ومبدأ الاستخلاف والنيابة وقضاء القضاة .

٤ - نظام الترافع والنظر في الدعوى منذ الارتفاع للقاص حتى التسجيل وما يتصل بذلك من ضمان حق التقاضي والدفاع .

٥ - الخصائص العامة لنظام الاثبات (البينات) .

٦ - مؤسسة الافتاء في ماضيها منذ عصر الاجتهاد الحر حتى ظهور مشيخة الاسلام . وفي حاضرها منذ القراض الدولة العثمانية حتى يومنا هذا ، وحلة هذه المؤسسة بادره الشؤون الدينية والتعليم الديني للاقلييات المسلمة الممارسة وبحقوق الانسان .

٢ - نقاط الاهتمام :

لقد اثار كاتب المقالة المذكورة بطلا جسيمة بالاهتمام ، فدمى لدراسة القضاء دراسة موازنة (مقارنة) مع القضاء في الحضارات الاخرى . وبدانة فان المقصود بذلك هو الموازنة بين النظام القضائي الاسلامي وبين النظام القضائية الاخرى في الحضارات التي تضاهي الحضارة الاسلامية في درجة التقدم الفكري والثقافي ، سواء تفوقت عليها تكنولوجيا ام لم تفوت ، دون الموازنة مع الحضارات البدائية الاولى ، فان الموازنة اما تجري بين النظم المقارنة في المستوى الحضاري ولا شأن للتكنولوجيا في ذلك فيما لا يتعلق بشؤون التكنولوجيا وعمرانها .

ودمى كاتبنا لدراسة تاريخية واسعة المدى والنطاق لنظام القضاء ومعرفة تفاعل القضاء الاسلامي مع غيره من النظم ، وعلى حد تعبيرة معرفة « مساهمة القضاء الاسلامي من الارث المعطي » .

وتشير هذه الدعوة قضايا متفرعة في مقدمتها سلا النظام القضائي الاسلامي بالنظم القضائية بيزنطية والساسانية والمصرية والعراقية ، التي كانت قائمة في البلاد التي استولى عليها الغاتحون الاولون من المسلمين ، ومع أن بعض الكتاب المعاصرين من العرب والفرنسيين (٢) روجوا للقول بتأثر النظام القضائي الاسلامي بتلك النظم فان هذه الدعوى لا يمكن التسليم بها كما نوهنا مرار ، لعدم ثبوتها تاريخيا بالنسبة لجوهر النظام القضائي في الاسلام والاسس العامة التي تحكمه نشأة وتطورا وفي مقدمتها كون الشرع الاسلامي ناسخا لما قبله (٣) ، والمبادئ التي قام عليها العدل الاسلامي ، وثبوت انتقال الاسلام الى الاقاليم المفتوحة برسالة تشريعية متكاملة ، كان لها اليد العليا على شرائع البلاد المفتوحة واعرافها الفاء ونسخا وتقدما ، ونظام من يستند الى سلطة واسعة في الاجتهاد ومصادر تشريعية مرنة وعادلة ومبادئ واحكام عادلة وعالية تنطلق من مراعاة مصالح المكلفين بالشرع أنفسهم ولا تنشر باشكال جامدة وظانوس قبيحة ، فانما كل ذلك عن الاستعارة من النظم الاجنبية ، سواء في

مضمار القواعد التنظيمية ام في نطاق القواعد الموضوعية .

وبالرغم من تسليم الاستاذ ميه بان للقاضي المسلم سلطة اجتهادية واسعة نظرا لضيق نطاق السلطة التشريعية التي للخليفة في نظره ، اكسون القرآن هو الشرع الالهي ، فقد انطلق في نظره لمنشا النظام القضائي في الاسلام الى التدرع بالنقد الاوربي الذي زعم له السلامة في المنطق (ص ٦٨٨ بند ٨٤٩ في مقدمته) وعلى حد منطق هذا اشار الى الرواية الاسلامية انقذلة بان الرسول والخلفاء لم يكن لهم قضاة ، بأسلوب يصور هذه الرواية تصويرا مسرفا يضفي عليها الجدية وينسى انها ليست بالمسلمة في معتزك مختلف لروايات في هذا الصدد فكيف ساع له التفاضل عن عرض وجهة النظر الاسلامية كاملة ، ليس في منطق النقد الاوربي ان تستعرض مختلف الروايات المتنازعة ، وصحة كل فريق ومسانيد وتعليقاته ، وكيف نجاهل طبيعة التنظيم القضائي في فترة الرسالة وتكون ذلك التنظيم فيها لا يعدر المنطلق وبداية عهد القضاء بالنشوء والتحول الذاتي الداخلي ، لا بالاستناد الى عوامل خارجية ، فقد نسخ الاسلام نظام التحكيم الجاهلي الكهنوتي الغيبي الذي كان يستند في التمرير على اساس من السجع وزعم الاتصال بالغيب ونقل ارادة الالهة ، فلم يسم الاسلام سوى القضاء المبرم على ذلك الطراز من القضاء بالغاء سلطة الكهنة والسجع في هذا الصدد واعلان التحكيم الانزامي يجعل التحاكم للرسول والتسليم بما يقضي فيه بين المتنازعين طواعيه مع جعل الارتياح في ذلك كفرا ومروقا من الايمان ، وسرعان ما تحول التحكيم الانزامي الى ولاية قضائية تامة بالاستناد الى عموم الايات في هذا الصدد والى رسم الرسول لفخاته المعالم الاساسية لمصادر القاعدة الشرعية وقراره الاجتهاد القضائي الجاد والعمل بانظام وبسط احكام الاثبات فهدد السبيل لكل تطور ذاتي لاحق .

ولقد ثبت ان هذا النظام الاصيل الذي يرجع في شكله العام لاعرف العرب قبل الاسلام وفي مبادئه واسسه لسماحة الشرع الاسلامي ثبت لاعراف البلاد المفتوحة التي وجدها في الاقاليم المفتوحة غارقة في التقاليد التطبيقية الظالمة المنافية لمبدأ المساواة الاسلامي ، وفي البدائية الطقوسية . فنقاهما من تلك الشوائب وهذبها وخضعها لمبادئ العدالة ، وسهرها في بوتقة الشرع الاسلامي . فلم يسلم القضاء الاسلامي بالاساليب البدائية في الاثبات كالامتحان بالنهر او بالنار او استرقاق المدين بالدين استرقاقا مؤبدا او موقتا ومتعديا الى

زوجته وأولاده أو إخضاع العقود لطقوس دينية
بشكليات قاعدة المني والجذوى . ولكنه أخضع
إل ما صادفه من عرف لمبادئ الشرع الإسلامي
وعدالة قضائه فصاغه صياغة نفت عنه أو شسابه
القديمة وأبرزته في نوب إسلامي خالص من تلك
النوائب . وتطور النظام القضائي بدوره من
بساطته الأولى في ظل نظام التحكيم العربي الجاهلي
لتطور تلقائيا عملا بقانون الضرورات ومراعاة أحوال
التغير المتطرد في مختلف الظروف والأعصار ومبدأ
تخصيص القضاء الذي كان من أقدم المبادئ التي
طبقت في التنظيم القضائي وأدت إلى تنوع
الاختصاص المسمى في المصطلح الإسلامي (بالعمل
القضائي) .

ولقد دعى الأستاذ فهد أيضا إلى دراسة
مصادر القواعد الشرعية (أدلة الأحكام في مصطلح
الإسلايين) لمعرفة ما بذله القضاء من جهد لتطوير
أحكام الشرع وقد حقاقت كتب أصول الفقه بهذه
المباحث كما عالجتها بعض مصنفات القضاء
الإسلامية .

وتمخضت جهود المسلمين من إفساح المجال
للفقهاء المجتهدين في العمل بالرأي والاستحسان
والمصلحة المرسله وأعمال العقل والعدل ، على نحو
لا يدع مجالا لتخلف الشرع عن التركيب مهما طوى
الزمن من ابتعاد أما فلاسفة الشرع الإسلامي فقد
سلموا بالمصالح المعتبرة أساسا للتشريع ونصروا
لدعوى غلق باب الاجتهاد بالتنفيذ ورحبوا بالسياسة
العادلة وشجروا الظالمة .

وجميع هذه النقاط أساسية ومهمة وحديثة
بالعناية والدرس فيجدر بنا أن نقول فيها ما يناسب
المقام ونبدأ بقضية الموازنة .

٢ - الموازنة منهج في البحث :

فاما الموازنة بين الشرائع والنظم بدراسة
نسبت في الغرب الاوربي منذ أكثر من قرن حتى عرانت
يعلم القانون الموازن وبالموازنة بين الشرائع . فهي
منهج في البحث موضوعه الشرائع والنظم القانونية
الحاضرة .

ومن المعروف أن هذا العلم هو في الدرجة
الأولى مكرس للموازنة بين الشرائع والنظم القانونية ،
وأنه منهج استعراني ولذا فإنه كما يتسع لاستعرانس
النظم القائمة يتسع أيضا لدراسة تاريخ النظم
ولدراسة فلسفة القانون . وأن الغرض منه متنوع
يقتصر طورا على الوصف ويصل طورا حد المفاضلة
بعد بيان الاسداد والمحاسن .

وبن تطبيق هذه الدراسات على القضاء والأشياء
في الإسلام مما يتسع له طم القانون الموازن ، الذي
يسمى الشرائع أنى . وأصل (أنماط) فيجمل الشريعة
الإسلامية نمطا قائما بذاته له استقلاله الذاتي
وتطبيقاته ، إلى جانب ماضيه الفني ومستقبله الملهم ،
ولقد كان للشرع الإسلامي قديما فضل الريادة في
دراسات القانون الموازن فيما ترسمه الفقهاء من بيان
الخلاف بين المذاهب وحملتهم ظاهرة الخلاف محملا
توفيقيا روعيت فيه مصلحة الجماعة وعزيمة المكلف
واحتمالات التقدم والتحول كما يتضح لمن اطلع على
أراء الشمراني في مقدمته للميزان وابن هبيرة في
الإفصاح . كما أن بعض مفكرينا القدماء لم تقتصر
جهودهم على هذه الموازنة الداخلية بل سجلوا قصب
السبق للموازنة بين الشريعة الإسلامية في جملتها
وبين ما عاصرها من أعراف وشرائع كما فعل البيرزني
في موازنته بين الشريعة وبين أعراف الهند في كتابه
الموسوم بتحقيق ما للهند من مقولة وكما فعل
الفيلسوف العامري في موازنته بين الشريعة الإسلامية
وبين شرائع الفرس (١) وتستجلى الدراسة الموازنة
لنظام القضاء الإسلامي من خصائص تفرده بها كنظام
مشاوره - إضافة في مجلس القاضي وخارجه - ذلك
النظام الذي عمل به منذ عهد مبكر . وكان له فضل
كبير في تمكين القضاء من موازنة العمل الاجتهادي
والخلاف . ومن النجم بين النظر وبين العمل ، ولقد
كسبت في عهد الصدد في مقدمة كتابي الموسوم بأحد
القرارات والإجراءات القضائية (س) (١) أنه كان
لقضائنا الإسلامي في عصر الاجتهاد المطلق القسج
المعنى في الاجتهاد وتطويع المبادئ التشريعية التي
نصحتها آيات الأحكام والآداب والسنن ، وغبرى
الفقهاء المجتهدون لأولئك القضاة نقدا ومناظرة (٢) .
فانمرت تلك المباريات والجهود المبردة من الأرواح
ضربا من التعارن الوثيق بين الحق وبين القضاء
ينجلي فيها صنفه أبو يوسف من رسالة في بيان
اختلاف أبي حنيفة الفقيه المقدم في عصره ، وفي كل
العصور من بعده ، وابن أبي ليلى فقيه الكوفة الشهير
في ذلك العصر وقاضيها ، وتستجلى في أقرار الفقهاء
باحضار القضاة الفقهاء في مجلس القضاء .
واستشارتهم فيما يرفع اليهم من الخصومات
والدعوى .

ولربما خطر للاذهان أن مشاوره القضاة
تشبهية بنظام المحكمين المسمى « بالجزورى » في شمل
الانكلي السكسوني ، وهذا وهم ينبغي التنبيه عليه ،
فإن المحكمين في الجزورى ليسوا من الفقهاء وإنما هم
من عامة الناس ، يطلب اليهم القاضي استماع
استجواب المتهم للبت في البراءة أو الإدانة لا في تحديد

حكم القانون ومعرفته فان ذلك موكول للمحكمة وانما تقتصر مهمة الجورى على النطق بالحكم على المنهم ايجابيا او سلبيا ولذا وجب تحليفهم . لان لهم مساهمة في الحكم ولا تقتصر مهمتهم على المشورة وعلى ذلك تجمع معاجم اللغة الانكليزية (٧) .

٤ - عدم تقليد مذهب بعينه في القضاء

ولقد ذكر الاستاذ فهد في مقالته (ص ١١ عمود ٢) ما يفهم منه ان قاعدة عدم الزام الحكومة للقضاة بالسير على مذهب معين كانت قاعدة عامة على مر العصور وأشار في ذلك الى كتابة المرسوم بتاريخ العراق في العصر العباسي الاخير (ص ٢٢٨ منه) والواقع ان الامر لم يكن على هذا النحو من الاطلاق فقد مر استقلال القضاء الاسلامي في الاجتهاد بمرحلتين مرحلة الاجتهاد المطلق ، ومرحلة الالتزام بمذهب معين دون غيره يتوسطهما مرحلة متوسطة بين الاستقلال وبين الاتباع وثمة روايات تاريخية تؤرخ لظهور قاعدة الزام القضاء والافتاء بمذهب معين في بعض الدول الاسلامية كدولة الاندلس الاموية التي انتقلت من مذهب الاوزاعي الى العمل بمذهب مالك انتقالا رسميا بامر الخليفة الاموي هنالك (٨) وعندما اعتنق المأمون الاعتزال رسميا فرضه على قضائه كما هو مشهور .

ولقد قلنا في الجزء الاول من روضة القضاة (ص ٥) ان مزاج العصر العباسي منذ ان استقل في مختلف الاقاليم الاسلامية دول الطوائف والمتغلبين من الامراء والسلاطين من بويهيين وسلاجقة الخ : كان يميل الى ربط كل دولة من دول الطوائف في اطار الخلافة العباسية بمذهب تعتقه الدولة وتعتصب له . فاما الدولة الفاطمية فاستقلالها عن الخلافة العباسية معروف ، فقد كانت المنافسة بين تينك الخلافتين تستند الى منازعة كل منها الاخرى في الشرعية ، والوجود والسلطان .

ولذا فقد كان من الطبيعي ان ترسم الخلافة الفاطمية لنفسها مذهباً وقضاء لاتدين فيهما بما عليه العمل في ظل الدولة العباسية من مذاهب يعمل بها في القضاء ، ومع ان بعض الفقهاء صاغ من القواعد ما يقضى باستقلال القاضي في قضائه وتحرره مما يفرض عليه في عقد توليته من اتباع مذهب بعينه فان بعض المذاهب ألزم مقلسيه بالتقاضي لدى فقهاء مذاهبهم ، والاعراض عن قضاء الدولة ، ويمكن ان يعطى ذلك بتزعزع الثقة بشرعية الدولة التي لا يتوفر فيمن يتولى الولاية

العامية العظمى فيها شروط الامامة التي يشترطها ذلك المذهب (٩) .

وبالرغم من شيوع التقليد المذهبي ورسوخ القضاة لواقع التقليد فقد بقي الفقه يؤكد عنصر الاجتهاد محاولا تحرير القضاة من ريقه التقليد ، ومقاومة السياسة الرامية الى تكريس تقليد مذهب دون غيره في العمل القضائي ، وفي هذا يقول الماوردي ان شرط الامام المولى على المولى في عقد التقليد شرطا عاما بتقليد مذهب بعينه دون غيره « كان هذا الشرط باطلا ، سواء كان موافقا لمذاهب المولى او مخالفا ، لانه قد منعه من الاجتهاد فيما يجب فيه الاجتهاد » (ادب القاضي للماوردي ١ - ١٨٧) .

٥ - مدى ولاية القضاء

لقد كان القضاء الاسلامي حاملا لواء العدالة الاسلامية واللغة العربية في مختلف بقاع الاسلام الى عهود قريبة ، فكانت العربية لغة القضاة والقضاء ، وان ابيح للمتقاضين الاعراب عن مطالبهم ودفعهم بلغاتهم ، وكان القضاء موثلا للعدالة الاسلامية والمدافع عنها ضد الطغاة ، فكانت له صولات في حماية حقوق الانسان والضعفاء والزام الدولة ورجالها بحكم الشرع وكانت ولاية القاضي تشمل الافراد العاديين واكبر رجال الدولة ابتداء من الخليفة ، فكان الخليفة يقاضي على قدم المساواة مع افراد الشعب عند الارتفاع بشكوى عليه ، ولو من حمالين وكانت تقاليد الاسلام تقضي بان يحضر الخليفة مجلس القضاء عند الشكوى عليه حضورا عاديا لا تحفه مراسيم التبجيل والتعظيم (١٠) ونظرا للمثل العليا المنوطة بالقاضي في ادب الاسلام فقد حاسب المؤرخون القضاة حسابا عسيرا فسجلوا عليهم سلوكهم الشخصي والمهني واشادوا بعدالة من عدل وكان صلب العود في الحق ، وشهروا بمن ظلم وارثى ، وقد كان الغالب على مؤسسة القضاء الاسلامي حسن السمعة بين معاصري المسلمين من معتنقي الاديان الاخرى ، ولذا فان الدولة اليهودية التي قامت في بعض ديار الترك في العصر العباسي جعلت المحكمة الاسلامية مرجعا للفصل فيما يشكل على سائر محاكم الملل الاخرى التي قامت في ظل تلك الدولة (١١) .

ان تقدير القضاء الاسلامي بشير قضية استقلاله والضمانات التي كانت تتكفل له بذلك الاستقلال او تقصر عن كفالته ، واوجز ما يقال في هذا الصدد ان ولاية القضاء كانت جزءا من الولاية العظمى (١٢) فكان لولي الامر من خليفة او سلطان ان يقلد القضاة

ويعزلهم ، وأن يقيد عملهم بما يراه من القيود الزمانية والمكانية ، ومن حيث الموضوع ، ومع ذلك فإن مبدأ اجتهاد القاضي كان أكبر ضمانة تتكفل باستقلال القاضي ، فقد كان للقاضي أن يجتهد ولا يتبع مذهب من قلده ، ولم يمر الفقهاء أهمية لاشتراط تقليد مذهب بعينه (١٢) ، وحين خضعت بعض الأقاليم الإسلامية لدول غير مسلمة بعد غزوات المغول شرط الفقه على من يتولى القضاء أن يشترط على مقلده القضاء عدم التدخل في عمله القضائي (١٤) . ومن الضمانات التي كانت تتكفل باستقلال القاضي في عمله تلك الصفات التي لو توفرت لقاض لما أخذته في الحق لومة لائم ، ومع ذلك فإن الضمانة الشخصية على أهميتها ليست من القوة والحياد كالضمانة الموضوعية التي تتجلى في النص على عقوبة التدخل في عمل القاضي وليس ثمة ما يحول بين القاضي وبين تأديب من يتدخل في عمله أو بينه وبين رفع الأمر إلى من قلده القضاء (١٥) وقد كان بعض القضاة - كما أشرنا - يشترطون على من يقلدهم العمل أن يطلق لهم حرية القضاء على حاشية الأمير وبطائنه فكان ذلك الشرط يضمن لهم حرية التصرف في عملهم القضائي وتحقيق مبدأ المساواة على أتم وجه (١٦) .

٦ - مركز القاضي والقضاة

لقد كان القضاء الإسلامي في عصور طويلة يتمتع باختر مركز بعد مركز الخلافة ، ولذا كانت دراسة تاريخه من الأمور المستعنة والجديرة بالبحث ، لأنها قيمته بأن تكشف لنا النقاب عن طبيعة نظام الحكم في الإسلام في جملته ، وعن نوع من الديمقراطية والعدالة حاول الإسلام اناطة تحقيقهما بالقضاء ، وأكد فيهما على العدل والمساواة أمام الشرع ، وعلى سيادة الشرع على المكلفين حكما ومحكومين ، وعلى التزام القضاء الحياد بين المراكز والحقوق مع مراعاة المصالح المعتبرة والعمل بالأصلح والأوفق والأحوط ، كما يستفاد من حكم الأعداء في آخر باب الإجارة من كتاب بدائع الصنائع للكاساني ، دون التزام السلبية أو الاحتناء أمام الإرادة الفردية ، بدعوى سلطان الإرادة ، فسطر بذلك أنبل مرامت إلى تحقيق الثورة الفرنسية من حقوق الإنسان ، قبل أن تولد تلك الثورة وأن تسطر فلسفتها التي انخرقت نحو الفردانية ، خلافا للشرع الإسلامي الذي عرف بميوله الاجتماعية الاشتراكية الموفقة بين حاجات الحياة الفردية في إطار المجتمع والمصلحة العامة ، ولكن الفقه الإسلامي أناط بالقضاة مهمة النضال في سبيل هذه المبادئ وبعض القواعد الموضوعية

الأساسية (١٧) دون رسم معالم إجراءات محددة مضمونة الجوانب ، اللهم باستثناء حق القاضي في تفتيش السجون وإطلاق سراح المسجونين ظلما (١٨) وهو حق بالغ الدلالة في احاطة الدين الإسلامي بحقوق الإنسان بضمانة أساسية تحول دون التعسف في الاتهام (١٩) .

ولقد أشار الأستاذ تيان إلى الصلة الوثقى بين القضاء الإسلامي وبين السلطة التنفيذية وتبعية القضاء للسلطة المذكورة تبعية جعلت منه أداة طبيعة لمصالح هذه السلطة ورغباتها رغم محاولاته الاستقلال عنها ومع ذلك فإن هذا القول لا يصدق في جميع الأحوال ، إذ كان على القضاة أن يكافحوا في سبيل العدل واحقاق الحق والشرع ، وكانت صيغ بعض مناسير تقليدهم القضاء تتضمن تعهد مولاهم القضاء باحترام قضيتهم وخضوع الجميع لها من الأمير وحاشيته إلى أقل الرعية شأنا . وتشدد الفقه في صفات القضاة وأعوانهم ، وحين ضعف القضاء انبط الرجاء بنظام المظالم لردع الطغاة عن الفساد والحيولة دون الاستهانة بأحكام القضاء وحقوق الأفراد ، ولا تعوزنا الأمثلة على ذلك

ومما يتصل بتاريخ النظام القضائي الإسلامي ظهور نظام قاضي القضاة في الدولة العباسية وتحديد مهمته ومنشأه ثم ظهور مثل هذه المؤسسة في عاصمة الفاطميين مع ظهور قاضي الجماعة في أموية الأندلس وحرص دول الطوائف على تحقيق استقلالها القضائي مع حرص بغداد العباسية على سيادة قضائها

٧ - تعقيب وتتمه

ويحسن أن نشير قبل اختتام هذا التعقيب انما للجهد الكبير الذي بذله الأستاذ فهد - إلى الأمور الآتية :

١ - أشار إلى شرح عمر بن عبدالعزيز بن مازة المعروف بحسام الدين الشهيد على أدب القاضي للخصاف (ص ٢٧ ع ١٤) وفاته أن يشير إلى أن هذا الأثر قد حققه الأستاذ محي الدين هلال السرحان وطبعه في أربعة أجزاء في سلسلة مطبوعات وزارة الأوقاف العراقية وبذل في إخراجه جهدا محمودا .

٢ - أشار إلى النسخ المخطوطة لكتاب أدب القاضي للخصاف (ص ٢٦ ع ١٤) وثمة نسخ أخرى أحداها قديمة في مكتبة بروسة (بورصة كما تنطق في التركية الحديثة) .

٣ - أشار إلى الورد البسام في رياض الأحكام للشيخ عبدالعزيز بن الحاج إبراهيم الثميني

(ت ١٢٢٣ هـ) المطبعة التونسية ١٢٤٥ هـ . وهو على مذهب الإباضية .

٤ - الديوان أو ديوان المشايخ تاليف جماعة من مشايخ الإباضية في حربه (٢٠) (٦ أجزاء صفار أو ثلاثة كبار) وهو في المذهب الإباضي طبع منه في مصر طبعا حجبيا كتاب الطهارات فقط .

٥ - نظم الديوان لناظمه الشيخ محمد بن سلمان بن أدريس ، مطبوع .

٦ - المجلة (مجلة الأحكام العدلية) التي شرعت في عصر التنظيمات من طرف الدولة العثمانية ولها عدة شروح أهمها شرح سليم رستم باز وشرح علي حيدر وشرح بالتركية للمرحوم أبو العلا ماردين .

٧ - الجواب الحسن في القول لمن للشيخ القاضي عطاء الله بن يحيى الشهير بنوعى زادة المتخلص بعطائي مخطوطة كتبت بخط المصنف سنة ١٢٧٦ هـ وهي بحوزة الدكتور شوكت عليان .

٨ - ثمة كتب قديمة في القضاء وفي فن كتابة الوثائق لم يشر إليها وحيث أنها قد نشرت حديثا ولم يتسع وقت الباحث الفاضل لها فاني أشير إلى بعض ذلك ولعل معقبين آخرين سيشارون إلى غيرها .

(١) يا قوتة الحكام في مسائل القضاء والأحكام ، تاليف عبد الحفيظ بن الحسن العلوي ، من مطبوعات الخزنة الملكية (السلطانية) في المغرب (٢١) .

(٢) ادب القاضي لمحمد بن عمر السيفري (ت ٩٥٦) (٢٢) .

(٣) جواهر الكلام في الحكم والأحكام لأحمد بن عبد الملك المحتسب (٢٣) .

(٤) الشروط الصغير مذيلا بما عثر عليه من الشروط الكبير للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١ هـ (جزآن) تحقيق روجي أوزجان (رسالة ماجستير ، بغداد من مطبوعات ديوان الأوقاف العراقية (وزارة الأوقاف الآن) .

٩ - في التركية (العثمانية والحديثة) مراجع لبحث تاريخ القضاء في تلك الدولة وعلى الأخص في عصر التنظيمات الذي نشطت فيه تلك الدولة الإصلاح والتشريع الواسع رغبة في التظاهر بمظهر التجديد والأنباء ومن المراجع التي تحسن الإشارة إليها في هذا السدد :

(١) كتاب « تورك حقيقي تاريخي » أي تاريخ الحقوق التركية للاستاذين جوشكون أوج - أوق وأحمد مومجي . ط ١٩٧٦ .

(٢) كتاب « تنظيمات » أصدرته وزارة التربية المالية سنة ١٩٤٠ . استانبول . وقد تضمن بضع مقالات عن عصر التنظيمات .

(٣) تنظيمات ، مؤلفه أنكلها ردت (بالفرنسية) ترجمة أيده دوز . من نشرات جريدة مليت .

(٤) تنظيمات وعدلية تشكيلائي لمصطفى رشيد بلكه - صاي . مقالة في كتاب تنظيمات لوزارة التربية المالية .

(٥) توركية وتنظيمات تاليف أنكلها ردت (بالفرنسية) ترجمة على رشاد (استانبول ١٩١٢) .

ان الإشارة إلى ما كتب في التركية العثمانية والحديثة من أبحاث في القضاء والافتاء ونظام التعليم في المدارس وجامعة السليمانية التي أنشأها السلطان سليمان القانوني (الامجد في مصطلح الأوربيين) وأثر كل ذلك في تخريج العلماء والقضاة والمفتين وتطور مؤسسة قضاء القضاء إلى مؤسسة مشيخة الاسلام (٢٤) ثم في الإصلاح التشريعي ونظام الحكم في عصر التنظيمات يلقي أضواء قوية على فترة طويلة انسلخت فيها الدولة العثمانية عن التنظيم الإداري والقضائي الإسلامي إلى تكلف النظم الإدارية والقضائية الغربية بعد عصور طويلة تلقت فيها الشرع الإسلامي ونظاميه القضائي والافتائي على نحو ما كان متعارفا ومرسوما في الدول والسلطنات الإسلامية التي تقدمتها ، وعلى الأخص دولة سلاجقة الأناضول وأخذ ازدهر النظام القضائي الإسلامي في الدولة العثمانية في بادئ الأمر نظرا لعناية كبار السلاطين العثمانيين بأمر « المدارس » وتعهدتها بالتوجيه والدعم والإشراف والرقابة بغية تمكينها من تخريج من تسمى بهم حاجة الدولة للعمل في القضاء والافتاء والمشورة . فلما تزعزعت برامج الدراسة والتدريس وانحط مستوى تلك المدارس ، انحط القضاء والافتاء في تلك الدولة التي كانت في عصرها أكبر دولة إسلامية يحسب لها حسابها في قيادة العالم الإسلامي ، وزاد الطين بلة تمسب الدولة العثمانية للمذهب الحنفي في العملين القضائي والافتائي ، فلما ظهرت الدعوة لاقتباس النظم القانونية من الغرب الأوربي ، ومن فراسة على وجه الخصوص ، في عصر التنظيمات ، لم يصمد النظام القضائي الإسلامي لتلك الدعوة التي كانت تستند إلى مصالح الدول الغربية الصناعية التجارية والجياليات التحضيرية المتمتعة بامتيازات استثنائية فقد كانت تلك المصالح

يضاهيها فلسفة الشرع الاسلامي التي تحظر الاستغلال والفرر والتعامل بالمجهول والمعدوم وتنسيق من نطاق سلطان الإرادة^(٢٥) . وكان ذلك السلطان قد بلغ يومئذ في التشريع المدني الفرنسي والعقود العربي ذروة المجد والعنفوان تحقيقا لمصالح الطبقة البروجية (البورجوازية) المافقة تلك المصالح التي كانت وراء تدخل الدول الغربية في شؤون الدولة العثمانية^(٢٦) .

وهكذا تراجع المشرع العثماني امام تلك الضغوط الهوجاء التي كان يعانيها في الداخل والخارج ، فشرع « الخطوط » الدستورية المقررة لمبادئ الحرية والمساواة . وظهرت المحاكم النظامية المدنية منها والتجارية وتفاصرت محكمة القاضي ، فورثت البلاد العربية المسلحة من الدولة العثمانية تلك الخطة المتكررة للتراث الاسلامي ، فضيقت الخناق بدورها على المحاكم الشرعية وعدلت عن نظام القاضي الفرد الى نظام المحاكم المدرجة وطرق الطعن .

١- والى جانب ذلك ففي الفارسية بعض المقالات الحديثة في القضاء منها : -

١- مقالة بعنوان « دادكستري در ايران از صدر اسلام تا آغاز مشروطيت » اي القضاء في الاسلام منذ صدر الاسلام حتى بداية المشروطية بقلم الاستاذ محيى طباطبائي في العدد (١١٩) من مجلة كانون وكلا (ص ٢١ - ٧٥ - ١١٥) .

٢ - استقلال قضائي ومصونيت قضائي در اسلام « اي استقلال القضاء وحصانه في الاسلام » وهي عبارة عن ترجمة لرسالة الامام علي الى مالك بن النضر النخعي . مجلة كانون وكلا (١٢٢٤ ص ٢٥ - ١٥ - ١٦) نقلا عن نهج البلاغة .

٣ - وثمة ندوة قضائية خاصة بالقضاء في ايران وردت الاشارة اليها في مجلة كانون وكلا (٢٤٤ ص ١٦ - ٢٨) بعنوان كنفرانسي عالي قضائي .

ومقالة بعنوان قطعنامه كنفرانس عالي قضائي .

٤ - مقالة عن الديوان العالي الايراني بعنوان هيات عمومي ديوانعالي كشور بقلم فتح الله ياردي في المجلة نفسها (ص ٤٠ - ٤٥) .

١١ - ما سنّف بالفرنسية في القضاء الاسلامي :
لقد اسهم المستشرقون والباحثون في اللغات

الغربية في الكتابة عن النظام القضائي في الاسلام . ومن اهم ما كتب في الفرنسية في هذا الصدد .

١ - التنظيم القضائي في بلاد الاسلام لاميل تيان وهو كتاب قيم في جملته لو لا ما شابه من اسراف في زعم ان القضاء الاسلامي مدين في نموه وتطوره لما كان سائدا في البلاد التي انتزعها المسلمون من الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية من نظم قضائية . وان سلطنة الرسول القضائية في الاسلام لم تكن ذات خطر كبير بالرغم من التشريع القرآني بضدها . وانها لم تعد حدود التحكيم الاتفاقي غير الملزم للمتقاضين بالرجوع الى سلطة الرسول او خلفائه في التقاضي ، ولا للنبي وخلفائه في الحكم بين المتقاضين .

ولقد حاول جاهدا ان يثير التسكوك في ما انتهت اليه نظرية الاسلاميين في حدود السلطة القضائية في الاسلام ليثبت زعمه القاصر عن فهم مضمون الايات القرآنية التي نزلت في وجوب رجوع المسلمين للرسول عند نشوب شجار بينهم وان ذلك الرجوع لا يلزمهم ابتداء فحسب وانما يلزمهم ايضا انتهاء بالنسليم بعدالة ما يقضي به الرسول بينهم من افضية تسليم لا تشوبه شائبة شك لقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما^(٢٦) فاية حجة تسند زعمه ان ولاية الرسول وخلفائه لم تعد التحكم القضائي ، ولقد اعترف هذا الكاتب مع ذلك باصالة النظام القضائي في الاسلام فوقع في تناقض بين مزاعمه وبين اعترافه هذا .

٢ - مقدمة في دراسة الشرع الاسلامي لطيب الذكر الاستاذ لوى مبيه . مجموعة سيري ١٩٥٣ وقد انبرى هذا الاستاذ لنقد من تقدمه من المستشرقين في دراسة الشريعة الاسلامية نقدا لاذعا قطعهم في دسيمي منهجهم وشهد باصالة الشرع الاسلامي^(٢٧) وخص القضاء بالفصل السادس من كتابه (ص ٦٨٣ - ٧٨٣) وان تأثر بنظرية اميل تيان وشباب ارائه بعض الهنات التي يشفع لها تشبته بحسن القصد وتحري النهج السوي في البحث .

٣ - ليفي بروفنسال . اسبانيا المسلمة في القرن العاشر . نظم وحياة اجتماعية . باريس ١٩٣٢ .

- ٤ - كولان وليفي بروفيسال . وجيز في الحسبة . باريس ١٩٣١ .
- ٥ - هنري برونو وغودفروي ديومبين . كتاب القضاء (الحكم) للنشريشي رباط ١٩٣٢ .
- ٦ - او ، بيسله . القضاء والمرافعات والاثبات في الاسلام وفقا للمذهب المالكي ، الدار البيضاء .
- ٧ - القضاء في الشرع الاسلامي المعروف بالدواليبي مع مقدمة د. ماسنيون ، باريس ١٩٤١ .
- ١٢ - مراجع لدراسة القضاء الاسلامي دراسة موازنة :
ان دراسة القضاء الاسلامي دراسة موازنة مع غيره من النظم القضائية ينبغي لها :
١ - الامام بمبادئ هذا الفن من فنون البحث الذي سبق ان اشرنا الى كونه منهجا من مناهج البحث والموازنة بين النظم والشرائع وقد صنف في هذا البحث في العربية كتابان جامعان هما .
٢ - اصول القانون المدني المقارن لزميلنا وصديقنا الاستاذ الدكتور عبد المنعم البدر اوي . مطابع دار الكتاب العربي بمصر ١٩٥٩ .
٣ - كتاب النظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف للدكتور صلاح الدين الناهي .
٤ - وصنف مؤخرا كتاب القانون المقارن والمناهج القانونية الكبرى المعاصرة للدكتور عبد السلام الترماني استاذ بكلية الحقوق « الشريعة بجامعة الكويت » وقد نوهنا به في مقالة انتقادية في سلسلة مقالاتنا الموسومة بكتبوا فاجادوا .
وليس في وسع الباحث القيام بدراسة موازنة جادة دون الامام بمبادئ هذا الفن من فنون البحث بالرجوع الى امثال هذه المراجع ومعرفة اهداف هذا المنهج واساليبه ومصطلحاته ومع ذلك فقد وجدت طلبة الدراسات القانونية العليا في العراق يقتحمون هذا الميدان مع ان اكثرهم لا امام له بهذه الحقائق ، ولقد سبق لجامعة بغداد ان جعلت هذا العلم فرعاً من مناهج الدراسة العليا في القانون لمدة قصيرة كلفت فيها بتدريس هذه المادة ثم حذفت مع اننا كنا نأمل تاصيل هذه الدراسة وتنويعها لتكون معاهدنا الحقوقية في طليعة معاهد العالم العربي في امثال هذه الدراسات الاساسية في الثقافة القانونية فلا يسمعا سوى تسجيل هذه الحقائق املا في معاودة النظر في ذلك .
- ٥ - الاطلاع على التنظيم القضائي للأنماط الشرعية التي تجري الموازنة فيما بينها وبين النمط الاسلامي والرجوع في ذلك الى ما كتب في اكثر من لغة بصدد التنظيم القضائي في مختلف البلاد التي تحكمها الأنماط القانونية الموازن بينها . وبصدد المرافعات وطرق الانبئات ومصادر القاعدة القانونية . واسلوب الاستنباط وكيفية صياغة المبادئ الجديدة في ظل حياة متغيرة الظروف والضرورات والحاجات . وضرورات متسعة الافاق (٢٨) .
وسمع ان بعض فقهاء القانون الوضعي المعاصرين من العرب تطرقوا فيما كتبوه وصنفوه في المرافعات والتنظيم القضائي السائد للقضاء الاسلامي فان ما صنفوه وكتبوه في هذا الصدد لم يزل حتى الان بعيدا عن الدسامة ، لا بعدوا الاشارات العامة ، والفائدة تشير الى ما صنف من تلك الكتب :
١ - الوجيز في المرافعات المدنية والتجارية للدكتور صلاح الدين الناهي . سنة ١٩٦٢ (ج ١ ص ٣٣ - ٤٠) .
٢ - شرح احكام المرافعات للدكتور سعدون ناجي القشطيني . (ج ١ ، ط ٢) بغداد ١٩٧٦ .
٣ - محاضرات في المبادئ الاساسية للتنظيم القضائي في البلاد العربية للدكتور توفيق الشاوي سنة ١٩٥٧ منشورات معهد الدراسات العربية العالية .
٤ - السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الاسلامي للدكتور سليمان محمد الشاوي سنة ١٩٦٧ . منشورات معهد الدراسات العربية العالية (ص ٢٠٣ - ٢٢٩) .
٥ - محاضرات في مبادئ التنظيم القضائي في العراق للاستاذ نسياء شيت خطاب معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٨ .
٦ - السلطات الثلاث في الاسلام لاساتذنا المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف . مجلة القانون والاقتصاد ١ - ٥ ع ٥ ص ٨٠ وما بعدها .
٧ - المرافعات الشرعية للشيخ محمد زيد الابياني .
٨ - اصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي للمرحوم الاستاذ محمد شفيق العاني (ط ٢ ص ١٩٦٦) .
٩ - الحسبة لاساتذنا المرحوم الشيخ علي الخفيف . مجلة حضارة الاسلام ص ١٩٦١ (٥ ع ص ١٤ وما بعدها) .

بيروت . وهذا الكتاب على صغر حجمه جيد العرض ، غني بالأفكار وتصوير القضاء في الولايات المتحدة الأمريكية .

٢ - المدخل الى النظام القضائي في الولايات المتحدة لالان فارنسويرث . ترجمة الدكتور محمد لبيب شنب . مكتبة القاهرة الحديثة . وهذا الكتاب في الاصل مجموعة محاضرات على طلاب القانون الموازن في جامعة استانبول في النظام القضائي للولايات المتحدة الأمريكية .

٣ - القانون والقضاء في المجتمع الاشتراكي . اجمال البنا ١٩٦٣ .

٤ - القضاء والامة للقاضي روبرت جاكسون . ترجمة فؤاد موياسي .

٥ - نظام المحاكم المغربية في عهد الحماية والاستقلال للأستاذ عبدالقادر بن جلون تقيي محامسي الدار البيضاء ، المغرب .

٦ - القضاء في الاتحاد السوفيتي . لشينين . دار الطبع والنشر باللفات الأجنبية . موسكو ١٩٥٩ .

٧ - القضاء في بريطانيا . دون ذكر اسم المؤلف ولا سنة الطبع .

٨ - العمل القضائي في القانون المقارن للدكتور القطب محمد طلبة دار الفكر العربي ١٩٦٥ .

٩ - القانون القضائي الخاص للدكتور ابراهيم نجيب سعد (ج) الاسكندرية ١٩٧٦ .

١٠ - قانون القضاء المدني للدكتور فتحي والي (ج) القاهرة ١٩٧٣ .

١١ - مبادئ قانون القضاء المدني للدكتور فتحي والي . القاهرة ١٩٧٥ .

١٢ - قانون القضاء المدني الكويتي للدكتور فتحي والي . القاهرة ١٩٧٥ .

١٣ - المحكمة العليا في الولايات المتحدة لجيرالد جونسون ترجمة عمر الاسكندري . مكتبة القاهرة الحديثة .

١٤ - النظام القضائي في مصر ونظريتنا الدعوى والاختصاص لمحمد العشماوي . مطبعة الاعتماد ١٩٢٦ .

١٥ - الحقوق السوفيتية لرينيه دافيد وجون هازارد ترجمة عبدالوهاب الازرق ومحسن العباس ج ١ الفصل الرابع - التنظيم القضائي ورجال القانون السوفيت ، ص ٢٩٩ وما بعدها .

١ - ولاية المظالم للمرحوم الشيخ محمد ابو زهرة مجلة القضاء سنة ١٩٦٠ ع ٢ و ٣ ص ٥٤٢ .

١١ - طرق القضاء في الشريعة الاسلامية لاستاذنا المرحوم الشيخ أحمد ابراهيم في مجلة الحقوق (س ١ ع ١١) .

١٢ - من طرق الاثبات في الشريعة القانونية لاحمد عبدالمنعم البهي ، رسالة دكتوراه . القاهرة ١٩٦٥ .

١٣ - نظرية الاثبات في الفقه الجنائي الاسلامي القاهرة . ١٣٨١ هـ .

١٤ - اصول القضائية في المرافعات الشرعية لعلي قراعة ط ٢ القاهرة ١٩٢٥ .

١٥ - حجية الاقرار في الاحكام القضائية لمجيد حميد السماكية . رسالة ماجستير . بغداد

١٦ - اصول الاثبات في الفقه الجعفري لمحمد جواد مغنية . بيروت ١٩٦٤ .

١٧ - فدلثة في الاثبات القضائي في الشرع الاسلامي . الدكتور صلاح الدين الناهي . مجلة القانون المقارن العراقية . ع ١٤ - ٥ سنة ١٩٧٢ .

١٨ - طرق القضاء في الشريعة الاسلامية لمجيد حميد السماكية .

١٩ - الوجيز في الدعوى والاثبات في الشريعة الاسلامية للدكتور شوكت عليان استاذ الفقه المعاون ، كلية الشريعة . الرياض .

٢٠ - قضاء المظالم في الاسلام للدكتور شوكت عليان استاذ الفقه المقارن المساعد بكلية الشريعة . الرياض بغداد ١٩٧٧ مع تقديم للدكتور صلاح الدين الناهي .

٢١ - السلطة القضائية في الاسلام للدكتور شوكت محمد عرسان ، رسالة دكتوراه ، رونيـو القاهرة ١٩٧٢ .

٢٢ - اصول المرافعات . التنظيم القضائي والاجراءات والاحكام في المواد المدنية والتجارية والشخصية احمد مسلم . دار الفكر العربي بالقاهرة (ص ٥ - ٢٨) .

والى جانب ذلك فثمة كتب وابحاث صنفـت في تصوير النظم القضائية المعاصرة مع الموازنة بغيرها او بدون موازنة وحيث ان في الامكان الرجوع اليها عند الموازنة فان من المناسب الاشارة الى ما كتب في العربية منها او ترجم اليها : -

١ - روح العدالة لارثر فاندربيلت ترجمة ابراهيم خليل بيدس . المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر

- ١٦- النظام القضائي والحركة التشريعية في ليبيا .
للاستاذ محمود القاضي . معهد الدراسات
العربية العالية . ١٩٦٠ .
- ١٧- نظرية الإثبات (أربعة أجزاء) للأستاذ حسين
المؤمن .
- ١٨- الإثبات بالمحررات في الشريعة الإسلامية ومواد
الأحوال الشخصية والقضايا الجزائية للأستاذ
حسين المؤمن - بيروت ١٩٧٥ .
- ١٩- دور المحاكم المدني في الإثبات . لا دم وهيب
النداوي . رسالة ماجستير . بغداد ١٩٧٦ .
- ٢٠- نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون
المرافعات المدنية والتجارية للدكتور محمد
نعيم عبدالسلام ياسين . جزءان رسالة
دكتوراه ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢١- المرافعات المدنية والتجارية والنظام القضائي
للدكتور عبدالحميد أبو هيف في مصر ط ٢
س ١٩٢١ .
- ٢٢- النظام القضائي المدني . للدكتور محمد
عبدالخالق عمر (ج ١) القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢٣- النظرية العامة للعمل القضائي للدكتور وجدي
راغب الاسكندرية ١٩٧١ .
- ٢٤- الموجز في مبادئ قضاء المدني للدكتور وجدي
راغب . القاهرة ١٩٧٧ .
- ٢٥- دراسات في استقلال القضاء في الشريعة
الإسلامية والانكليزية . جمال العفيفي مجلة
المحاماة المصرية س ٥ ع ٢ شباط ١٩٧٠ .
- ٢٦- القضاء إحدى سلطات الدولة الثلاث لحافظ
هريدي . مجلة القضاء . القاهرة س (١٩٦٨) ع ٣٤ .
- ٢٧- قانون القضاء المدني في الاتحاد السوفيتي .
للدكتور فتحي والي . مجلة القانون والاقتصاد
س ٢٧ ع ٢ يونيو ١٩٦٧ .
- ٢٨- محمد فؤاد جابر . مجلة مصر المعاصرة س ٥٦
ع ٢٢١ تموز ١٩٦٥ .
- ٢٩- نحو فكرة عامة القضاء الوقفي في قانون
المرافعات للدكتور وجدي راغب . مجلة العلوم
القانونية والاقتصادية لجامعة عين شمس س ١٥
ع ١ يناير ١٩٧٠ .
- ٣٠- دور القاضي في تطبيق وخلق القانون اوجدي
عبدالصمد مجلة المحاماة المصرية س ٥٥ ع ٩-
١٠ نوفمبر وديسمبر ١٩٧٥ .
- ٣١- الوجيز في التحكيم للأستاذ حسين المؤمن .
مطبعة الفجر بيروت ١٩٧٧ .
- ٣٢- نصوص قانونية وشرعية للدكتور صلاح الدين
الناهي . ط ١ مطبعة الامان بغداد (س ٢٤) -
١٩٥١ .
- ٣٣- الدعوى . نسياء شيت خطاب . مجلة القضاء
العراقية ع ٤٤ ، ١٩٥٦ .
- ٣٤- النظام القضائي في الاتحاد السوفيتي . مجلة
المحاماة . س ٥٠ نوفمبر ١٩٧٠ ع ١١٤ .
- ٣٥- ملاحظات حول استعمال المحاكم لمعلوماته
الشخصية المجلة الفصلية للقانون المدني
الفرنسي ع ١٤ س ١٩٦٢ . ترجمة هشام
الكيلاني . مجلة نقابة المحامين . دمشق المجلد
٢٦ ع ٢٤ س ١٩٦٢ .

الفصل الثاني

الخصائص الأساسية :

١ - بعد هذا التعقيب الوجيز نستعرض
الخصائص الأساسية لقضاء الاسلام فنقسمها الى
جامعة يشترك فيها القضاء والافتاء . والى خاصة
يكل منهما على انفراد . فان بين نظامي القضاء والافتاء
اواسر قرين تعزى اليها خصائصها المشتركة
واستقلالاً في المهمة والوظيفة تعزى للخصائص
الاخرى اليه . والقضاء والافتاء من اهم النظم
الشرعية الاسلامية منذ عصر الرسالة حتى اليوم .
وان اختلفا في المهمة فكان القضاء انشاء اطلاق او
الزام فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا والآخرة
اخبار عن حكم الشرع فقط (٢٩) واختلفت مسيرهما
وحفظهما من مواصلة السير في تطوير احكام الشرع
الاسلامي واستنباطها . فلقد نشأ هذان النظامان
توازيين منذ عصر الرسالة . فكان النبي (ص) رسولاً
يلفح تشريع النساء للارض وحكما وقاضيا ومفتيا
حفظت عنه افضية وفتاوى . وفرق بين مفتيه
القضائية والافتائية (٣٠) .

ولا يعني هذا ان العالم لم يعرف القضاء
والافتاء قبل ظهور الاسلام . فان هذين النظامين
من النظم التي يلبسها على الجماعات البشرية المتقدمة
بعض التقدم . ضرورة تشييق الروابط والعلاقات
السلوكية بين الافراد في تعاملهم اليومي . لما في القضاء
من فوائد الحد من الفوضى وغلبة القوة وضمنان
العدالة الموضوعية التي لا تفسح المجال للشهوات
والامزجة المتقلبة . ولذا عرف التحكيم في الجماعات

التي لم تبلغ مرتبة الخضوع لسلطة جامعة تملك ولاية الأمر والنهي ، وتمتع بولاء الافراد لها طوعا او كرها باستمرار متصل في حالتها السلم والحرب . ولذا كان من الطبيعي بالنظر لهذه الضرورات والمنافع الاجتماعية ان يظهر القضاء واو في صورة التحكيم الاختياري في مختلف البقاع والعصور . وبين مختلف الامم والجماعات المتطورة . وقد كان القضاء معروفا في الجاهلية في صور عرقية لا تخرج عن حدود التحكيم والכהانة والفتاحة (٢١) وهي مرحلة معروفة من مراحل تاريخ النظم القانونية لدى معظم الشعوب فلما ظهر الاسلام عهد الى الغاء الكهانة واساليب السجع التي كانوا يموهون بها لما فيها من معاني الوثنية وأدعاء الاتصال بالالهة الوثنية ومعرفة حكمها في النزاع وبذلك أقام الاسلام القضاء على أسس موضوعية من العمل بالظاهر والانطلاق من العدل والمساواة .

ولقد روى عن الرسول (ص) ما يؤكد ان العمل القضائي يقوم على العمل بظاهر البيئات والحجج (٢٢) وفي فترة الرسالة تطور التحكيم فبعد ان كان العمل حاريا بالتحكيم الاختياري مست الحاجة والسياسة التشريعية الجديدة والتغيرات الجذرية في المعتقد والهدف الى اعادة النظر في ذلك بتقرير ولاية الرسول في التحكيم ، والرجوع الى احكام الشريعة ونسخ التحكيم الحر الذي لا يلتزم فيه المحكم بغير الاعراف الموروثة عن الجاهلية (٢٣) وقد تحقق ذلك بقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (٢٤) .

فأصبح التحكيم الرأيا بعد ان كان اختياريا ، وأصبح قضاء حقيقيا وجزءا من ولاية الرسول ، بعد ان كان نظاما عرفيا بحتا وأصبح تابعا لاصول الشرع واحكامه وفي مقدمة ذلك وجوب الحكم بالعدل لا باهواء الكهنة والمحكمين وبعد تقرير ولاية الرسول القضائية تقلص التحكيم الاختياري وخضع لقيود فقد قصر على النظر في الاموال وما في معناها . دون الحدود وما يتعلق بحقوق الله بمعناها الواسع الشامل في مصطلح عصرنا للنظام العام لمساسها بحقوق عامة او حقوق غير المتحاكمين (٢٥) .

ومعرفة حكم الشرع عملية عقلانية وشرعية مركبة . اذ ينبغي على القاضي في استنباط الحكم ان يتبع الادلة المرسومة لذلك، ويعرف المصادر ومسائل اصول الفقه وطرق التفسير والاستنباط (٢٦) .

وقد تقررت جميع هذه المبادئ في عصر الرسالة ففيها قضى الرسول بنفسه وعين القضاة ورسم

لقضائه منهج الحكم باتباع ترتيب معين لادلة الاحكام . فاذا ما طالعا بعد ذلك في كتب القضاء ان القضاء لا يجوز ان يولاه القاضي من جهة القوام ، وانما يولاه من جهة الامام (٢٧) فما ينبغي ان نطن ان هذه القاعدة نظريه محضة ومن مبتكرات الفقهاء المتأخرين عن عصر الرسالة .

هذا عن القضاء . اما الافتاء فلا ريب ان كل جماعة تدين بالطاعة لنبي او حكيم او امير يرجع افرادها وموظفوها اليه في النوازل اليومية مستفتين متسائلين عن الحكم فيما اشكل عليهم فهمه . كما تشهد بذلك مراسلات موظفي الدولة البابلية مع حمورابي وفي هذا تتفق مختلف الشرائع ، ثم ينفرد الافتاء في الاسلام بخصائصه وتطوره عبر العصور والامصار الاسلامية على تفصيل في الامر لا يتسع له صدر هذه المقالة التعقيلية المكرسة للخصائص الاساسية في القضاء والافتاء .

والقضاء والافتاء في الاسلام توأمان - كما قلنا - تقاسما رعاية احكام الشرع بالنظر والتبيين والاستنباط . وانفرد القضاء بحسم القضايا المعروضة عليه وتطبيق حكم الشرع على النزاع . والخصوم ، اما الافتاء فليس من مهمته الحسم وانما يقتصر عمله على التعريف بحكم الشرع في النازلة موضوع الافتاء ، ومع ذلك فالصلة بين المهمتين قائمة . فان النطق بحكم الشرع على سبيل التطبيق والحسم لا يخلو من التعريف بهذا الحكم في القضية محل النزاع . كما ان التعريف بحكم الشرع من طرف المفتي يمهّد السبيل لرعاية ذلك الحكم اذ كثيرا ما يرعوى المستفتي عن الخصومة بعد معرفة حكم الشرع او يقتنع الطرفان بذلك الحكم ويرعويان منقادين اليه طواعية .

هذه الصلة بين القضاء والفتوى ترتب عليها وحدة الثقافة والمنهج التعليمي الذي يؤهل طلاب الشريعة والفقه لكل من منصبى الفقه والقضاء ، اذ يشترط فيهما بلوغ مستوى متقارب من المسرفة بالفقه ومن التحلي بالعدالة والاخلاقي القويمة التي ينبغي ان يتصف بها من يؤهل لمنصب الكفاح من أجل تحقيق الحق ورفع راية العدل والمساواة في عصور خلت من الضمانات الحقيقية التي تتكفل باستقلال القضاء والافتاء من العزل ولم يكن للقضاة والمفتين من ضمانات حقيقية قوية سوى سلامة العود في الحق ، وقبول التضحية بالنفس عند الضرورة القصوى عملا بمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك المبدأ الذي تمخض عن تسليم الدول الاسلامية

بمؤسسة الحسبة ، اما تظاهرا باحترام الشرعية والعدل .

ولم يهمل القدماء مسألة المنهج ، فقد عني علماء اصول الفقه بالنظر في تربية طلاب الفقه ورسم المناهج التي تؤهلهم للاضطلاع بالافتاء والقضاء فقد كانت حاجة الدولة والمجتمع ماسة الى من يتكفل بالعملين القضائي والفقهي . ورسم الفقه للقضاء والافتاء اداب العمل القضائي والافتائي .

ولقد اشتدت حاجة عصرنا هذا الى اعادة النظر في تلك المناهج وفقا لروح العصر ومعضلاته المتفاقمة ، للقضاء على روح التقليد وضيق الافق والتعصب المذهبي الاعمي والجهل المطبق بمعضلات العصر وقضايا الاجتماع البشري والعمران الحديث في قرن قطع شوطا بعيدا من التقدم الحضاري والثقافي والنشول وبلغ ذروة التقييد والاعضال واطيقت عليه الازمات والغثيان فان لم نفعل اصبح الاسلام وثقافته عرضة للاستغلال والتضليل .

خصائص القضاء :

وينفرد القضاء عن الافتاء في كونه ولاية عامة رسمية لا يتولاها احد بدون تقليد من ولي الامر من خليفة او سلطان او امير او رئيس جمهورية او من ينوب عن له الولاية العظمى ولم تكن التولية (التقليد) عملا شكليا محضا ، بل كانت تصرفا وعقدا حقيقيا من عقود المصلحة العامة له خصائصه وبعبارة اخرى اناة واستخلاف . لان ولاية القاضي مشتقة من ولاية الخليفة او السلطان كما اشرنا وجزء من الولاية العظمى باجماع الفقهاء الاسلاميين والباحثين المعاصرين .

تلك هي القاعدة في منصب القضاء - كما اشرنا - اما الافتاء فحيث انه لا يكلف بتطبيق حكم الشرع ، وانما يقتصر عمله على التعريف به في النوازل التي يستغني فيها عن ذلك الحكم . فليس يشترط في تعيينه للافتاء تقليد رسمي ، ولذا قيل ان « القاضي مأمور بالنظر والاحتياط لارباب الحقوق والتحرر عن تعطلها ودفع الظلم » (٢٨) .

والشرع الاسلامي يتفق في تقرير هذه القاعدة مع سائر الشرائع الراقية ، لا على سبيل استعارة شريعة من اخرى ، بل على سبيل الالتقاء عند حكم تمليه طبيعة هذا النظام ، ولذا فان قوانين المرافعات المعاصرة تقرر بدورها ان على القاضي النظر وعدم الامتناع عن النظر والفصل بحجة خلو النص وشغوره او غموضه غموضا لا يمكن التغلب عليه ، لان هذا الامتناع

بعد اخلا لا بمهمة القضاء (٢٩) ان تقرير هذه القاعدة في الاسلام يرجع الى زمن الرسول (ص) فقد امتحن معاذ بن جبل حين ولاه القضاء بقوله بماذا تحكم اذا ارتفع اليك الخصمان لا فلما وجدته مدركا لطريق استخراج القاعدة والاهتداء الى مصادرها على سبيل التدرج من المصادر المستونة الى المصادر المعقولة دون التهرب من القضاء وحسم الحقوق والتوقف عن اداء الواجب اقره على ذلك حين ثبت له ان قاضيا يدرك هذه الحقائق لا يمجز عن استنباط الحكم المناسب لكل واقعة وفقا لدلة الشرع والعقل (٤٠) .

هذا عن التزام القاضي بالحكم وعدم جواز امتناعه عن الفصل في قضية ترفع اليه في حدود اختصاصه ، اما عن المفتي فله ان يعتذر عن الجواب عما يستغني فيه ما لم يتعين للافتاء ولا يوجد من يشطع بالافتاء غيره فيتعين عليه ذلك خصوصا اذا كان مقلدا من طرف الجهة المختصة في الدولة بتعيين المفتين وتقليدهم الافتاء في منطقة معينة وفي امور معينة .

ومع ان القضاء يختص بالنظر في الخصومات التي تعرض عليه ويرتفع فيها اليه الخصوم ولا يلتزم بالنظر فيما لم يعرض عليه ، فقد كان للقضاء في العصور الاسلامية الاولى اهمية بالغة فكان من اهم الولايات العامة ، وهذا ما يفسر لنا اناطة الخلفاء والسلطين ببعض القضاة مختلف المهام التي لا تدخل بطبيعتها في نطاق العمل القضائي لكونها من المهام السياسية مثلا ، اما الافتاء فلا يقتصر على بيان حكم الشرع في النوازل التي تعرض ولا يشترط ان يستغني في واقعه نزلت بالفعل ، لان المفتي معلم الشعب الحقيقي ومرشده يهديه الى احكام الشرع الاسلامي ويرشده الى قواعد السلوك السليم فيمتد اختصاصه الى اعمال رجال الدولة وسلاوكم ويكون له ابداء الراي في كل نازلة نظرية كانت ام عملية على نحو ما سنرى . ونظرا للدور البالغ الذي انيط بالافتاء ، فقد حرصت الدول الاسلامية على التدخل في العمل الافتائي احيانا ففرضت بعض القيود التي تجعل لها حق حصر الافتاء في منطقة معينة بمقت بعينه مع وجود انداد له فيها بحجة الحرس على سلامة الافتاء ، واستبعاد المفتين الماجنين والفاستقين ، او بحجة تقديم الافضل بين اقرانه فقد جاء في روضة القضاة (١ - ٥٧) « كان بنو امية ينادون في الموسم : لا يفتي احد بمكة غير عطاء بن ابي رباح ، لانه كان القدوة في زمانه ، وفي المدينة مالك بن انس » .

خصائص الافتاء :

مما سلف يتبين لنا أن وظيفة الافتاء اوسع نطاقا من وظيفة القضاء وانها لا تنقيد بنازلة وقعت بالفعل ، واختلف فيها اثنان ، وفي الحكم المترتب عليها ، بل تشمل وقائع الحياة العامة والخاصة الواقعة والمحتملة فالمفتي عرضة للسؤال عن اصغر الوقائع التي تقع في المجتمع فلا تقلق بال غير من نزلت به ، وأعظم الوقائع كجور الحكام والولاة اذ عليه ان يكون مرشدا للراعي والرعية ، للحاكمين والمحكومين وان ينبرى لآعمال الموظفين بالنقد والتجريح فيضطلع بمهمة المعارضة في مصطلح عصرنا ولذا فقد كانت مهمة المفتين والفقهاء مهمة شاقة في حالة تدخل الخليفة في شؤون الفكر وأملاء وجهة نظر رسمية في العقيدة كما حدث في عصر المأمون ولكن مبدا الاجماع خفف العبء بالقضاء المسؤولية على عاتق جميع مجتهدى الامة والعصر من مختلف المذاهب فحال دون استغلال ضعف المفتي تجاه السلطة وتضليل الرأي العام (الكافة) .

لقد كانت الدولة اذا عنيت بتقليد مفتين رسميين اعدتهم للنظر في القضايا العامة واورثتهم أو رؤساءهم في مجالس النظر في شؤون الدولة بعض الاشراف وفي زمن الدولة العثمانية نظم الافتاء تنظيما دقيقا حتى اصبح « مشيخة » يطلق عليها مشيخة الاسلام ، وقد استبقت الجمهورية التركية بعد ذلك نظام الافتاء بعد تقييده .

ولقد ترك المفتون مجموعات متعددة من الفتاوى سجلت تطور الفقه الاسلامي منذ اقدم العصور حتى عصرنا هذا وفي مختلف الاقاليم الاسلامية فكانت تلك الفتاوى عاملا من عوامل التجديد اذ روعى فيها تغير الاحكام بتغير الاعصار وعوامل اختلاف البيئات بعضها عن بعض فادى ذلك الى اختلاف فروع المذهب الواحد تبعا لذلك في بعض المسائل ، ولو درست تلك الفتاوى دراسة وافية لامكن رسم معالم تاريخ الشرع الاسلامي على واقع النوازل والفتاوى ومعرفة تحدي الاحداث والواقع وجواب الشرع الاسلامي عليها .

تلك هي الخصائص العامة الاساسية للقضاء والافتاء : اقتصرنا في عرضها على مايتصل منها بالعلاقة الوثقى بينهما من حيث اضطلاعهما بالنظر في شؤون الناس من وجهة نظر الشرع الاسلامي ، ولم نتعرض كثيرا لتاريخ هاتين المنظمتين عبر الاعصار والامصار الاسلامية ، ولا لغير ذلك من المسائل لان الحديث عن ذلك يتشعب ويطول ، فقد كان لكل من هاتين المؤسستين الاسلاميتين تاريخ حافل

بالتطور والتخلص والانحطاط ، ومن المعروف في عصرنا هذا ان معظم الدول الاسلامية اخذت بأسلوب التنظيم القضائي الغربي وعدلت عن نظام التقاضي على درجة واحدة الى نظام الدرجتين مع افساح المجال للطعن في احكام كل درجة بمعايير معينة وقيام محكمة عليا للنظر في اجتهاد المحاكم وان هذه الدول الفت القضاء الاسلامي او قصرته على المحاكم الشرعية في حدود احكام الاسرة ، اما الافتاء فمع ان دوره في رقابة اسمال رجال الدولة قد تقلص في عصرنا فان دوره في ارشاد المسلمين فيما يعرض لهم من نوازل الحياة الخاصة لم يزل قائما مسلما به للمفتين رسميين كانوا ام غير رسميين وتبدو اهمية الافتاء في البلاد التي تعيش فيها اقلية مسلمة من سكانها غير المسلمين ، حيث تلمس حاجة تلك الاقليات الى منظمة الافتاء لمواصلة حياتها الدينية وثقافتها الاسلامية وشعورها بكيانها الروحي في اطار امة التوحيد والعدل والاحسان دون ان تضلل وتعرض لاحابيل الاستغلال الثقافي والسياسي في عصر تصطرع فيه الثقافات بالحق والباطل ، ويختلط حابل الفكر بالنابل ويشيع الترويج بأساليب بعيدة عن الكذب والتمويه والمين .

كما نجد ان بعض الدول التي كرست العلمانية مبدا دستوريا لم تحرم المسلمين من سكانها اغلبية كانت ام اقلية من منظمة الافتاء ، ولكنها حرصت على قصر صلاحية المفتين في حدود العقيدة والارشاد ، ويمكن القول ان حق الاقليات المسلمة والاغليات الاسلامية في البلاد العلمانية في منظمة الافتاء ينبغي اعتباره في عصرنا الحاضر من جملة حقوق الانسان الاساسية لصلته بالعقيدة ، وتتجلى اهمية هذه القضية في هذه المرحلة التاريخية بالنظر للدلائل الدالة على يقظة العالم الاسلامي وشعور المسلمين في جميع الاقاليم والبقاع بضرورة الالتقاء والالتفات حول تراثهم واحياء ما لم يزل ينبض بالحياة والحيوية منه ، وفي مقدمة ذلك نظم الشرع الاسلامي والمبادئ الاساسية التي بشر بها هذا الشرع ودعى لخير الانسان والانسانية والاخوة البشرية .

والحديث بعد هذا يتسع لقضايا خطيرة في تاريخ القضاء الاسلامي والافتاء كتطور هذين النظامين وقضية توزيع الاختصاص القضائي على مر العصور وظهور أنظمة متعددة من المحاكم والجهات القضائية ، وصلة كل ذلك بضمانة حقوق الانسان والجماعات وتوفير العدل والكرامات ولكن النطاق الذي رسمناه لهذه المقالة يضيق ولا يتسع لذلك فنرجيء بحثه الى مناسبة اخرى بعون الله ومشيبته وحسبنا ان نقول

ان الفقهاء المسلمين اقرؤا بان ولاية القاضي في النظر اختلفت سعة وضيقا واجتماعا وتوزعا باختلاف العرف في مختلف العصور والامصار (١٤١) .

فنجم عن ضعفها ظهور جهات قضائية متعددة انيط بها ضروب مختلفة من « النظر » فاستحقت المزيد من الدراسة والتمحيص .

ولا يغوتنا ختامنا ان نشير الى امرين :

ان التنظيم القضائي تمخض عن نمو وتطور بالغين في ادلة الالبيات التي بدا الاهتمام بها في التشريع القرآني والسنة النبوية وان مثل هذا التطور حدث في مضممار قواعد المرافعات والتقاضي ، فقد صاغ الفقهاء والقضاة ادق قواعد الترافع على مر العصور والاحداث كما يتجلى في تبصره الحكام لابن فرحون مثلا .

ولقد توخوا في ذلك تمكين القاضي من التوصل الى الحقيقة بقدر الوسع ، دون التخطي في التعسف والظنون ، وتوفير حقوق الخصم في التقاضي والدفاع ، وكرامة الشهود العدول ، مع المحافظة على حرمة المحكمة وهيبتها ونظام الجلسة .

انا بحاجة الى بحث جامع اخر في تراثنا الافتائي ، وآخر في تراثنا في السياسة والاحكام السلطانية والوزارة والخراج فان تكاملت هذه الابحاث الجامعة مهدت السبل لاعادة النظر في كتابة التاريخ العام للنظم الفقهية والقضائية والافئائية والسياسية والمالية وبعبارة اخرى امكن رسم معالم تاريخ هذه النظم على ضوء الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والتطور الثقافي العام ، واكتشاف حقائق لا تخطر لنا في الوقت الحاضر ما بقيت امهات المراجع راقدة في رفوف المخطوطات رفود المستسام للافات ولعل احسن ما نسيديه لهذا التراث من خدمة توجيه طلبة الدراسات العليا نحو تحقيق العيون من تلك الآثار والمخطوطات ، وقد بدت خلائع هذه الحركة ولكنها لم تبلغ بعد مداها وغايتها ، فانها بحاجة الى تخطيط شامل متصل الحلقات والاسباب ، في هذا المضممار وفي كل مضممار اخر من ميادين الثقافة والفكر ، على ان يبدأ هذا التخطيط على مستوى جامعات القطر ثم يفتيه تخطيط وتنسيق اوسع نطاقا بين الجامعات في مختلف البلاد العربية . تمهيدا للتعاون بين جميع الجامعات الاخرى في البلاد الاسلامية والبلاد المعنية بالتراث الاسلامي في القضاء والافتاء وما اليهما من انظمة الشرع الاسلامي اذ تعنى معاهد عليا وجامعات مختلفة في العالم العربي بتراثنا من مختلف جوانبه انطلاقا من مفاهيمهم واغراضهم فما ينبغي ان تهدر مفاهيمنا واهدافنا ،

ونحن ورنه ذلك التراث ، وحملة رسالته العادلة السامية ، وان تقدم قربانا في مذبج الصراع بين التكتلات السياسية الكبرى .

فلسفة الشرع والقضاء :

وختامنا لهذه المقالة وحيث ان لكل حكم فلسفة فلا بد من الاشارة لفلسفة الحكم في الاسلام عامة وفي القضاء الاسلامي خاصة فما هي معالم تلك الفلسفة ؟

ان القضاء وهو ولاية اسلامية عامة يصدق عليه ما يصدق على سائر الولايات العامة في الاسلام من كونه لا ينظر اليه من حيث هو حيث هو سلطة يتمتع بها الملوك والامراء ويملون بالاستناد اليها اوامرهم على الرعية ولكن من حيث هو واجب من واجبات السلطان ، اذ يطالب السلطان بواجبات عامة فرضت عليه شرعا وسياسة على حد قول ابن خلدون في العمل بسياسة المصالح التي يعضدها الشرع والعقل ويسلم بها « الكافية » ضمانا لشرعية الحكم . وعلى حد قول حواربه ابن الازرق في كتابه الموسوم بدائع السلك في طبائع الملك (١٤٢) . وهذه الواجبات تملي على من يتقلد ولاية عامة ان يحذر جملة محظورات في مقدمتها اتباع الهوى ، لان القصد بالسلطان - « حفظ مصالح الاجتماع المدني لنوع الانسان » (١٤٣) تلك هي فلسفة الحكم في الاسلام في نظر هذا الفريق من حكمائه ومفكره الذين اقاموا الدولة والنظم القانونية على اساس من رعاية المصالح وتجنب المفاسد ، وحاصلها :

١ - ان السلطان ملزم باحكام الشرع وبالسياسة الشرعية الحكيمة العامة يرامى فيها تحقيق مصالح العباد وتوطيد الامن .

٢ - ان القاضي ملزم بتطبيق احكام الشرع وبالاقتهاد فيما لا نص عليه من الشارع . بالقياس والراي والمصالح المعتبرة على اختلاف تلك المذاهب .

والحاصل فان القضاء الاسلامي يقوم في نظر فلسفة الشرع الاسلامي على اساس من ضرورة حفظ النظام وتحقيق منافع المكلفين ومصالحهم المشروعة تلك هي الفلسفة السائدة في اصول الفقه الاسلامي ، وقد انجبت لنا اعلاما من الاصوليين من امثال الفزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي والطوفي ومن المؤرخين من امثال ابن خلدون وابن الازرق ومن فلاسفة الشرائع والاخلاق من امثال العامري والفزالي والراغب الاصفهاني ، ولم تزل تلك المدرسة قائمة تواصل دعوتها كما يتضح من البحث المكرس « للقضاء بالسياسة الشرعية » في تبصرة

الحكام (١٠٧/٢ وما بعدها) ففيه تفصيل المقصود بهذه السياسة بعد تقسيمها الى ظالمة تستبعد وعادلة يصار اليها . وقد صرح ان خلافا كبيرا في الرأي وقع في تحديد حدود السياسة الشرعية العادلة وان المرجح هو « مصلحة الامة » لقوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم » وان هذا الكمال شامل لجميع المصالح الدينية والدنيوية على وجه الكمال ، والعق هو الجمع بين السياسة والشرع وان الدليل على مشروعية العمل بالسياسة المحققة لمصلحة الامة ان الاحكام المشروعة منها ما يدركه العقل ومنها الخفي فيحمل على المصلحة . وقد قسم ابن فرحون الاحكام الى الاقسام الاتية بحسب المصلحة :

- ١ - ما شرع لكسر النفس كالعبادات .
- ٢ - ما شرع لبقاء جيلة الانسان كالاذن في المباحات المحصلة للراحة .
- ٣ - ما شرع لدفع الضرورات كالبياعات والاجارات لافتقار الانسان الى ما ليس عنده من الاعيان واحتياجه الى استخدام غيره في تحصيل مصالحه .
- ٤ - ما شرع تنسيها على مكارم الاخلاق كالحنس على المواساة والاحسان (الاوقات) والصدقات ونحو ذلك .
- ٥ - ما شرع للزجر وصيانة الوجود كالقتاس في النفوس والاطراف والانساب كحد الزنا والاعراض كالتعزير على السب والاذى بالقول والاموال كحد السرقة والعقل كحد الخمر الخ .

الهوامش

- (١) انظر ما ذكرته في تفصيل مصطلح الموازنة على القارنة في كتابي الموسوم بالنظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف (ص ٦ - ٧) .
- (٢) من هؤلاء الاستاذ اميل تيان (من لبنان) في كتابه الموسوم بالتنظيم القضائي في بلاد الاسلام (بالفرنسية) ومقالاته الموسومة بالتنظيم القضائي في كتاب القانون في الشرق الاوسط . المجلد الاول (بالانكليزية) (ص ٢٣٦ - ٢٧٨) . وطيب الذكر لوى ميه في كتابه الموسوم بمقدمة في دراسة الشريعة الاسلامي (بالفرنسية) (ص ٦٨٨ وما بعدها) .
- (٣) من المبادئ الاساسية في الشريعة الاسلامي انه ناسخ لما

قبله من الاديان والشرائع التي كانت سائدة قبله ، فلا يسلم في بلد يسرى فيه حكم الاسلام وتشريعه بسيادته بشرعية تناقض شريعته ، وبقتضاء لا يحد من عدالته الاسلام ، ولا مجال للقياس على ما جاء من ابناء العرب على نظم الخراج والديوان في الامور الخراجية والمالية ، فان دولة العرب الاسلامية لم يكن لها عهد بمثل تلك النظم ولا نقل لها عرف عربي عن جاهلية العرب ولا في صدر الاسلام ، ولذا لم يجد الخلفاء بدا من العمل بتلك النظم بلقاتها في بادئ الامر ، حتى تم تعريبها واخضعت لاصول العدل الاسلامي ، اما القضاء فقد كان له جرمومة مرفوعة في جاهلية العرب فتطورت وتهدبت في عهد الرسالة اذ لا تخلو امة من طراز قضائي او مثال للقضاء ولو في مسورة تحكيم اختياري ، وقد صرح الماوردي في ادب القضاء (ج ١ ص ١١٧) باجماع الامم على القضاء ، وهي ملاحظة دقيقة منها ان هذا النظام من النظم التي ترتد في نشأتها للضرورة الاجتماعية ، وقد كان المؤرخون المسلمون اثناء في اثارهم لما استنبهوا المسلمون الفاتحون من نظم البيزنطيين والساسانيين ، فاشاروا الى الاخذ بما ذكر ، والى وجود القضاء في صدر الاسلام .

وما ورد من روايات بان الرسول والخلفاء الاولين لم يكن لهم قضاء فينقلونها روايات اخرى متعددة تمت على خلاف ذلك (يراجع في هذه الروايات المختلفة كتاب تاريخ القضاء في الاسلام للدكتور احمد عبدالنعم البهي ص ٥٥ وما بعدها) .

او على انهم لم يعينوا في حاضره النبوة او الخلافة قاضيا مختصا بالنظر في جميع القضايا باستمرار نظرا لاضطلاع النبي نفسه والخلفاء الراشدين من بعده بالنظر في جميع الامور العامة والخاصة في حاضرة الدولة الاسلامية ، اما المدن التالية فقد بعث النبي والخلفاء الراشدون اليها القضاة وان لم يقصروا مهمة اولئك القضاة على الفصل في الخصومات الخاصة ، فقد كان للقضاء الاسلامي من الهام ما ليس لغيره من النظم القضائية لان القاضي الى جانب عمله القضائي مرشد للسلوك السوي والخلق الاسلامي وفائد من قادة الدين الاسلامي ، وهذا ما يعترف به ميه نفسه في مقدمته لدراسة التشريع الاسلامي (ص ٧١٩) وقد صرح الماوردي في ادب القاضي (١٢٢\١) بقوله « وكان اذا اسلم قوم اقام عليهم (النبي ص) من يعلمهم شرائع الدين ويقضي على المتنازعين ، وجاء فيه ايضا « وقد حكم الخلفاء الراشدون بين الناس ، وقلدوا الحكم القضاء (١٢٢\١) .

وورد في كتاب « اعيان الكتاب » لابن ابيار (ص ٥١) ان عمر بن الخطاب (ر) كتب الى بعض عماله ينهاهم عن استخدام الاعاجم بقوله « لا تعيدوهم في شيء سلبهم الله اياه ، واخشوهم على دينكم » .

(٤) كتابنا الموسوم بالنظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف ص ٢٣ - ٢٤ .

(٥) كتابنا المذكور (ص ٨١) وما بعدها ، وكتاب العاصري الموسوم بالاغلام في مناقب الاسلام .

(١٨) يراجع في هذه القاعدة أدب القاضي للماوردي وروضة القضاء للسبكي .

(١٩) لقد كان الفكر الإسلامي سبباً في تقرير مبدأ حظر التصسف في استعمال السق ، يراجع في صدد هذا المبدأ الجزء الأول من أحياء العلوم للفراي .

(٢٠) جاء في الورد اليسام (ص : ح) أن المشايخ الذين ألفوا الديوان هم سبعة ، وأن الذي تولى كتابة الديوان منهم فنسب إليه هو أبو عمران موسى بن زكريا .

(٢١) تراجع مقالة المخطوطات العربية في المقرب للدكتور محمد عبدالقادر أحمد في المورد (ج ١ مجلد ٨ ص ١٢٦ عم ٢) .

(٢٢) نسخة خطية في خزنة فيض الله أفندي في مجموع رقمه ٢٠٢٨\٢١٢٨ (٢١ - ٦٩) .

(٢٣) نسخة خطية في خزنة فيض الله أفندي في مجموع رقمه ٢٠٤٤\٢١٢٤ (١ - ٤٢) .

(٢٤) تفصيل ذلك في مقدمة ميبه ص ٧٠٤ - ٧٠٨ .

(٢٥) تفصيل هذه الفلسفة في مذكراتنا غير المطبوعة على طلبسة الدراسات العليا في القانون ، في كلية القانون والسياسة لسنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ وهي بعنوان « ولاية القضاء في تشريع العنف وتوجيهه » .

(٢٦) جاء في كتاب « تنظيمات » لانكهاردت أن التدخل في شؤون الدول مهما يكن عملاً غير مشروع فإنه بالنسبة للدولة الشمانية مشروع ، لأنه الضرورة تهيئه ، ولأن الشروط التي تملئ هذه الضرورة لم تزل قائمة لم تخفف حدتها إصلاحات خمسين سنة (الترجمة التركية ص ٢٧٨ - ٢٧٩) .

(٢٧) مما يؤيد ما نقول فهم الإمام الماوردي لهذه الآية ، فقد جاء في أدب القاضي (١٢٥\١ - ١٢٦) : « ثم لا يجتروا في أنفسهم حرجاً مما قضيت » فيه وجهان : أحدهما : يسلموا ما تنازعوا فيه لحكمك والثاني : إنما قاله الضعفاء « ويسلموا تسليماً » يختمل وجهين : أحدهما : يسلموا ما تنازعوا فيه بالحكم والثاني : يستسلموا اليك تسليماً لا مرك ، .

(٢٨) جاء في فاتحة هذا الكتاب « أن الفكر الإسلامي مكون من عين النواة العقلية التي يتكون منها القانون في الغرب ، فهو يصدر عن نفس القوة ، وينسب في عين المص ، وإنما يختلف عنه في اتخاذ مجرى مخالفاً ليلقي منه في أسفل الوادي » في النهر الأعظم للتجربة البشرية في كليات أصيلة » .

(٢٩) يقال عادة أن الضرورات تدر بقدرها ، ومع ذلك فإن قدر الضرورة يختلف من عصر لعصر ، ويتسع بانساع أحوال التمدن والعمران ومطالب العدالة ومراحل التقدم الفكري .

(٣٠) القرافي ص ١ - ٢ تبصرة الأحكام ٧\١ - ٨ .

(٣١) جاء في الأحكام في تمييز الشاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي « أما تصرفه (ص) بالحكم فهو مفاير للرسالة والفتيا ، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف ، والحكم إنشاء والزام من قبله (ص) بحسب ما نتج من الأسباب والعجاج » (ص٢٢) .

(٦) من أمثلة ذلك ما روى من نقد أبي حنيفة لابن أبي ليلى حين أقام الحد على امرأة في المسجد (الطبقات السنية ، ١٠٨\١ - ١٠٩) .

(٧) جاء في روح السعادة لأثر فائز بيلت (ص ١٢) أن القاضي يرشد المحلفين لحكم القانون ، وأن له رد المحلفين والسماح بإعادة المحاكمة .

(٨) يراجع في هذا الصدد الجزء الأول من الكتاب الذي صنّفه القاضي شياض في طبقات المالكية وقد طبع في المغرب وهو بعنوان ترتيب المدارك .

(٩)

(١٠) انظر ما جاء في كتاب الوزراء والكتائب للجهشياري (ص ١٢٧) في صدد شكوى الجمالين على النصور لدى قاضي المدينة .

(١١)

(١٢) وفي هذا يقول ابن فرحون في تبصرة الأحكام (١٢\١) « أن اهلية القضاء جزء من الإمامة الكبرى » ويقول ميبه في مقدمته (ص ٦٨٦) أن الإسلام لم يعرف نظرية فصل السلطات ، لأن جميع السلطة كانت في شخصه رئيس الدولة الإسلامية يمارسها بنفسه وتسيب عنه في ممارستها الأحكام الإدارية والقضائية .

(١٣) على أن بعض فقهاء المذاهب اشترط أن يتفقد القاضي بجهشهم (انظر على سبيل المثال ما جاء في الورد اليسام للثميني ص ٢٣ - ٢٤) وقد انتقد الماوردي مثل هذا الاتجاه مهما قيل في تبريره حرصاً منه على استمرار مهمة الاجتهاد (أدب القاضي له ١٨٥\١ - ١٨٦) ومع ذلك فإن ركود حركة الاجتهاد ظاهرة سببها الفقهاء بكل صراحة واسف ورنوا عليها آثارها فهي التبصرة لابن فرحون نقلاً عن المازري المتوفى سنة (٥٣٦ هـ) « أما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع التعليم مفت نظار ، قد حصل على آلة الاجتهاد ، واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام ، والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله ، وبناء ما تمارض بمطبه على بعض ، وترجيح ظاهر على ظاهر ومعرفة الأقيسة وحدودها وأنواعها وطرق استخراجها وترجيح الملل والأقيسة بعضها على بعض ، عدا الأمر زماناً عار منه في اقليم المغرب كله ، فضلاً عن يكون قاضياً على هذه العسفة ، فالمنع من ولاية المقلد القضاء تمطيل للأحكام وإشغال للهرج والغشش والتزاع وهذا لا سبيل إليه في الشرع .

(١٤) كتاب المحيط ، مخطوط في مكتبة وزارة الأوقاف العراقية

(١٥) جاء في الورد اليسام (ص ١٦) « وأن استعسك أحد بالقاضي أو هو به ، ارتفعاً إلى الإمام أو قاضيه سواء الخ » .

(١٦) كتاب النباهي الموسوم بالرتبة العليا .

(١٧) قاعدة حجية الاضحية فيما قضت فيه من الأمور الاجتهادية وقاعدة وجوب استماع القاضي لأقوال الطرفين قبل النطق بالحكم وقاعدة المساواة التامة في المعاملة بين الطرفين أثناء الخصومة بين يديه دون اظهار أي ميل لأحدهما على الآخر .

من مراجع البحث

- ١ - كتاب الكتاب لابي عبدالله محمد بن عبدالله بن ابي بكر الفضائي المعروف بابن الأبار تحقيق الدكتور صالح الأشتري ١٩٦١ .
- ٢ - تراث المسلمين الفضائي للدكتور بدري محمد فهم ، مجلة المورد .
- ٣ - النظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف د. صلاح الدين الناهي .
- ٤ - التنظيم الفضائي في بلاد الاسلام ، أميل تيان (بالفرنسية) .
- ٥ - مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية نوى ميسيه (بالفرنسية) .
- ٦ - تحقيق ما للهد من مقولة = للسيروني تحقيق سخاو .
- ٧ - الاعلام بمناقب الاسلام للعامري .
- ٨ - اهم القرارات والاختصاصات القضائية د . صلاح الدين الناهي .
- ٩ - الطبقات السنية للتجمي .
- ١٠ - روح العدالة ، آرثر شاندريكت .
- ١١ - روضة القضاء للسناني تحقيق الدكتور صلاح السدين الناهي .
- ١٢ - تنظيمات ، اد . انكليهاردت ترجمة تركية .
- ١٣ - بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزد .
- ١٤ - كتاب الخراج ومنه كتاب لابي الفرج الحافظ قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (مخطوط) .
- ١٥ - تبصرة الحكام في اصول الاقضية ومناهج الاحكام لابن خرّون ط ١٢٠٢هـ بالقاهرة .
- ١٦ - بدائع الصنائع للكاساني .
- ١٧ - ادب القاضي للماوردي - تحقيق الاستاذ محي هلال السرحان .
- ١٨ - القانون في الشرى الاوسط (مجموعة مقالات) (بالانكليزية) .
- ١٩ - الميزان للشهراني .
- ٢٠ - الافصاح لابن هبيرة .
- ٢١ - اختلاف ابي حنيفة وابن ابي ليلى لابي يوسف .
- ٢٢ - تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير د . بدري محمد فهم .
- ٢٣ - القاضي عياض .
- ٢٤ - كتاب الوزراء والكتاب للجهشيباري .

(٣١) الفتاحه بالنفسم الحكم ، والفتاحه بالنفسم والكسر ان يحكم بين خصمين ، وقيل الفتاحه بالنفسم الحكومة ، ومنه قوله تعالى « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين » والفتاح الحكم (لسان العرب) .

(٣٢) يتجلى هذا الاتجاه في حديث « انكم تختصمون الى ولى ولعل بعضكم ان يكون الحسن بعينه من بعض ، فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذه ، انما اقتطع له قطعة من النار » وفي كتاب الاحكام للقرافي ان هذا الحديث يدل على ان القضاء يتبع الاحتياج وقوة اللحن

(٣٣) أي ان النسخ تناول كل من التحاكم للكونة والعمل بمسما يخالف الشريعة الإسلامية من اعراف الجاهلية .

(٣٤) النساء \ ٤ .

(٣٥) جاء في تبصرة الحكام (٤٢٦) ان المصمم اذا حكما بينهما رجلا وارثا لان يحكم بينهما فان ذلك جائز في الاموال وما في منهاها ، ولا يقيم المحكم حدا ، ولا يلعن بين الزوجين ، ولا يحكم في فساد او فذف او طلاق او فراق او ولاء ، وانما استثنيت هذه المسائل من هذه القاعدة ، لاستلزامها اثبات حكم او نفيه عن غير المتحاكمين ، ومن هذا هذين المتحاكمين لم يرضى بحكم المحكم .

(٣٦) روضة القضاء ٥٥١ - ٥٦

(٣٧) ذهب الاباضية الى جواز تولي القضاء من الجماعة (الورد البسام ص ٥) . وجاء في تبصرة الحكام ان جواز ذلك مقيد بالضرورة ، ولا يشترط في القيام به جميع الناس ، ولكي يقوم به « ذوو الرأي واهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء ، وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الامام في ذلك . . ويكون عقدهم له نيابة عن عقد الامام الاعظم او نيابة عن جعل له ذلك للضرورة الداعية الى ذلك (تبصرة الحكام ١٥١) .

(٣٨) مقالتنا الموسومة

(٣٩) انظر قصة معاذ بن جبل في روضة القضاء ٥٦١ - ٥٧

(٤٠) تبصرة الحكام ١٢١ .

(٤١) بدائع السلك ٩٢ .

(٤٢) ايضا .

(٤٣) ايضا .



الحسبة في الإسلام

بقلم

محمد خير حمادة

دمشق ص.ب ١٧٩٢

بالمعروف والنهي عن المنكر (١) ، قال تعالى (الدين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الامور) .

وعليه فان الرسول (ص) كان اول محتسب في الاسلام . فعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله (ص) مر على صبرة طعام فادخل يده فيها فنالت اصابه بللا فقال : (يا صاحب الطعام ما هذا) فقال : اصابته السماء يا رسول الله ، قال (ص) (افلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس) قال (ص) (من غشنا فليس منا) .

ورغم ان الاصل في النظام الاسلامي قيام الناس جميعا بهذا الواجب ، فان اتساع الدولة الاسلامية وازدهار التجارة والصناعة والزراعة قد اوجب انتشار المحتسبين في أرجاء الدولة الاسلامية ، فأصبحت الحسبة ادارة مستقلة لها قوانينها المتخصصة كأي ادارة اخرى في الدولة واعتنى أهل الاندلس بالحسبة حتى أصبحت علما خاصا له قوانينه واحكامه . قال المقرئ التلمساني : ولهم في اوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تدارس احكام الفقه . لانها عندهم تدخل في جميع المبتاعات الى ما يطول ذكره (٢) .

والحسبة بانكر الاجر وهو اسم من الاحتساب أي احتساب الاجر على الله ، تقول فعلته حسبة

شفل العالم الاسلامي مركز الصدارة والتفوق في العالم القديم ، فكانت المدنية الاسلامية تسطع وحدها خلال ظلمة دامسة أغرقت الشعوب الاخرى .

وباتساع العالم الاسلامي وازدهار حضارته أصبحت المدن الاسلامية منارات هداية للعالم شرقا وغربا ، ذلك ان المسلمين لم يتركوا بابا من ابواب المدنية الا طرّقوها . ولا علمنا من العلوم والصناعات الا برزوا فيها . فلما فتح الغرب عينيه ليرى ضوء التراث الحضاري الاسلامي استمد منه اصول علمه واسسه ، وانتهل من ثمراته في شتى الميادين .

ولا حاجة بنا لذكر الامثلة على ذلك فهي كثيرة وحسبنا كتاب القانون لابن سينا الذي ظل مصدر العلم الطبي في اوربا حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي . ولئن انتقدنا مدينتنا (الى حين) فلان المسلمين تمزقوا وتفرقوا بعد استيلاء اناس من الفقرة على بلادهم دونهم في سلامة الدوق وجودة الفطرة فأفسدوا اخلاقهم بما حملوه اليهم من عاداتهم وتقاليدهم المختلفة حتى أوصلوهم الى درجة من الجهالة فاقت ما كانوا عليه في جاهليتهم .

كان المجتمع الاسلامي يقوم على أسس ثابتة ، مستمدة من التشريع الاسلامي . وعلى سبيل المثال فان نظام الحسبة كان من الضوابط الناعمة للمجتمع الاسلامي وسلاحه .

الحسبة :

نظام اداري من النظم الادارية التي نشأت في الدولة الاسلامية ، تقوم في اصل نشأتها على الامر

(١) معالم القرية في احكام الحسبة - لابن الاخوة ص ٢ .
الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٧٦ .

(٢) نفح الطيب - للمقرئ التلمساني - دار صادر ١٩٦٨
ص ٢١٩ .

واحتسب فيه احتسابا والاحتساب طلب الاجر (٢) ويكون من الاحتساب بمعنى حسن التدبير والنظر فيه (٣) .

أركان الحسبة :

والحسبة أركان أربعة :

- ١ - المحتسب : وهو شروط أن يكون مكلفا مسلما قادرا ، فيخرج منه المجنون والصبي والكافر ،
- ٢ - ما فيه الحسبة : وهو كل منكر ، موجود في الحال ، ظاهر للمحتسب بغير تجسس ، معلوم كونه منكرا بغير اجتهد .
- ٣ - المحتسب عليه : وشروطه أن يكون بصفة يصير الفعل المنوع منه في حقه منكرا ، وأقل ما يكفي في ذلك أن يكون انسانا ولا يشترط كونه مكلفا .
- ٤ - نفس الاحتساب : وله درجات وأداب (٤) .

المحتسب :

يسمى محتسبا إذا كان مميّنا من ولي الامر ، ويسمى (المتطوع بالحسبة) إذا قام بها دون تكليف (٥) ويقوم المحتسب بهذه الوظيفة فرضا متعينا عليه لا نافلة يتطوع بها متى شاء ، فليس له أن يتشاغل عن هذه الوظيفة بغيرها (٦) ، وللمحتسب مطلق الصلاحية في تنفيذ ما يراه مناسبا لعيانة الامن والاستقرار العام ، ويتلخص عمله في المحافظة على النظام العام والاداب في الجماعة والزمام الناس باحترامها ، وذلك برجر الخارجين عليها خروجا ظاهرا ، فإذا كان الخروج على النظام العام متعللا بحق احد الافراد فإن المحتسب لا يباشر سلطاته الا بناء على شكوى هذا الفرد . اما اذا تمثل الخروج في ارتكاب منكر يمس المجتمع كله او ما يسميه فقهاء الشريعة الاسلامية حقوق الله ، فإن المحتسب يباشر وظيفته استنادا الى المشاهدة والظهور (٧) . وكان المحتسب في بعض العصور يستخدم نوابا يطوفون في الشوارع

(٢) محاضرات المجمع العلمي العربي بدمشق - الجزء الاول ص ١٨ .

(٤) معالم القرية ص ٢٣ .

(٥) معالم القرية ص ٢٤ .

(٦) الموسوعة العربية الميسرة - دار الشعب ١٩٦٥ ص ٧١٧ .

(٧) النظم الاسلامية - صبيح الصالح - دار العلم للملايين

١٩٦٥ ص ٢٢٨ .

(٨) نفس المصدر ص ٧٠٧ .

والمساجد والاسواق والمدارس والحمامات لهذا الغرض .

وظيفة المحتسب مزيجاً من سلطات رجال الدين والشرطة والقانون والتموين ورجال الصحة والشؤون البلدية والمقاييس والمكاييل . ويشترط في المحتسب أن يكون مسلماً مكلفاً عادلاً عارفاً بأحكام الشريعة . مواظباً على السنة ، رقيقاً لينا في القول والعمل . متانياً عفيفاً عن اموال الناس منوراً عن قبول الهدايا .

وقد ظهر في مجال الاحتساب رجال لا يخافون في الله لومة لائم . وكان عملهم هذا تطوعاً لله دون اجر دنيوي زائل . امثال الشيخ عبدالعزيز بن عبدالسلام في مصر ، دخل على الملك الصالح نجم الدين وقال له ما حجتك عند الله اذا قال لك ألم ابوى لك ملك مصر ، ثم تبيع الخمر ؟ فقال له : هل جرى ذلك ؟ فقال نعم : الخان الفلانية تباع فيها الخمر ، وغيرها من المنكرات ، فأمر السلطان باغلاق الخان ومصادرة ما فيه (٩) .

درجات الاحتساب :

- التعرف : المعرفة بجريان المنكر .
- التعريف : ارشاد المخطئين وتعريفهم بالمنكر .
- التهي : عن المنكر .
- التعنيف : بالقول الغليظ .
- التغيير باليد : كازاقة الخمر .
- العقوبة : اقامة الحد .

اعمال الحسبة :

استمدت الحسبة مجال عملها من التشريع الاسلامي فشملت جميع مرافق الحياة .

ففي الاقتصاد والتموين ، كان المحتسب يلازم الاسواق في كل وقت ويكشف الحوائت والطرق ويتفقد الموازين والارطال ، ويتفقد معاشهم واطعمتهم وما ينش منه . يفعل ذلك في الليل والنهار في اوقات مختلفة وذلك على غفلة منهم ، وتختصم في الليل حوائت من لا يتمكن من الكشف عليه بالنهار ليكشف باكر النهار ، واذا اراد المحتسب ان يكشف يكون معه امين عارف ثقة يعتمد على اقواله (١٠) واذا رأى أن هناك من يحتكر

(٩) معالم القرية ص ١٨ .

(١٠) نفس المصدر ص ٢٧ .

صنفا الزمه ببعه . قال رسول الله (ص) (من احتكر طعاما أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه) .

وكانوا يتحذرون من الصيارفة والتجار ، ومن المتعاملين بالاطعمة ، لانه لأربا في نقد او طعام . قال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) . وقال رسول الله (ص) (ان التجار يعيشون يوم القيامة فجارا ، الا من اتقى الله وبر وصدق) .

اما في مجال القضاء :

فقد قام المحتسب بالتدرد على مجالس القضاة والحكام ومنعهم من الجلوس في المساجد للحكم بين الناس لانه ربما دخل عليهم الرجل الجنب او المرأة الحائض (١١) وكان يقوم بمقام القاضي في القضايا العاجلة التي لا تحتاج سماع الشهود ، اي انه اقتصر على الحكم بالحقوق المعترف بها اما ما بداخله التناكر والتجاد فانه يقف على سماع الشهود والنظر في البيئة وذلك راجع للقضاء .

وكان للحسبة تأثيرها البين في الاخلاق العامة والتربية الهادفة . فمن ذلك ان المحتسب في الكوفة لم يترك مؤذنا يؤذن في منار الا معصوب العينين من اجل ديار الناس وحرمتهم (١٢) .

وكان المحتسب يجبر من يملك بهيمة يعلفها ولا يحمل عليها ما يضرها ، ولا يجلب من لبنها الا ما فضل عن ولدها لانه خلق غذاء للولد فلا يجوز متعه منه ، وان امتنع من الانفاق عليها اجبر على ذلك كما يجبر على نفقة زوجته ، فان لم يكن له مال اكزى ان امكن اكراؤه ، وان لم يمكن بيع عليه (١٣) .

(١١) نهاية الرتبة للشيوري ص ١١٣ .

(١٢) كتاب اداب الحسبة ص ٧ .

(١٣) معالم القرية ص ٧٧ .

اما اذا رأى المحتسب وقوف رجل مع امرأة في طريق خالية فخطو المكان ربة فينكرها على هؤلاء ولا يعجل في التأديب عليها حذرا من ان تكون ذات محرم وليقل له ان كانت ذات محرم صنها عن مواقف الريب ، وان كانت اجنبية فخف الله تعالى في خلوة تؤديك الى معصية الله . وليكن زجره بحسب الامارات (١٤) قال رسول الله (ص) (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) .

ومنع المحتسب مؤدبي الصبيان من استعمال الضرب ، واغلق قاعات الخمارين ومنع بيع المسكرات سرا وعلانية ، وعوقب من كان يتأخر عن صلاة الجمعة .

اما في مجال الصحة : فقد تمت الرقابة على الاطباء والبيطرة والصيدلة والحمامات والجزارين وامر اصحاب الموازين بمسحها وتنظيفها من الادهان والاوساخ في كل ساعة ، فانه ربما تحمل شيئا في خروجها فيضر ، ويجب ان تكون المعايير من المعدن لا من الحجارة (١٥) .

اما في الصناعة فقد فرض المحتسب مواصفات جيدة لكل ما يصنعه الاسكافيون والحيّاكون والطلوانيون والجنارون والخيّاطون والدباغون والصباغون ومنع صناعة الاصنام .

على مثل هذه الاسس قامت الحضارة العربية الاسلامية ، وفيها تحققت مصلحة الامة بمجموعها افراد وجماعات لان فيها نظام الفطرة السليمة الذي اراده لنا الخالق ، فآمننا به . قال تعالى (فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون) . صدق الله العظيم

(١٤) نفس المصدر ص ٨١ .

(١٥) معالم القرية ص ١٢٤ .

العقل في الإسلام

يتكلم الدكتور

شوكيت عليان

استاذ الثقافة الإسلامية | جامعة الرياض

وجواز الجائزات قال : وهو تفسير العقل الذي هو شرط في التكليف (٥) .

وفي الارشاد لامام الحرمين : العقل من العلوم الضرورية . والدليل على انه من العلوم الضرورية استحالة الانتفاء به مع تقدير الخلو من جميع العلوم . وليس العقل من العلوم النظرية اذا شرط النظر لعذر العقل وليس العقل جميع العلوم الضرورية ، فان الضرير ومن لا يدرك ينصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه فبان بهذا ان العقل من العلوم الضرورية وليس كلها (٥) .

ومن المعاني التي يراد بها عند اهل اللغة ايضا التمييز الذي يتميز به الانسان عن سائر الحيوان . والفهم والعلم ، يقال عقل الشيء اي فهمه وتديره ، والعقل هو المدرك الفاهم للشيء ، او هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هوامها ، اخذ من قولهم : قد اعتقل لسانه اذا حبس ومنع الكلام ، والمعتول ما تعقله بقلبك .

وقد ورد في القرآن الكريم بهذه المعاني ، ومن ذلك قوله تعالى (هل في ذلك قسم لذي حجر) (٦) وقال سبحانه (ان في ذلك الآيات لاولى للنهي) (٧) وقال جل شأنه (ان في ذلك لذكرى لاولى الابواب) (٨)

(٥) تاج العروس ج ٨ ص ٢٥ والتلويح على التوضيح ج ٨ ص ١٥٧ والدرية الى مكارم الشريعة ص ٨١ .

(٥) تاج العروس ج ٨ ص ٢٦ .

(٦) الحجرات آية ٥ .

(٧) طه آية ١٢٨ .

(٨) الزمر آية ٢١ .

يطلق لفظ العقل عند اهل اللغة ويراد به اكثر من معنى ، فمن ذلك العلم ، وعليه اقتصر كثيرون ، وفي الصحاح العقل الحيز (١) ، او هو العلم بصفات الاشياء من حسناتها وقبحها وكمالها ونقصانها او هو العلم بخير الخيرين وشر الشرير .

قال الراغب : العقل يقال للقوة المهيئة لقبول العلم (٢) ، ويقال للذي يستنبطه الانسان بتلك القوة عقل ، ولهذا قال امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه :

العقل عقلان مطبوع ومسموع ، فلا ينفع مطبوع اذا لم يكن مسموعا ، كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع ، والى الاول اشار النبي صلى الله عليه وسلم : « ما خلق الله خلقا اكرم من العقل » والى الثاني اشار بقول « ما كسب احد شيئا افضل من عقل يهديه الى هدى او يرده عن ردى » وهذا العقل هو المعنى بقول عز وجل (وما يعقلها الا العالمون) (٣) وكل موضع ذم الله الكفار بعدم العقل فاشارة الى الثاني دون الاول كقول تعالى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون) (٤) ونحو ذلك من الآيات ، وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فاشارة الى الاول .

وقال ابو المعالي في الارشاد : « العقل هو علوم ضرورية بها يتميز العاقل من غيره اذا اتصف وهي العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات

(١) المختار من معاني اللغة ص ٣٥١ .

(٢) الدرية الى مكارم الشريعة ص ٨٠ .

(٣) المتكوت آية ٤٢ .

(٤) البقرة آية ١٧١ .

وفي اصطلاح فقهاء الشريعة عرفه البعض (٩) بأنه الجوهر المجرد في ذاته وفعله ، وهذا يعني أن العقل ليس ماديا في ذاته ولا يحتاج الى المادة في فعله وبمعنى آخر ، أنه ليس جسما فلا تتوقف أفعاله على نطقه بجسم .

وفي التاويغ على التوضيح (١٠) أنه العلم بوجود الازديات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ، أو هو الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك . وجاء في دائرة معارف القرن العشرين (١١) أنه المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق أمضى ، ويرى الاكثرون بأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

والغريزة بمعنى الفطرة التي فطر الانسان عليها .

والضروريات : أي القضايا الضرورية وهي الأوليات والمشاهدات والتجريبات والمتواترات وكذا الفطريات .

والآلات : أي الحواس الظاهرة والباطنية .

وسلامتها : أي كونها بحيث إذا وجد عندها محسوس أدركته ، فسلامتها شرط لتحصيل العلم بالضروريات .

وهذا ما نميل اليه ونختاره من جملة التعاريف وذلك لأنه القدر المعروف لنا عن العقل ، أما حقيقته فلم يهتد اليها الباحثون حتى يومنا هذا ، وكل ما قيل حول ما هيته فهو من الظنون التي لم يقم عليها دليل قاطع .

مدركات العقل

اختلفت انظار الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم في ادراكات العقل ، وهل هي موصلة بصحيح النظر الى العلم والمعرفة أم لا ؟ فذهبوا الى جملة أقوال نصلها في قولين :

القول الاول : أن ادراكات العقل موصلة بصحيح النظر الى العلم والمعرفة ، وإلى هذا ذهب فلاسفة الاسلام (١٢) .

القول الثاني : أن العقل غير مدرك للمعارف

(٩) شرح التاويغ على التوضيح ج ٢ ص ١٥٧ .

(١٠) شرح التوضيح لمن التفتيح ج ٢ ص ١٥٧ .

(١١) الدجند السادس ص ٥٢٢ .

(١٢) وهو قول العقلاء بعام انظر مقدمة القسطاس المستقيم لفيكتور شاخنت ص ١٤ وما بعدها .

العقلية والحقائق العلمية ، وأنه لا وزن ولا قيمة لأدراكاته ، وإلى هذا ذهب فلاسفة اليونان القدماء ومن تبعهم من الشيعة الاسماعيلية (١٣) .

على أن هناك فريقا ثالثا ينكر وجود العقل أصلا ، فالمصوفة من المسلمين يرون أن الإلهام طريق المعرفة وليس العقل (١٤) ، والفلاسفة الحسنيون أو التجريبيون أو الماديون يرون أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي الوسائل الوحيدة للمعرفة وأن ما يسمى بالعقل أن هو الاجملة أفعال ترجع اليها . (١٥) وقد واجه ذلك الاتجاه معارضة شديدة من العقلانيين عامة فقد اتبوا بالدراسات العلمية التجريبية للظواهر النفسية أن العقل منابر للمادة وأنه قادر على الإدراك بدون تدخل الحواس .

تقسيمات العقل :

ويقسم العقل باعتبارات مختلفة الى عدة أقسام (١٥) :

اولا : باعتبار ما يتعلق به الإدراك الى قسمين :

أ - عقل نظري ، وهو الذي يدرك العلوم والمعارف التي لا علاقة لها بالعمل ، مثل الكل أعظم من الجزء . وعليه فمهمة العقل النظري هي إدراك النظريات العلمية وتكوين رأي كلي حولها .

ب - عقل عملي ، وهو الذي يدرك أن هذا الشيء مما ينبغي أن يعمل أولا يعمل . وذلك بعد أن يدركه العقل النظري ، لأن وظيفة العملي هي التطبيق والعمل ، أو تحريك النفس نحو العمل .

وملخص ذلك أن العقل النظري قوة مدركة وأن العقل العملي قوة محركة .

ثانيا : باعتبار مصدر الإدراك وينقسم الى ثلاثة أقسام :

(١٣) الشيعة الاسماعيلية يرون أن النظر غير كاف في اكتساب المعارف ، وقالوا لابد من معونة معلم الإلهي ، ولهذا يوجبون الرجوع الى هذا المعلم - الإمام - بدون قيود ولا شرط لأنه - على حد زعمهم - الذي يميز الحق من الباطل والهدى من الضلال ، وهذا ولا شك قول ظاهر الفساد . والمفزيد انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٩ .

(١٤) وقد رد العلامة ابن حزم على هؤلاء انظر الأحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٧ .

(١٥) لزيادة البيان انظر العقل عند الشيعة الإمامية ص ٧٧ .

أ - الإدراك القائم على أساس الحس والتجربة ، وذلك مثل ادراكنا أن الماء يغلي إذا بلغت درجة حرارته مائة ، أو أن وضعه على النار مدة طويلة يؤدي إلى غليانه .

ب - الإدراك القائم أساس البداهة ، وذلك مثل ادراكنا أن الضدين لا يجتمعان وأن الكل أكبر من الجزء ، فإن مثل هذه الأمور بديهية يسلم بها الدهن بطبيعته ودون عناء أو تأمل .

ج - الإدراك القائم على أساس التأمل النظري ، وذلك مثل ادراكنا أن المعلول يزول إذا زالت علته، فلاشك في أن هذه ليست من المسلمات البديهية ولكنها تدرك بتأمل ونظر عن طريق البرهان والاستدلال .

ثالثا : باعتبار تفاوت قوته إلى درجات وينقسم إلى قسمين :

أ - الإدراك القطعي ، وهو الذي يؤدي إلى اليقين الجازم الذي لا يحتمل الخطأ والاشتباه كادراكنا أن الضدين لا يجتمعان .

ب - الإدراك الظني ، وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ والاشتباه ، كادراكنا أن البخيل يشق عليه أن يسهم في نفقات مشروعات عامة ونحو ذلك .

رابعا : باعتبار المدركات ، وينقسم إلى قسمين :

أ - معارف ضرورية أو بديهية وهي عبارة عما هو حاصل في الدهن ولا يحتاج إلى فكر ونظر مثل الواحد نصف الاثنين .

ب - معارف نظرية أو مكتسبة وهي عبارة عما يحصل في الدهن بعد عملية التفكير والنظر في المقدمات ، مثل الحركة سبب الحرارة .

خامسا : باعتبار الأحكام المدركة وينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ - الوجوب .

ب - الاستحالة .

ج - الجواز .

فالواجب هو ما لا يتصور في العقل عدمه ، أو هو الأمر الثابت الذي لا يقبل الانتفاء لذاته كالزوجية للعدد أربعة ، فإن العقل لا يمكن أن يتصور أن الأربعة ليست زوجا ، وكوجود الخالق فإن وجوده بذاته لأنه لو كان متوقفا في وجوده على سبب خارج عن ذاته لما كان واجبا ولأمكن للعقل أن يتصور عدمه .

المستحيل ، وهو ما لا يتصور في العقل وجوده ، أو هو ما لا يقبل الثبوت لذاته ككون الواحد نصف الثلاثة ، وكون الجزء أكبر من الكل ، واجتماع الضدين .

الجازز ، ويسمى الممكن وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما يقبل الثبوت والانتفاء ، ككون الجسم متحركا في وقت ، ساكنا في وقت آخر .

والحكم باعتبار الحاکم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

الاول : حكم شرعي .

الثاني : حكم عادي .

الثالث : حكم عقلي .

والحكم الشرعي كما هو عند الأصوليين ، خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع (١٦) .

والمراد بالخطاب كلامه تعالى الموجه إلى عباده ، سواء أكان مباشرة كالقرآن الكريم ، أو غير مباشرة كالسنة وما أرشدت إليه ودلت عليه مثل الإجماع والقياس ونحو ذلك من الأدلة الشرعية لأنها في الحقيقة ترجع إلى القرآن والسنة .

ومعنى تعلق الخطاب بأفعال المكلفين ارتباطه بها بحيث يبين صفة الفعل من أنه مطلوب أو محذور مثلا .

والمكلف هو البالغ العاقل الذي لا يمنع من تكليفه مانع .

وخطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك . فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر وهو إما أن يقتدر به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا ، أو لا يقتدر به فيكون ندبا ، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهة ، وإن ورد بالتخيير فهو مباح (١٧) .

فالواجب ما توعده بالعقاب على تركه مثل قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (١٨) فهو تعالى يطلب من المكلفين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على سبيل الحتم واللزم فيصير ذلك واجبا . والمندوب ما لا يلحق بتركه ذم من حيث

(١٦) الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٩٦ .

(١٧) المستصفى ج ١ ص ٦٥ .

(١٨) البقرة آية ١١٠ .

تركه من غير حاجة الى بدل ، وقيل هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه وذلك كقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) (١٩) .

والمباح ما اذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه كقوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) (٢٠) فان هذا الخطاب على سبيل الاباحية وهي المفيدة استواء الاكل والشرب وعدمهما ، وان المكلف مخير بين الامرين بدون ترجيح احدهما على الآخر .

والتحريم طلب الشارع من المكلف ترك فعل على سبيل اللزوم كقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) (٢١) .

والكراهية طلب الشارع من المكلف ترك فعل لا على سبيل الجزم واللزوم وانما على سبيل الاولوية والترجيح كقوله تعالى (لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي) (٢٢) .

والمراد بالوضع . خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا (٢٣) .

فمثال الاول : قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) .

ومثال الثاني : قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) .

ومثال الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم (لا يرث القاتل) .

الثاني الحكم العادي : وهو وسيلة لاثبات امر لامر او نفيه عنه استنادا الى العرف والعادة والتجربة مثل الترحيب بالضيف وتقديم القرى له عند العرب وذم من يقابل المعروف بالاساءة ونحو ذلك .

الثالث الحكم العقلي : وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه من غير توقف على تجربه او وضع واضح ، كاثبات الزوجية للعدد (٢) وهو بدوره ينقسم الى واجب ومستحيل وجائز .

هذا والاحكام من حيث ادلتها التي تثبت بها تنقسم الى ثلاثة اقسام :

القسم الاول : ما لا يمكن اثباته الا بالدليل

العقلي القطعي ، مثل وجود الله تعالى وصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته الى الايمان ، فهذان الحكمان لا يمكن اثباتهما بالدليل العقلي من غير دليل عقلي . لان الادلة النقلية من خصوص الشارع لا تثبت الا بعد العلم بوجود الله وصديق الرسول . فيكون النقل متوقفا عليهما .

فهذه احكام شرعية وان كان طريق اثباتها العقل ، لان الشارع هو الذي ارشدنا الى الاستدلال على هذه الاحكام بالعقل ، لان مدركات العقل لا يعتد بها الا اذا صادق عليها الشرع تميزا للحقائق عن الاوهام . فمثل هذا عقلي لا هتداء العقل اليه وثبوت به . وشرعي من جهة الاعتداد به وارشاد الشارع اليه .

القسم الثاني : ما لا يمكن اثباته الا بالنقل ، وهو المفيات كلاحكام المتعلقة بتفاصيل الحياة الاخيرة .

القسم الثالث : ما يثبت بكل من العقل والنقل مثل الحكم بأنه تعالى عالم وسميع وبصير ونحو ذلك مما وصف به تعالى نفسه في القرآن المجيد ووصفه به الرسول صلى الله عليه وسلم في السننه .

والادلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول ودليل الشاطبي (٢٤) لذلك من عدة وجوه . اهمها :

- ١ - انها لو نافتها لم تكن ادلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره ، لكنها ادلة باتفاق العقلاء فدل على انها جارية على قضايا العقول .
- ٢ - انها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا لا يطاق وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره .

٢ - ان مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام حتى اذا فقد ارتفع التكليف راسا . وعند فاقده كالبهيمة الممثلة . وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالادلة في لزوم التكليف . فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل اشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم . اذ لا عقل لهؤلاء يصدق او لا يصدق . بخلاف العاقل الذي يتنبه ما لا يمكن تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم ان يكون ساقطا عن المعتوه ايضا . وذلك مناف اوسع الشريعة فكان ما يروى اليه باطلا .

(١٩) الاعراف آية ٢١ .

(٢٠) البقرة آية ١٨٧ .

(٢١) الاسراء آية ٣٢ .

(٢٢) الحجرات آية ٢ .

(٢٣) الموافقات ج ١ ص ١٢٢ وكتب اصول الفقه .

(٢٤) الموافقات ج ٣ ص ١٥ .

واعلم انه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم الا ما حكم به جل شأنه ، ويرى بعض المسلمين ان العقل دليل من ادلة الشرع واحد من اصوله ومصدر شرعي من مصادره ، غير انهم قالوا شرط عمل العقل الا يكون حكم عن الله في المسألة بأي طريق من طرق معرفة حكم الله . فلا يكون طريق من الكتاب الكريم ولا من قول او فعل النبي صلى الله عليه وسلم .

هذا ومسألة جعل العقل حاكما موضع خلاف بين اهل العلم جميعا ، لا فرق بين مذهب ومذهب ، فهناك من قال ان العقل يحكم ان لم يكن نص من الشرع ، وينسب ذلك القول الى الحنفية ، وقد نادى به ابو منصور المازريدي على ان الحاكم هو الله تعالى ، وما من استنباط للعقل فيه مجال ، سواء اكان بالمصلحة ام بالقياس او الاستحسان الا كان له اصل من مجموع الشرع المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم .

وعليه فالشريعة اذا امرت بفعل فان الحسن يثبت لذلك الفعل بحكم الشريعة كما انها اذا نهت عن فعل فان القبح يثبت لذلك الفعل بحكم الشريعة كذلك وهذا لان الشريعة انما امرت ونهت تحقيقا لمصلحة ، وهذه المصلحة تستلزم ثبوت الحسن فيما امرت به ، وثبوت القبح فيما نهت عنه . والا انقلب الى عيب . ويرى المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة ان الحسن والقبح الثابتين بالشرع هما مما يدل عليهما الامر والنهي وان المعروف الحقيقي بذلك انما هو العقل (٢٥) ومما يجدر الإشارة اليه ان الحسن ما يستحق فاعله المدح في الدنيا والثواب في الآخرة ، والقبح ضده اي ما يستحق فاعله الذم من العقلاء والعقاب من الله تعالى ، والحسن والقبح بهذا المعنى يقسمان وصفا للأفعال الاختيارية : فادراك العقل لما ينبغي فعله كالصدق مثلا وادراكه لما ينبغي تركه كالكذب

(٢٥) انظر فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج ١ ص ٢٥ بهامش المستقصى . فعند المعتزلة الافعال تنقسم الى قسمين : حسنة وقبيحة ، ومنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر . ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات . وللمزيد انظر : المستقصى ج ١ ص ٥٦ .

مثلا هو معنى حكم العقل بالحسن والقبح ومنشأ الخلاف في ذلك هو : هل للأفعال من حيث هي جهات حسن او قبح ام ليس لها ؟

ذهب المعتزلة ومن يشايهم الى ان للفعل من حيث هو جهات حسن او قبح وان العقل يستقل بادراك ذلك بغض النظر عن بيان الشارع ، وذهب جمهور الاشاعرة الى انه ليس للفعل من حيث هو فعل جهات حسن ولا قبح . والعقل لا يحسن ولا يقبح ، وبالتالي فلا يترك ما هو غير واقع قبل ورود بيان الشارع اذ لا حكم للعقل (٢٦) قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وعليه يتضح ان معيار الحسن والقبح عند هؤلاء الناس هو اذن الشارع في الفعل ونهيه عنه ، والأفعال قبل تعلق خطاب الشارع بها ساذجة خالية من الحسن والقبح . قابلة الامر والنهي ، فالصلاة مثلا حسنة بامر الشارع فقط ، والسرقة مثلا قبيحة لنهي الشارع عنها فقط ، واولا تعلق خطاب الشارع بها لبقيت على سذاجتها وخلوها من الامرين وقابلتيها لهما (٢٧)

فالحسن عند الاشاعرة ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه ولا مدخل للعقل في تحسين شيء او تقبيحه .

قال سدر الشريعة (٢٨) وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد . جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين ، وقضاء معين . واحاطة بظواهرها وبواطنها ، وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر . ومن تقع او ضرر . ومن حسن او قبح (٢٩) .

(٢٦) انظر اللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٤٥ و ص ١٠١ ، والاحكام في اصول الاحكام ج ١ ص ٨٠ و ص ٩١ .

(٢٧) فالعقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده ، واما لعدم وصوله اليه فلا يجب عليه فعل شيء كما لا يجرم عليه فعل شيء اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة انظر حاشية شرح التلويح على التوضيح ج ٢ ص ١٦١ .

(٢٨) القاضي عبيد الله بن مسعود البخاري (ت ٧٤٧ هـ) .

(٢٩) انظر شرح التلويح على التوضيح ج ١ ص ١٩٠ .

وأما الزيدية : فقد جعلوا العقل مصدرا من مصادر المعرفة سواء كانت دينية أم دنيوية ، ومنحوه سلطة ادراك الخير والشر . الفضيلة والرذيلة (٢٠) . والمعتزلة كما علمنا منحوا العقل سلطة مطلقة وجعلوه حكما في كل الموضوعات الدينية كانت أم دنيوية ، فالعقل عندهم هو المرجع ، فإذا تحاكموا فالى العقل ، وإذا حاجوا فيحكم العقل (٢١) .

والإمامية قد ذهبوا الى ما ذهب اليه المعتزلة من رفع العقل الى مرتبة الدليل في اصول الدين وفروعه الا فرقة منهم (٢٢) فقد اقتصروا في المعرفة الدينية على الاخبار الواردة عن الأئمة الا انهم لم يهجرُوا العقل باطلاق ، بل يرون ان العقل الفطري الخالي من الاوهام الفاسدة والعصبية وحسب الجاه حجة من حجج الله تعالى وسراج منير من جهته جل شأنه اما اهل السنة من سلف وخلف فلم يقولوا بسلطان العقل الى هذا الحد ولم يمنحوه مثل هذه السلطة المطلقة ، وانما اعتبروه معينا للمعرفة مقررًا لأوامر الشريعة متعلقا لتقضاياها .

فشيخ الاسلام احمد بن تيمية لم يهمل العقل ومدركاته حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة سنده ومركزه الاول في بحوثه وآرائه ، فان فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهما عميقا دقيقا ، لاشك في انه يحتاج الى قلب واع وعقل مفكر ، فهو رحمه الله يعرف للعقل قيمته ومدركاته التي يصول فيها ويجول ، لكنه لم يكن يجاوز به مجاله ولا يرتفع به عن قدره ولم يجعله حاكما على نص قرآني أو حديث صحيح ، بل اراد له ان يكون دائما في مدار كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فهو معين ومساعد لنصوص ليس غير ، ومن تخطى به الى غير ذلك فقد ضل سواء السبيل .

قال الشاطبي (٢٣) الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم انما تستعمل مركبة على الأدلة

السمعية ، او معينة في طريقها ، او محققة لمناطها او ما اشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ، لان النظر فيها نظر في امر شرعي ، والعقل ليس بشارع .

وقال ابن حزم (٢٤) العقل انما هو مميز بين صفات الاشياء الموجودات وموقف للمستدل به على حقائق كفيات الامور الكائنات وتمييز المحال منها . قال ابو بكر الباقلاني (٢٥) لا سبيل من ناحية العقل الى ايجاب شيء ولا الى حطرة ولا الى اباحتها ، وان ذلك لا يثبت في احكام الاشياء الا من جهة السمع .

وفي موضع آخر يقول الباقلاني (ان العلم بوجوب الافعال وحظرها واباحتها غير مدرك بقضايا العقول . وثبت انه لا بد من سمع يكشف عما ينال به الثواب والعقاب) وليس يعني هذا اغفال العقل او اهماله فضلال الوثنية كان في حكم القرآن تعطيلًا للعقل ، حجب عن الوثنيين سفاهة ما يعبدون من اصنام واوثان لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا ، فضلا عن ان تملك لعبادتها اي شيء ، والله الحجة البالغة ، وما عمي عنها الا من عطلوا عقولهم (وقالوا قلوبنا في اكنه مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) (٢٦) .

وقد غاب القرآن الكريم الذين يعطلون عقولهم ، ويكتفون بتقليد الآباء ، أو يتبعون أهواءهم ، (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) (٢٧) .

فقد عظم الله تعالى العقل واعلى مكانته ، وامر بالرجوع اليه ، قال تعالى (ولقد اتينا لقمان الحكمة) (٢٨) والحكمة اسم لكل علم حسن وعمل صالح ، وهو بالعلم العملي اخضع منه بالعلم النظري ، وفي العملي اكثر استعمالا منه في العلم وان كان العمل لا يكون محكما من دون العالم به ، ومنها قيل : احكم العلم احكاما ، وحكم بلدا حكما ، والحكمة من الله تعالى اظهر الفشائل المعقولة

(٢٤) الاحكام ج ١ ص ١٢ .

(٢٥) التمهيد ص ١٢١ وما بعدها .

(٢٦) فصلت آية ٥ .

(٢٧) البقرة آية ١٧٠ .

(٢٨) لقمان آية ١٢ .

(٢٠) انظر هداية العقول للقاسم بن محمد ج ١ ص ٤٩ .

(٢١) العقيدة والشريعة لجولد تسيهر ص ٩١ .

(٢٢) الاخباريون منهم حيث اقتصروا في المعرفة الدينية على الاخبار الواردة عن ائمتهم .

(٢٣) الموافقات ج ١ ص ١٢ .

والمحسوسة ، ومن العباد معرفة ذلك بقدر طاقته
البشر ، وقد ذكر الراغب الاصفهاني (٢٩) جملة
تعاريف للحكمة ، فمن ذلك . انها معرفة الاشياء
الموجودة بحقائقها ويعني كليات الاشياء ، فاما
جزئياتها فلا سبيل للبشر الى الاحاطة بها وهذا الحد
بحسب اعتبارها بالعلم ، وقيل : هي امارة الشهوات
على ما يجب وهذا الحد بحسب اعتبارها بالعمل
فيما هو غاية المراد من الانسان ، وقيل : هي الاقتداء
بالخالق في السياسة بقدر طاقة البشر وذلك ان
يجتهدان ينزه علمه عن الجهل وعدله عن الظلم وجوده
عن البخل وحلمه عن السفه وينحو هذا العلم يقرب
العبد من خالقه .

وفي تعارف الشرع كما نقل ذلك الاصفهاني
اسم للعلوم العقلية اي المدركة بالعقل ، وقد افرد
ذكرها في عامة القرآن عن الكتاب ، فجعل الكتاب
رسما لما لا يدرك الا من جهة النبوات ، والحكمة
لما يدرك من جهة العقل ، وجمع بينهما في الذكر
لحاجة كل واحد منهما الى الآخر ، فقد قيل لولا
الكتاب لأصبح العقل حائرا ، ولولا العقل لم
ينتفع بالكتاب ، وقد قيل الكتاب بمنزلة اليد
والعقل بمنزلة الميزان ولا تعرف المقادير الا بهما ،
وكذلك عبر عن الحكمة بالميزان في قوله تعالى
(الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) (٤٠) .

وقال تعالى (انما يتذكر اولو الالباب) (٤١)
قال الاصفهاني (٤٢) واما اللب فهو الذي قد خلص
من عوارض الشبه وترسخ لاستفادة الحقائق من
دون الفرع الى الحواس . ولذلك علق الله تعالى
في كل موضع ذكره بحقائق المعقولات دون الامور
المحسوسة نحو قوله تعالى (ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب) (٤٣) فوصفهم سبحانه بهداية الله اياهم
وقد سمى الله تعالى العلم نورا والجهل ظلمة فقال
عز وجل (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من
الظلمات الى النور والذين كفروا) .

وقال تعالى (وانزلنا من السماء ماء فأخرجنا
به ازواجا من نبات شتى كلوا وراعوا انعامكم ان في

ذلك لآيات لاولي النهى) (٤٤) والنهى جمع نهيه او
اسم مفرد نحو جعل او وصف .

وجعل اسما للعقل الذي انتهى من
المحسوسات الى معرفة ما فيه من المعقولات
ولذلك احيل اربابه على تدبر معاني المحسوسات
في قوله تعالى (افلم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم
من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لآيات
لاولي النهى) (٤٥) .

وقال سبحانه (هل في ذلك قسم لذي
حجر) (٤٦) والحجر اصله من الحجر اي المنع وهو
اسم لما يلزمه الانسان من حضر الشرع والدخول في
احكامه ، وسمي حجي من حجاه اي قطعة منه
الاحجية فكانه سمي بذلك لكونه قاطعا للانسان
عما يقبح .

هذا وقد وقف القرآن الكريم في جميع
مقاماته على ما اقتضته طبيعة الدين الذي جاء به
فاذا دعا الى عقيدة او ركن من اركان الدين تجافى
عن الاوامر التي لا تحيط بها العقول ولا تدركها
الفهام ، وكما هم بتلقين اصل من اصوله ، بدأ
بالمقدمات النظرية ثم ينتهي بالتحذير من جهودها
عنادا وكفرا كما في قوله تعالى (لكيلا يكون للناس
على الله حجة) (٤٧) .

ودعوة القرآن الكريم الى ايقاظ العقل
وحسن النظر واعمال الفكر جاءت في كثير من
آيات الله ، بل لا تكاد تخلو منها سورة من السور ،
واستيعاب ذلك مما يضيق عنه هذا المقام ، الامر
الذي يدعونا الى الاشارة الى شيء من هذا على
سبيل المثال لا الحصر ، فمن هذه الآيات الكريمة :

(وفي الارض قطع متجاورات من اغناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء
واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ان في
ذلك لآيات لقوم يعقلون) (٤٨) . فالارض فيها قطع
متجاورات تختلف بنية كل منها عن الاخرى رغم
تجاورها ، ورغم انها تسقى من ماء واحد فتجد
بعضها ينبت الزرع وبعضها لا ينبتة وبعضها

(٤٤) طه آية ٥٢ .

(٤٥) طه آية ١٢٨ .

(٤٦) الفجر آية ٥ .

(٤٧) النساء آية ١٦٥ .

(٤٨) الرعد آية ٤ .

(٢٩) انظر الذريعة الى مفاهيم الشريعة ص ٨٩ .

(٤٠) الشورى آية ١٧ .

(٤١) الرعد آية ١٩ .

(٤٢) الذريعة الى مفاهيم الشريعة ص ٨٥ .

(٤٣) آل عمران آية ١٩ .

يصلح لأنواع معينة من الزرع دون غيرها : وفي هذا دلائل ومقدمات للعقلاء من الناس .

وقال تعالى في سياق مخاطبته العقل البشري (قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تدكرون . قل من رب السموات والأرض ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل افلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأنى تسحرون) (١٩) .

فاذا سلم الإنسان ابتداء بان الأرض ومن فيها من صنع الله وإنشائه وهو مالئها والمتصرف فيها .

واذا سلم بان السماوات السبع هي لله هو منشيئها وهو ربها ورب العرش العظيم .

واذا سلم بان ملكوت كل شيء لله هو المدير فيه وحده وهو الذي يجير بقوته ولا يجار عليه .

اذا سلم الإنسان بكل هذا فقد لزمه ان يسلم بالنتيجة التي تؤدي اليها هذه المقدمات : وهي انه لا اله الا الله وحده لا شريك له ، ولذا وقع التكرار بعد كل مقدمة من المقدمات (افلا تدكرون) (افلا تتقون) (فأنى تسحرون) .

وقال سبحانه (قل من يرزقكم من السماء والأرض امن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون . فذابكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فأنى تصرفون) (٥٠) .

وهنا ينبه القرآن الكريم العقل الفاضل الى طريق التفكير الصحيح . انه لا يجوز العقل الذي خلقه الله تبارك وتعالى للتفكير والتدبر ان يأخذ الامور بالظن دون تأكيد من برهان وثبات ، فالظن لا يقضى شيئا عن الحق . فأن عقولكم التي تفكرون بها ، ولو انكم حكمتكم عقولكم لحكمتم بالصواب ، فإله الذي عرفتموه وعرفتم انه هو الذي يرزقكم من السماء والأرض ويملك سمعكم وابصاركم ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي . ويدبر الامر هو ربكم الحق الذي يجب ان تتوجهوا اليه وحده ، فكيف تحيدون عن الحق المبين الواضح فتتجهون الى غيره ؟

وقد عاب القرآن الكريم الذين يهملون العقل ويعملونه من ادراك المعارف والعلوم ويكتفون بتقليد الابرار او يتبعون الاهواء والنحل فقال جل شأنه (واذا قبل لهم اتبعوا ما انزل الله فأنرا بل تتبع ما الفينا عليه ابائنا او او كان ابائهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) (٥١) . فيتبعون على ما سلكوا من الطريق الذي كان عليه ابائهم ويأتون بهم في افعالهم ولا يتفكرون فيتدبرون ويهتدون ليرشد يهتدى بهم غيرهم ويقتدى بهم من طلب الدين واراد الحق والصواب .

قال الاصفهاني (٥٢) من اشرف ثمرات العقل معرفة الله تعالى وحسن طاعته والكف عن معصيته وعلى ذلك دل قوله صلى الله عليه وسلم العقل ثلاثة اجزاء : جزء معرفة الله ، وجزء طاعة الله ، وجزء الصبر عن معصية الله .

ومن هنا يمتد الاسلام على البشرية بحسب الخصومة بين الدين والعقل ، ويحرر الانسان من ازمة الصدام بين الايمان والعلم ، وتقدم علماء الاسلام في طمانينة وثقة من تأييد العقيدة الاسلامية للعلم واكبارها العقل ، يدرسون الظواهر الكونية بعقلية متحررة . ويؤيدون النظريات العقلية بتجارب عملية ، ودخلوا التاريخ العلمي روادا لم يصل اليها من قبلهم ، وكانوا هم الذين اصلوا مبادئ المنهج الاستقرائي ووضعوا اوليات البحوث التجريبية في الطبيعيات والرياضيات والطب والصيدلة ، وقدموا معها مخترعاتهم من اجهزة التجربة العملية والرصد الفلكي والملاحي ، وبفضلهم اتجهت العلوم الطبيعية والفلكية الى مجال البحث التجريبي الذي اعوز الفلاسفة اليونانية كما تقول بذلك الدكتورة عائشة عبدالرحمن (٥٣) فتلخص لنا من ذلك كله ان جميع المذاهب الاسلامية التي يعتد بها تحترم العقل وتقيم وزنا لادراكاته وتستعين به في امور الدين والدنيا ، الا ان اللجوء اليه والاعتماد عليه متفاوتات بتفاوت وجهات نظر كل فريق على نحو ما مر ، ففي الوقت الذي نجد المعتزلة وغيرهم تطلق له العنان وترجع اليه في كل مجالاته ، نجد الفقهاء والمحدثين يقيدون ادراكاته ويحدون من نشاطه ، فيرجعون اليه لتفعل الشريعة ، وتأيد قضايها فهو معين ومساعد للنصوص ولا شيء وراء ذلك .

(٥١) البقرة آية ١٧ .

(٥٢) الشريعة الى مكارم الشريعة ص ١٠٠ .

(٥٣) انظر : الشخصية الاسلامية ص ١٥٩ .

(١٩) المؤمنون الايات ٨٢ - ٨٩ .

(٥٠) يونس الايتان ٢١ - ٢٢ .

مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الاسلام في اصول الاختام .
- ٣ - الاسلام دين الفطرة والحربة .
- ٤ - التاويج في كشف حقائق التفتيح
- ٥ - الذريعة الي مكارم الشريعة .
- ٦ - الشخصية الاسلامية .
- ٧ - العقلي عند الشيعة الامامية .
- ٨ - المستصفى من علم الاسول .
- ٩ - المثل والنحل .
- ١٠ - الموافقات في اصول الفقه .
- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الاسلام في اصول الاختام .
- ٣ - الاسلام دين الفطرة والحربة .
- ٤ - التاويج في كشف حقائق التفتيح
- ٥ - الذريعة الي مكارم الشريعة .
- ٦ - الشخصية الاسلامية .
- ٧ - العقلي عند الشيعة الامامية .
- ٨ - المستصفى من علم الاسول .
- ٩ - المثل والنحل .
- ١٠ - الموافقات في اصول الفقه .



النظام التربوي الإسلامي وصلته بالعلم والتقنية

بقلم

البشير السالم

مديرية التعليم والبحوث والإرشاد الفلاحي
تونس

التعليم فدية أولئك الأسرى عونا عن الذهب والفضة والآنعام التي لم يكن المسلمون في غنى عنها . وخاصة وهم في حالة اقلاق اقتصادي عمراي .

وتبعاً لهذه الصبغة التي صبغ بها الاسلام العلم والعلماء والتعليم اكتسى النظام الاسلامي للتربية لونا دينيا ، تأثرت به جل المؤسسات الاجتماعية والدينية مثل الاوقاف ، وزوايا الاولياء الصالحين ومقامات الصوفية . والجوامع والكتاتيب .

وبسبب هذه النظرة التربوية الخاصة بالاسلام صارت العلاقة التي تربط المتعلم بالمعلم علاقة متميزة ، يحظى فيها المعلمون - مهما كان صنفهم - باحترام يصعب تصوره في المجتمعات غير الاسلامية ، ولذا ليس غريبا ان يقول علي بن ابي طالب (٦٠٠-٦٦١م) المعروف بابائه : « من علمني حرفا فقد ملكني عبدا » وقد بقيت هذه العلاقة المتميزة بين المعلم والمتعلم الى يومنا هذا ، وهي واضحة في قول احمد شوقي :

قم للمعلم وفه التبجيلا

كاد المعلم ان يكون رسولا

ومما يعتبر من صميم النظام التربوي في الاسلام هو اعتبار العلم مرحلة يؤدي في النهاية الى معرفة الواحد الاحد وجوهره الاعلى الذي هو جوهر كل علم .

(انما يخشى الله من عباده العلماء) (١)

ولذا كان العلماء المسلمون يدمجون علوم الحضارات الاخرى في نطاق تصنيف الاسلام للعلوم ، وقد تصدى لهذا العمل كثيرون ، نجد من بينهم ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) وعبدالرحمان ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦)

(٢) الآية ٢٨ من سورة فاطر .

ظهر الاسلام وفي ضمنه نظرة خاصة للتعليم والعلماء والتعليم . فهل حدد هذه النظرة بوضع نظام تربوي مميز ؟ وهل نص على اصناف العلوم نصا مضبوذا ؟ ثم ما هو الاساس للنظام التربوي الاسلامي الحديث ؟

لقد اهتم الاسلام بادىء الامر بالعلوم الدينية ، لكنه سرعان ما شمل اهتمامه سائر اشكال العلم كالزراعة والصيدلة والرياضيات . الى غير ذلك . وقد اسبغ الاسلام على العلم نظرة مقدسة : « يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم . ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » (٣) .

وقال برهان الزرنوجي : « العلم امر عظيم وهو افضل من الجهاد ، عند اكثر العلماء » (٤) .
وفضل الاسلام العالم والعائلة على غيرهما ، هو ما يفهم من الآية الكريمة : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٥) . وقد اكد الرسول الكريم هذه الافضية بقوله « العلماء ورثة الانبياء » (٦) .

اما التعلم فقد امر به الاسلام امرا ، وهو ما يفهم من الآية الكريمة : « اقرا باسم ربك الذي خلق » خلق الانسان من علق ، اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » (٧) . وفي السنة الثانية للهجرة (٦٦٣) واثار غزوة بدر التي انتصر فيها المسلمون ، كلف الرسول الكريم اسرى الحرب المتعلمين ان يقوم كل واحد منهم بتعليم عشرة من المسلمين والمسلمات مبادئ القراءة والكتابة . فكان

(١) الآية ٢٦٧ من سورة البقرة .

(٢) انظر كتاب « التعليم برهان الزرنوجي »

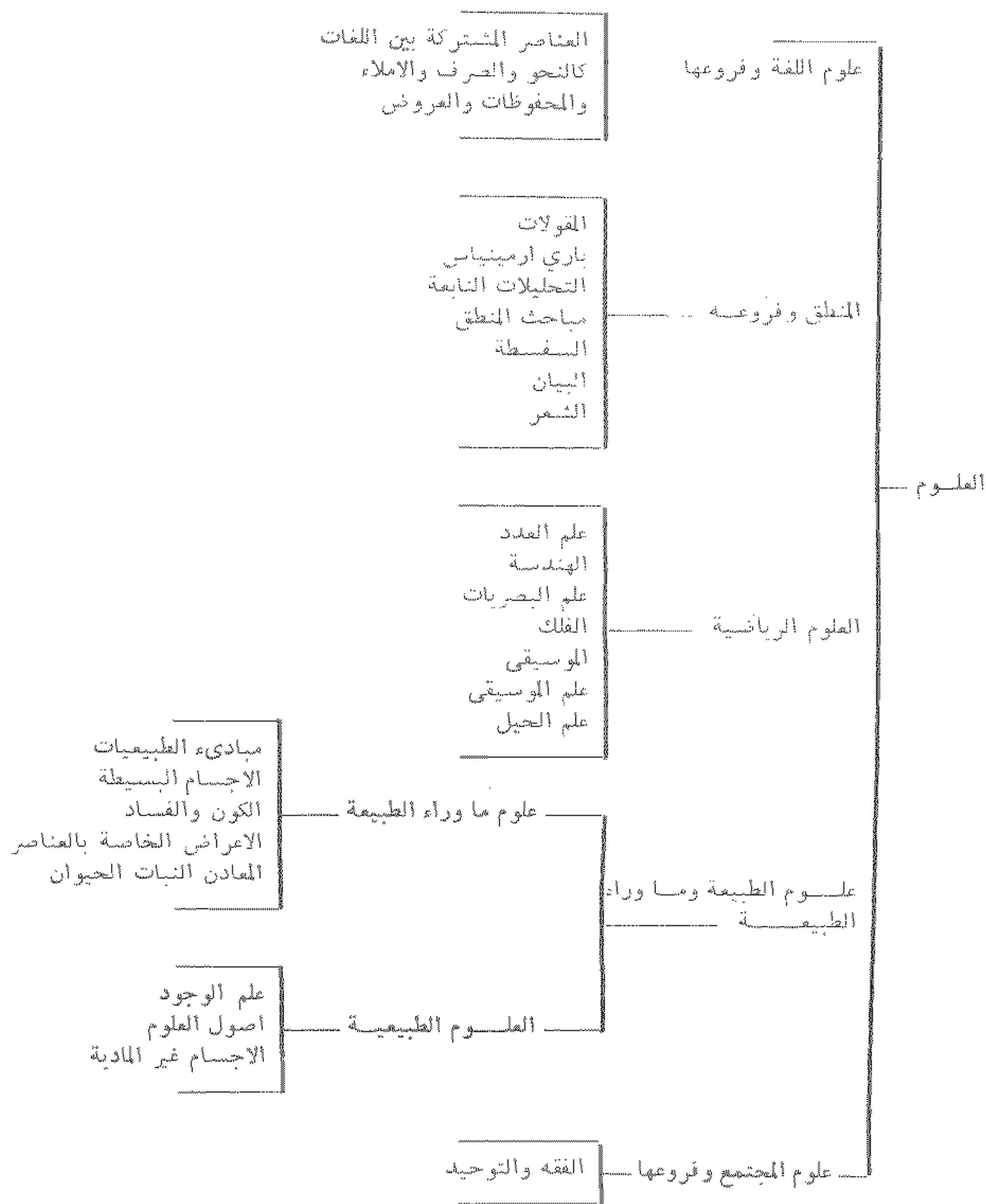
(٣) للدكتور سيد احمد عثمان .

(٤) الآية ٩ من سورة الزمر .

(٥) صحيح البخاري .

(٦) الايات ١ ، ٢ ، ٣ من سورة العلق .

هذا نموذج العلوم وفروعها ، كانت تعتمد الى عهد قريب بعض مؤسسات التعليم في العالم الاسلامي



إلا أن هذا التصنيف للعلوم لم يكن الوحيد المعمول به . فقد كان الفارابي (ت ١٩٥٠) تصنيفه وتصنيف الدين الطوسي (١٢٠٠ - ١٢٧٢) قد تعدى لكن العالَم المشترك الذي كان يجمع بين تصنيفات مختلف العلماء المسلمين هو كون الإنسان في مقام الحصول على المعرفة من خلال سبيلين اثنين : الحفيفة الموحى بها ، التي تنقل بعد الوحي من جيل إلى جيل ، وسميت بالعلوم النقلية ، والعلوم على مستوى الإدراك والعقل ، وسميت بالعلوم العقلية .

ف عندما نشطت حركة الترجمة ، وانتقلت إلى العالم الإسلامي علوم أخرى جديدة ، أقبل عليها العلماء المسلمون يقيمونها ويصنفونها واضعين نصب أعينهم مسألة التوفيق بين العقل والوحي أو بالأحرى بين العلم والدين . وقد برز أبو يوسف يعقوب الكندي (٧٩٦ - ٨٧٣ م) في بغداد وفي عهد المأمون ، وبسط في كتابه « أقسام العلوم » « النظام التربوي الإسلامي » الذي برنضبه في ميدان الرياضيات والمنطق والطبيعات والفلك والموسيقى والفلسفة ، وقد كان متضلعا فيها جميعا ثم ظهر أبو نصر محمد الفارابي المذكور سابقا ، وطور ما كان شرع فيه أبو يوسف وبلغ ما ورد في كتاب أقسام العلوم ، وزاده من التفصيل ما أثر به في مناهج الدراسات الجامعية الإسلامية ، حتى جامعات الغرب ، عندما تكونت فيما بعد . هكذا سادت نزعة التوفيق في طلب العلم تلقينه كلا من الشرق والغرب ، إلى أن تربت أطنابها النظريات المادية في أوروبا ، كالفلسفة الوضعية (٧) Positivisme والمادية الجدلية Matérialisme Dialectique (٨) وخلاصتها ما نعلمه . « من أن العلم لا يعدو أن يكون حشدا من الذرات المتشابهة ، أو جهازا آليا يمكن التصرف فيه

(٧) الوضعية أو (الإيجابية)

نظرية معرفية جاء بها المفكر الفرنسي أوكيست كوت ، وهي قبل كل شيء موقف معاد لكل الأبحاث الماورائية التي يعتبرها الإيجابيون عديمة الفائدة وأما في تاريخ في

الذهن . والإيجابية هي الرجوع في المعرفة إلى القوانين في العلاقات بين الظواهر وتقديم التجربة على التخمين والتفلسف انظر « المفاهيم والألفاظ للفلسفة الحديثة » . يوسف الصديق - تونس .

(٨) انظر « تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ص ١١٨ لبوخنسكي .

La philosophie contemporaine en Europe I. M. Bouchenki

وتسييره انطلاقا من العقل . من العقل وحدده « وانفصلت الدولة عن الكنيسة وأصبحت العلمانية Laïcité دليلا وجبل السياسة والقانون والاقتصاد حتى التربية . وتفاوت كثير من الشعوب الإسلامية التي تعرضت للاستعمار الأوروبي ، بمسألة مباشرة أو غير مباشرة ، واحق النظام التربوي الإسلامي شيء غير قليل من الاختلال . وكنيجة حتمية للتأثر بالتقدم العلمي والتغني الغرب زادت مؤسسات التعليم التقليدية في أفريقيا وآسيا وغيرهما إلى القيام بتحويل وتجديد في برامج تعليمها : (تعليم جامع الزيتونة ، تعليم جامع الأزهر ، تعليم جامع القسريين ، تعليم جامع الأخضر ، تعليم مدرسة مشهد ، تعليم مدرسة صفهان ، تعليم مدرسة النجف ، تعليم مدرسة لكنو) . وتكون بذلك قد حذت حذو المدارس الرسمية التي تكيفها وتعرف عليها ، بشكل أو بآخر إدارة غربية . فهل تم من خلال تغير وتجديد التعليم الرسمي والتقليدي تصور جديد للنظام التربوي الإسلامي لا فعلا . لقد تم في هذه الظروف تصور جديد للنظام التربوي الإسلامي ويجسده تياران .

١ - تيار علماني ونجده عند طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) الذي رسم خطة عامة للتربية في كتابه : « مستقبل الثقافة في مصر » و « مراة الضمير الحديث » . تعتمد على العقل والتجربة العلمية لا غير . وهكذا نفى طه حسين في بحوثه وجود الشعر العربي الجاهلي . وقال بشرية القرآن . وسار في نفس التيار سلامة موسى (١٨٨٠ - ١٩٥٩) الذي دعا في مقالاته إلى تبني الحروف اللاتينية . عوضا عن حروف القرآن . وتحريك المساجد إلى نواد البراعة اليدوية . كما جسم هذا التيار العلماني القرار السياسي . الذي اتخذته مصطفى كمال باشا (١٨٨١ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٣ .

٢ - تيار مصلح معتدل ونجده عند محمود

(٩) المادية الجدلية Matérialisme Dialectique

نظرية معرفية تأسست بأبحاث ماركس وانفلز ، وتوى هذه النظرية أن العالم والتاريخ ينهريان في حركة المادة .

وتزعم هذه النظرية بأن تطور تاريخ الإنسان ليس إلا ذلك التطور المتميز الظاهر علميا « لملاقات الإنتاج وطبيعة هذا الإنتاج ، وهذه العلاقات وهذه الطبيعة يغلب عليها طابع التضارب والصراع ، بين من يمتلكون وسائل أو موارد الإنتاج وبين من يوصله بعملهم إلى حيز الواقع . انظر « المفاهيم والألفاظ للفلسفة الحديثة » يوسف الصديق - تونس

قبادو (ت ١٨٨٨) وخير الدين (ت ١٨٨٩) أولا . ثم عند محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ - ١٩٧٣) . الشير ماسفر (ت ١٩١٧) من تونس والأمم عبد القادر (١٨٠٧ - ١٨٨٢) وعبد الحميد بن باديس (١٨٠١ - ١٨٨٢) من الجزائر . ورفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢) من الشرق ، ومحمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) من آسيا . فقد حرص كل من خير الدين ومحمود قبادو على اختلافهما في التكوين العلمي ، على تغيير اساليب التربية في العالم الاسلامي وفي تونس بالخصوص . ودعوا حسب تصورهما لوظيفة التربية الى حتمية تركيز التعليم على التفتة وتمكين المسلم من التكوين اليدوي الصحيح ، والسيطرة على الالة والطبيعة . وذلك كشرط لازم للخروج من التخلف الحضاري . واسترجاع اسباب القوة ، وقد جهرا بهذه الدعوة في المدرسة الحربية بباردو . وبالمعهد الصادقي ، وبحلقات جامع الزيتونة ولم يتردد محمود قبادو رغم اشتغاله بالتدريس والافتاء وما يفرضان عليه من ناموس ووقار من ان يصوغ هذه الدعوة الاصلاحية في التربية ولو عدها بعضهم بدعة من البدع ، في شعر تعليمي . تسهلا لنشرها ورواجها .

وقد اعترف محمد الخضر حسين (١٨٧١ - ١٩٥٨) بجرأة محمود قبادو في اصلاح اساليب التعليم بقوله : « ان اول شعر ظهر في تونس يدعو الى مجاراة الغربيين في العلوم والصنائع والفنون واصلاح التعليم على هذا الاساس ، هو شعر الاستاذ والمفتي محمود قبادو » (١٠) .

ثم واصل خريجو الصادقية والزيتونة دعوتهم الى هذا الاتجاه . فقد حرص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان يدرس بالصادقية يدرس بالزيتونة على رسم خطة تربوية تقي الشباب الاسلامي بتونس ما كان يتهدده من انقسام تنافر ، وتضمن وحدته القومية والثقافية ، وتمكنه من تحقيق طموحه في التحصيل على العلم . وقد جسم هذه الدعوة الاصلاحية كتاب الشيخ « اليس الصبح بقريب » الذي قال عنه الاستاذ المصنف الشنوفي في مقدمته : « . . . والكتاب جزء . . . متين الصلة في روحه ، وفي الاصلاحات التي يدعو اليها » .

وقد تسرب هذا التيار نفسه الى الجزائر عن طريق الطيب العقبي والبشير الابراهيمي والعربي التبسي وخاصة الشيخ عبد الحميد بن باديس الذين

درسوا بتونس ومصر . قبل ان يعودوا في اوائل هذا القرن الى الجزائر ليكونوا جمعية العلماء المسلمين . وبنادوا بضرورة اصلاح التعليم على اساس ان لا نهضة الامة الاسلامية بدون نهضته . وقد بدأ عبد الحميد بتطبيق هذا التسارع على برنامج التعليم الذي كان يتبعه تلامذة جامع الاخضر بقسطينة وبشر وجهة نظره في شؤون التربية . وما ينبغي ان تشمل في تعليم العلوم الجديدة ، والتمكن من التقنية الحديثة . في مجلة « الشهاب » (١١) .

الا ان الذي وضع اسنراتيجية تربوية مفصلة ، فيها تصنيف وتقييم العلوم وبعد عمله المرحلة الثانية في نظرية التربية في العالم الاسلامي بعد الفسارابي والطوسي وابن خلدون هو الشيخ رفاعة الطهطاوي من مصر . والذي يميزه في هذا التيار التربوي الثاني هو ان تصوره للنظام التربوي الاسلامي الجديد . لا ينبغي ان يبنى على النزعة السلفية من توفيق بين علوم النقل والعقل . بل ينبغي ان يبنى على اقتباس الوسائل العلمية الممددة للامة ، بقطع النظر عن اختلاف المعتقد الديني بينها وبين الامة او الامم التي تقتبس عنهم . ولذا يقول في هذا الصدد : « ان البلاد الاسلامية برعت في العلوم الشرعية . . . واهملت العلوم الحكمية بجهلتها ، لذلك احتاجت الى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه » (١٢) .

ولعله يلحح بلفظة « جهلتها » الى تخلصي المسلمين في بعض الفترات عن انواع من العلوم العقلية لتزمتهم . فنتج عن ذلك ضعفهم . وتفوق غيرهم عليهم ، ولعله يذكرنا ضمنا بمناهضة الخليفة العاشر « المتوكل على الله » للمعتزلة ولفئة من العلماء وحرقة لكتبهم . وتعرض مؤلفات ابن حزم لنفس المصير على ايدي حكام الاندلس ، وغير ذلك مما جرى من بعد ، في عصور الانحطاط بل لعله يشير الى تلك الفتنة التي تعرض لها جمال الدين الافغاني عند وجوده بتركيا . وبمناسبة القائه محاضرة في فوائد الصناعة وضرورة ادراجها في صلب التعليم ، التي كان من نتائجها ان وقف ضده شيخ الاسلام افندي فهمي واتهمه بالزندقة والكفر . والى عليه العامة ولم يحمله لا السلطان ، ولا

(١١) انظر « الثقافة » عدد ٢٨ مايو ١٩٧٧ - الجزائر .

(١٢) انظر الثقافة تخلص الابريز في تخلص باديس ص ١٦

(١٠) انظر كتاب « تونس وجامع الزيتونة » تحقيق علي الرضا - دمشق ٩٧١ .

رئيس الوزراء اذ ذاك فغادر البلاد كالغار بجلده في شهر مارس سنة ١٨٧٠ (١٣٠٠) .

ولذا كانت دعوة رفاة الطهطاوي الى تجديد التعليم وربطه بالتقنية ربطا وثيقا دعوة صارمة ، لم يكتف فيها بالخطبة البليغة او القصيدة الشعرية ، او المحاضرة المثيرة ، وانما الف في هذا الغرض كتابين اثنين اولهما « المرشد الامين البنات والبنين » وثانيهما « مناهج الالباب المصرية في مباحث الاداب العصرية » وكرسهما لقضية التربية والتعليم في مصر بل في العالم العربي والاسلامي وابرز اهمية التعجيل بتعليم التقنية للشباب الاسلامي ، واقتباس الوسائل العلمية الممدنة للامة بقطع النظر عن اختلاف المعتقد الديني بينها وبين الامة التي تقتبس عنها .

ولذا نجده لا يتردد في التعبير عن اعجابه وانبهاره بمدرسة البوليتكنيك بفرنسا Ecole Polytechnique وكأنه يدعو ضمنا الى تبنيها والنسج على منوالها : « ومن اشهر المدارس مدرسة بوليتكنيك » بضم الباء وكسر اللام يعني مدرسة كليات العلوم وفيها تدرس الرياضيات والطبيعات لتربية مهندسين في علم الجغرافيا يهندسون القناطر والارصفة والجسور والخطجان ، وكل الات الحيل ورفع الانتقال واما مهندسو العلوم العسكرية فهم يهندسون القلاع والحصون والبروج وارباب هذه المدرسة محققون لهم باع في سائر العلوم ويكفي في فضل الانسان ان يكون من تلاميذها » (١٤٦) .

وهكذا نلاحظ ان القاسم المشترك بين اعلام التيار التربوي الثاني امثال محمود قبادو التونسي وجمال الدين الافساني ورفاعة الطهطاوي المصري هو التركيز على تعليم التقنية واحياء الصناعات وكشف المخترعات والسيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها . الا ان الطهطاوي كان يلج على ملامة التربية والتعليم لاحوال الامة ، ويقول في هذا الصدد :

« لابد ان تكون تربية الاولاد بحسب موافقة احوال الامة وطريقة ادارتها واحكامها لينتقش في افئدة العبيان الاساسيات والاصول الحسنة الجارية في اوطانهم . فمثلا اذا كانت طبيعة البلد المولود فيه الانسان عسكرية مائلة الى الحسب والضرب ، تكون تربية الذكور تابعة لذلك واذا

(١٢) انظر « دور الافغاني في بقعة الشرق ونهضة المسلمين » لاحمد حماني ، رئيس المجلس الاسلامي الاعلى ، مجلة الثقافة - الجزائر ، عدد ٢٨ - مايو ١٩٧٧ - ص ٨٣ .
(١٣) انظر تخطيط الابريز في تخطيط باريس - ص ١٤٢ .

كان البلد زراعيا او تجاريا وما اشبه ذلك ، كان مدار التربية الصحيحة للاولاد مبنيا على ذلك (١٥) .

وهكذا يكون الطهطاوي قد نبه منذ قرن تقريبا الى اهمية التوجيه والتوظيف في النظام التربوي .

اما محمد اقبال الذي عاش مأساة الحرب العالمية الاولى وما نتج من قتل عشرة ملايين وجرح عشرين مليونا ، من البشر ، وتزييف الكثير من الحدود بين البلدان ، والذي لمح تبشير الحسب العالمية الثانية ، والذي رأى الوجه السيئ لـ « حضارة المعادن والتقنية » والذي امكن له ان يرى التناقض بين الايديولوجيات الغربية التي عوضت الدين ، فكارل ماركس Carl Marx يؤله البروليتاريا ، وسيفموند فرايد Sigmund Freud يؤله غريزتي الجنس والعدوان . ويعتبر الرجل مجرد طفل في ثياب رجل . وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche يؤله الانسان المتفوق Superman . هذا الرجل المصلح الذي يتخلص من كل مركبات المفلوب . ويعلن عن تمسكه بنزعته التوفيق بين العلم والدين ، يقول « وليس الخلاص اليوم لامة الاسلام في تقليد الغرب ، فالغربي بمذهبه المادي سخر الطبيعة ، وسيطر عليها ، ولكنه ادرك من الحقيقة نوعا منها فقط ، ولذا هو شقي قلق مضطرب ، وانما المسلم مطالب ان يفهم الاسلام فهما صحيحا يعيد اليه السيطرة على الواقع والطبيعة ويبعد عنه في الوقت نفسه جفاف حياة الغربي وقلقه النفسي فيها ، ويجعله اكثر المأما بالحقيقته العلمية (١٦) » .

ويلتقي اليوم المربون التونسيون بمحمد اقبال في تصور للنظام التربوي الاسلامي الجديد يكاد يكون واحدا ، حيث يقول البشير بن سلامة « ونحن في تونس قد امانا بان الانسان اذاتنا وغايتنا في ان واحد لابد لنا ان نتدبر امرنا لننحت التونسي ونربيه على هدي المبادئ الاسلامية الخالصة المصقولة بوجه العصر ، المتماشية مع اسمى القيم الانسانية والمتقدمة على ركب الرقي البشري من دون تعصب او تكوص على الاعقاب . وان ثقتنا في الاتجاه القويم

(١٥) « المرشد الامين للبنات والبنين » ص ٢٢٩ - ح ١ .

(١٦) الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٢٢٦ - للدكتور محمد البهي .

الذي اقترته الحكومة التونسية بالنسبة لبرامج التربية القومية واوكلت تطبيقه الى الاستاذ محمد مزالي المؤمن المنادي به ليوازيه عزمنا جميعا على التفكير الجدي في المحتوى الذي يجب ان نضدده بالنسبة لروح برامج التعليم وتفاسيلها حتى لا نعيد من رسالتنا الحقيقية وهي تكوين التونسي تكوينا عصريا لا يخرج عن حضارتنا العربية الاسلامية ، وديننا الحنيف وافتنا الفسحى ، ولا اخال الا عزم المسلمين صحيحا « (١٧) » .

ويتأكد هذا الاتجاه التربوي مرة اخرى ، وعلى صعيد العالم العربي الاسلامي ، في مؤتمر وزراء

(١٧) مجلة الفكر العدد ٤ سنة ١٩٧٧ .

التربية العرب ، الذي انعقد سنة ١٩٧٨ بمدينة الخرطوم ، تحت اشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، حيث ختم اعماله بتقرير ضخم وصفه الاستاذ السعودي حسن مجيد الدجيلي بأنه وثيقة فلسفية مهمة تحدد الاستراتيجية التربوية المنشودة ، وما جاء في العنصر الاول لهذا التقرير : « ومن حيث ان الاسلام قد نظم حياة الانسان والمجتمع احسن تنظيم فلا بد والحالة هذه ان تستلهم التربية العربية اصوله ومبادئه لتطوير المجتمع العربي وتجديده » .

(انظر مجلة « الفيصل » اكتوبر ١٩٧٩ - ص ٧٣ السعودية) .



الظواهر الصحية والطبية في أحاديث الرسول محمد ص

بقلم الدكتور

صفي نرفو العائني

بغداد - الجمهورية العراقية

هاشم ، ولدته امه يتيما محروم الاب ، فكفله جده عبدالمطلب (١) عميد قريش وشيخها ، وقد سماه محمدا واكرم مشواه واشرف على تربيته ، وما لبث ان اتته الرسالة من عند الله يبلغها للناس كافة وليكونوا على بينة من امورهم فهي مواعظ وحكم وتهديد ووعد ، لمن عصى الله واليوم الآخر وهي بشرى لمن اتقى الله وجاء بقلب سليم ، فيها كل ما يطلب الانسان وما يحتاجه من توجيه وتسيير وكل ما بقي الانسان من تشريع وتفتين فكانت رسالته في قرآنه معجزته الخالدة اعظم دستور سماوي ، فصلت آياته ، وتميزت احكامه تبين فيها الرشد من الغي ، فاستقامت بها دعوته وتوطدت اركان سيادته . ويظهر قرآنه ورسالته اخرت السن الفضائل وتبلت اذهان المكذبين ، ذلك الاعجاز الذي لم يتطعم عظماء قومه وبلغاؤهم ان ياتوا بسورة من مثله . وبالقرآن المعجزة وآياته البينات كانت وحدة عربية كبرى اوجد كيانها هذا الرسول الامي ، فتوحدت القبائل المتباينة الانساب وتمكنت صلاتها وزالت عوامل الخلاف بينها ، واصبحت تلك الشراذم المبعثرة في الصحاري الجرداء شعبا موحدوا ذا افق بعيد ، واسع التفكير عظيم الخطر على من لا يؤمن بوحداية الله وبرسالته ، وانتقل معظم الموحدين من الوير الى المدر ناصرين لفة القرآن بين امم وشعوب وقبائل لم تكن تربطهم رابطة وحدة اجتماعية او روحية ، بل كان التزوق بين الجماعات والافراد سائلا والتكالب على السلطة والزعامة من اهم

في دراسة السنة (١) النبوية من خلال الاحاديث الصحاح (٢) وما اقتبسناه من كتب السيرة النبوية (٣) الشريفة يقف الانسان المتفقه في الدين والثقافة في امور الدنيا ، مروعا عند تممقه في معاني واسرار حياة الرسول الذي ارسل بالهدى ودين الحق .

لقد بحث علماء الاجتماع والفلسفة والطب ، وتابع المؤرخون دراساتهم في حياة الرسول ليدركوا حقيقة عظمتهم منذ ولادته حتى انتشار دعوته ، فلم يتمكنوا من استيعاب صفاته

ولم يستطيعوا تفسير كنه تلك المظلمة وحقيقة تلك المبقرية ، ذلك لانها صيغت بيد الله ، فجاءت منزهة من كل عيب في احسن تقويم وعلى خلق عظيم ، ولهذا كان ظهوره معجزة ونشأته معجزة وتعاليمه معجزة والقرآن الذي انزل عليه معجزة ، ولذا اصبح المرء حيران ، حيران ، حيران في تفسير عظمتهم وعبقريته لانه جاء معجزة من عند الله ومن المسم على البشر تفسير معجزات الله ، وما اسطغمه الله .

ظهر في عصر كانت فيه الشعوب في شقاق والقبائل العربية في اضطراب ، ولم يات كما جاء من قبله من الرسل والانبياء لارشاد اقوامهم ونشر الايمان في قلوبهم وانما جاء للبشر كافة يبشر وينذر وان ليس لهذا الكون خالق غير الله .

نقد ولد عليه السلام في سنة ٥٧١ هـ بمدينة ولادة السيد المسيح في الثاني عشر من شهر ربيع الاول وفي رواية في التاسع منه في شعب بني

عوامل الفرقة وتمكن الضعيفة بين المتزعمين من الرؤساء والشيوخ .

فكان من اهم ما دعا اليه الرسول ، تثقيف الفرد (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، الزمر : ٩) فيتعلم ما يضر وما ينفع لكي يتجنب ما يدمر عقله وجسمه باتباع وصايا وارشادات نبيه وما جاء في قرآنه (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر . القصص : ٤٠) ثم الحفاظ على كرامته (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) والتقوى تشمل وقاية الانسان من الزلل والوقوع في مهاوي الضلال ، ثم ان التقوى تعني تجنب المرء ما يهدم صحته ويهدر كرامته ، وهي تشمل العناية بالخلق والخلق منذ الخلق الاول منذ كان ابواه ينتظرانه ، منذ كان نطفة ثم اصبح علقة فمضغة فمعلوما فلحما فخلقا آخر وهو الانسان الذي حملته امه وهنا على وهن منذ ولادته وفصاله منذ طفولته وبغفه منذ كهولته وشيخوخته الى ان يدرج في اكفانه ويطوى في لحده ، وكرامة الانسان تأتي من تقواه ومن ايمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله وبأن الرسول محمداً هو خاتم الانبياء والرسل جاء معلماً وهادياً استمد هديه وعلمه من عند الله من الوحي المنزل عليه ليبلغه الى البشر كافة .

قال تعالى : (لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم : سورة التين : ٤) ولكي يحافظ الانسان على حسن خلقته التي ابدعها خالقها ، امره واوصاه ان يحافظ على تلك الخلقة بالعناية بها وبمافيتها ، حرم القتل ، وواد البنات الذي كان شائعاً لدى بعض القبائل العربية . كما حرم الانتحار : قال تعالى : (واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت : تكوير : ٨ - ٩) وقال رسول الله (ص) : من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالد مخلداً فيها .

وقال تعالى : ولا تقتلوا انفسكم . (سورة النساء : ٢٩) .

وقد جاء في القرآن العظيم : ولقد كرمنا بني آدم . (سورة الاسراء الاية ٧٠) ولكي ينهج ابن آدم النهج الصحيح للحفاظ على هذه الكرامة ، علمه ما لم يكن يعلم على لسان رسوله الامي ، المعجزة فكان ان وضع عليه السلام اسس الطب الواقي بطرق لا تكلف المرء فوق طاقته فاوصاه بقوله تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها : بنور البقرة الاية ٢٨٦) . ولذا كانت تشريعات الرسول فيما يتعلق بصحة الانسان تشريعات

وقاية من الامراض وحفظ من الانبياء والتدهور ثم التعرض للأمراض ، ولكن يبقى الانسان في حياته قويا صحيح الجسم والعقل ، ذلك ان الانسان المريض يكون مضطرب الفكر ضعيف الارادة واهي العزم والقوة ، ولقد اشاد القرآن الكريم بالمرء القوي صحيح الجسم صلب الارادة متين الخلق ، وقد جاء ذلك على لسان ابنة شعيب عن موسى عليهما السلام قال تعالى : (يا ابت استاجرهم ، ان خير من استاجرت القوي الامين سورة القصص ٢٦) وجاء في آية اخرى :

(ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم سورة البقرة الاية ٢٤٧) والبسطة في العلم تكون لدى صاحب العقل السليم والعقل السليم يكون في الجسم السليم من المعاهد والامراض ، وهذا ما اوصى به الرسول (ص) حين اثنى على الانسان القوي ، اذ قال (ص) :

(المؤمن القوي خير واحب الى الله من المؤمن الضعيف ومن كل خير ، رواه مسلم في صحيحه) ولقد تكررت في آيات كتاب الله كلمة التقوى ، والمتقين ، ويتقون ، ليس من الاوبئة والامراض فحسب ، بل من كل ما يسيء الى كرامة الانسان وشرفه ، فالفسق والحقد والنسيمة والكذب والخديعة وعدم البر بالوالدين ، كلها امراض يجب الوقاية من الوقوع فيها ، فهي وغيرها من المساويء امراض يجب الوقوف امامها كما يقف المرء امام السل والسرطان ، ذلك ان الوقاية خير من العلاج ، وهذا ما نبه اليه الرسول (ص) في سننه واعماله ، ولقد عني الاسلام بالتشريعات الوقائية وخاصة فيما يتعلق بالصحة الفردية ، التي ينجم منها الصحة العامة ، وفي طبيعة ذلك ، نظافة الفرد وغذاؤه ورياضته الفكرية والجسمية ، ولقد جاءت تعليمات وارشادات الرسول حول ذلك من ادق واعمق ما تتطلبه الحياة السعيدة للفرد والمجموع ولا غرابة في ذلك فهو لا ينطق عن الهوى ، بالرغم من تعاقب السنين وها هي لا تزال في جذتها وصدقها لم تخفها وتقض عليها تطورات العلوم المعاصرة وتعاقب الاحداث لانها من عند الله على لسان رسوله وصفيه ، وليس باستطاعة بشر ان يقطع ما امر الله ان يوصل .

النظافة من الايمان :

حث الاسلام على النظافة وجعلها من الايمان فقد روى عن رسول الله انه قال :

النظافة من الإيمان . انها عنوان الانسان الكامل ، يستوى في ذلك الكبير والصغير الغني والفقير ، ولم يطلق الحديث على علاته بل كان يوحي من عند الله ، هيا له العامل الميسر وهو الماء المطهر . انزله من السماء فسلك به ينابيع في الارض ، وجعل منه كل شيء حي . خزنه في الارض فكانت البحار والبحيرات والانهار .

وارسل رسوله الى البشر كافة : قال تعالى :

[قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السماوات والارض لا اله الا هو .. الاعراف ١٥٨] وقال تعالى :

[وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن اكثر الناس لا يعلمون : سورة سبا آية ٢٨] فرسالة محمد (ص) خاتمة جميع الرسالات ناسخة ما تقدم منها : قال تعالى :

[ما كان محمد ابا احد من رجالكم ، ولكن رسل الله وخاتم النبيين . سورة الاحزاب آية ٤٠] .

بهذه الآية ختمت الرسالات والنبوات .. بعد ان جاء بمعجزته الكبرى ، القرآن الكريم الذي لا يائيه الباطل والذي جاء فيه [ما فرطنا في الكتاب من شيء . الانعام ٣٨] فاذا لا عجب اذا ما كانت رسالة محمد (ص) وحيا من عند الله .

وقد كان من اول تعاليم الاسلام ايجاد جيل صحيح سليم ، ولا يتم ذلك الا بالعناية بالصحة الفردية التي منها يتوصل الى صحة المجموع ولذلك اشار الرسول عليه السلام بقوله : (العلم علمان علم الابدان وعلم الاديان) .

وقد قدم علم الابدان لان من لا يتبصر في نفسه لا يتمكن من معرفة ربه ، وقد قال تعالى : (وفي انفسكم افلا تبصرون) اي ان على الانسان ان يعرف نفسه ويتبصر فيها ويعرف ما يجب ان يقوم به لاجلها ، فاذا ما عرف نفسه وعرف حقيقتها ، عرف ربه وعرف اوامره ونواهيه .

ومن اوامره التقوى، والايمان به وبرسوله. والنظافة من تقوى الله ومن الايمان به وهي احد اركان الاسلام ، لان الصلاة لا تتم الا بها والصلاة من اهم اركان الاسلام الخمسة التي بني عليها والنظافة ايضا وقاية من الامراض السارية والابوثة الفتاكة المعدية ، كما انها رمز اللوق والجمال ودليل الخلق الرضي .

وتعد نظافة الاقسام الظاهرة من الجسم اساسا في طهارته والتي يعتبر فيها الجلد الدرع الواقي المتين والحصن المكين لما تحته من الانسجة والاعضاء ، وهو عرضة للامسة مواد متنوعة من غبار وجراثيم وفضلات وقشور ورواسب واوساخ تجتمع على سطحه فتولد الاقدار الكريهة والروائح القبيحة وقد تسد الاوساخ مسام الجلد فتحدث امراضا عامة وموضعية ، قال الله تعالى :

[ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] .

والطهارة او النظافة تشمل طهارة الاقسام المكشوفة او المعرضة وسام الجسم كالفم والانف والعينين والاذنين وطهارة الجسم العامة (الاغتسال) .

١ - غسل الاقسام المكشوفة وهي التي امر الله ان تطهر خمس مرات في اليوم على الاكثر وقد فرضت فرضا زيادة في الوقاية واستجابة لامر الله تعالى : قال الله سبحانه :

[يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ، وامسحوا برءوسكم ، وارجلكم الى الكعبين (سورة المائدة الآية ٦)] وقد سن النبي (ص) زيادة على فرض الوضوء المضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين ومسح الرقبة وتدليك اجزاء الجسم التي مر عليها ماء الوضوء ثم تخليل اصابع اليدين والرجلين بالماء وغسل كل عضو ثلاث مرات .

واذا كان في اليوم والليلة خمس صلوات وكانت الطهارة فرضا قبل كل صلاة علمنا ان عملية الوضوء التي تتكرر خمس مرات او ثلاثا او مرتين على الاقل تقي كافة الاجزاء المعرضة من كل ما يتعلق بها من اوساخ وغبار ، تقي الوجه مما يتعلق به وتقي العينين مما يصيبها وبلوثها وتنظيف الانف من افرازاته التي التقتلت اثناء التنفس الكثير من الاوساخ التي قد تذهب الى القصبات فالقصبات الرئوية فالرئة ، كما ان غسل الاذنين يزيل ما يتراكم فيها من صملاخ يفرز من الاذنين لاصطياد الجراثيم والغبار الذي يمكن ان يعلق بالاذنين ويؤدي الى التهابهما كما ان هذه العملية عملية الوضوء تنشط الدورة الدموية لاستحسان تدليك الاعضاء التي يجري غسلها في اثناء الوضوء ، وللمضمضة اهميتها في تنظيف الفم وازالة ما يتراكم فيه من لعاب وبقايا طعام في ثنابا الفم وبين الاسنان ويقول الرسول (ص) :

[الفصل يوم الجمعة واجب على كل محتلم وان يستن وان يمس طيبا ان وجد] .

والمحتلم يراد به من بلغ الحلم ، والمعنى يجب على الفرد المسلم ان يكون حسن الهندام نظيف الثياب طيب الرائحة غير كريه رائحة الفم ولذلك خص غسل الاسنان وتدليكها بالسواك او ما يقوم مقامه من الفرش الاصطناعية وليس من الضروري ان يستعمل معها المعاجين الطبية المتوفرة بالاسواق ويكفي ان تغمس بمسحوق الفحم والملح ويظهر بها الفم وهذا المسحوق ينظري اصح العلاج لمنع التهاب اللثة وتقيحها ، ذلك ان الفحم مادة مطهرة تمتص ما يتراكم في الفم وعلى الاسنان من مواد قحيحة ولعاب ملوث وكذلك شان الملح الطبيعي ، ولقد ثبت ان اكثر ما يحطم الاسنان ويؤدي الى تساقطها هو تقيح اللثة بعد التهابها من جراء تراكم الاطعمة وعدم تنظيف الفم بعد كل طعام .

ولقد اوصى الرسول (ص) وامر بالاستئناس (تنظيف الاسنان) بالسواك (هـ) ، فقال :

[لولا ان اشق على امتي لامرتهن بالسواك بعد كل صلاة] .

والسواك الذي هو من شجر الاراك يزيل ما يتخلل بين الاسنان من بقايا الطعام التي تسبب العفونة في الفم وتؤدي الى تسوس الاسنان وتخرها ومنه تعرضها للالام وعدم تمكنها من هضم الطعام وتادية الوظيفة المخلوقة لها وتوقف الغدد اللعابية من افراز موادها الهاضمة .

ولقد ثبت ان للسواك خواص مطهرة لاحتوائه على مواد مفيدة تقوي اللثة وتشدها وتزيل رائحة الفم الناجمة من تخمر ما يتبقى في الفم وبين الاسنان من بقايا الاطعمة ، كما ان ما يوجد فيه من مواد طيارة عبقية ومطهرة تفيد الحنجرة وتطهر المجرى التنفسي .

ان تلوث الاسنان والتهاب اللثة وتقيحها وابتلاع ما تحدثه من افرازات يؤدي الى اضطراب في الهضم والتهاب في المعدة والامعاء . ولذا نرى الرسول (ص) يشدد في الحفاظ والعناية بالطعام والشراب (و) .

ومما يروى عن ما للسواك من اثر في صحة الفرد وصحة جهازه الهضمي ما حدث لجيش المسلمين عند فتح مصر .

ذلك انه لما حاصر عمرو بن العاص

الاسكندرية على عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض) واستعصى عليه فتحها مدة طويلة ، كتب عمرو الى الخليفة يستشير في الامر ، فرد عليه قائلا : لعلكم تركتم احدى السنين ؟ فتبصروا في الامر فوجدوا انهم لا يتاكون فاستاكوا فجاءهم الفتح المبين ، والقي الله الرعب والفزع في قلوب اعدائهم فسلموا اليهم صاغرين ، . ويعود ذلك الى تعرضهم الى امراض المعدة واصابات في الاسنان ولما استعملوا السواك حسنت احوالهم وقويت عزيمتهم وزالت امراضهم . فتم لهم الفتح (هـ) . . ان ذلك ليس بالمستغرب ، فقد كان للايمان الذي يملأ قلوبهم وللثقة التي يمكنه في نفوسهم اثر في قوة معنوياتهم وتصديهم لاعدائهم بعزيمة واخلاص .

ومن احاديث الرسول عليه السلام في الوقاية قوله :

[اذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاناء ، واذا اتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه ولا يتمسح بيمينه] وليس ذلك الا من الادب الطبي والصحي والاخلاقي فالنهي عن النفس في اناء الشرب عبارة عن المبالغة في النظافة ، اذ قد يضطر الشارب الى التنفس في اناء الشرب فيخرج مع نفسه في الزفير ما يخالط الشراب اذ الماء من اللعاب او من غاز ثاني اوكسيد الكربون ، وربما يفسد الشراب عند تنفسه لامتزاج النفس والشراب وعدم وجود الهواء الكافي للتنفس ، وهكذا كانت عادة الرسول (ص) في شرب الماء حسب رواية انس رضي الله عنه ، فان الرسول (ص) اذا شرب تنفس ثلاثا بان يبين الاناء من فمه ثم يتنفس خارجه ثم يعود . فان ذلك اروي وامرا وابرا ، نعم ان ذلك اقمع للمعشش واقرى على الهضم واحسن اثرا في تبريد المعدة وتهذئة الاعصاب .

وقد اشار في القسم الثاني الى وقت قضاء الحاجة حيث ان استعمال اليد اليمنى غير مستحب صونا لها عما قد يصيبها من نجاسة ، في الوقت الذي هي معدة لتناول الطعام ومصافحة الاصدقاء فقد يعلق من الاقذار على الجلد او في ثيابا الاظافر ما يسيء الى طهارتها .

وفي حديث مسلم عن رسول الله (ص) انه قال :

(*) مجلة الذكرى المحمدية ، الطب النبوي ، بقلم الاستاذ الدكتور ابراهيم مصطفى عبده الاستاذ بالكلية الطبية - القاهرة .

[اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعاً
اولاهن بالتراب] .

يقال : ولغ بلغ بالفتح اذا شرب بطرف
لسانه . والمبالغة في الغسل من الوجهة الصحية
ضرورة يتطلبها ما في لعاب الكلب من جراثيم لانه
ثبت بالفحوص المجهرية ان لعاب الكلب يحتوي
الكثير منها ، فاذا ما امتزجت بما في الاناء من
شراب او طعام وصلت الى جهاز هضم الانسان
رانتقلت منه الى دمه وسببت له الامراض المختلفة
ومنها الاكياس المallee التي قد تصيب الكبد وقد
تصل الى المخ او الرئتين ، ولا يستبعد ان ينتقل
من اللعاب داء الكلب ، اما الحكمة في استعمال
التراب ، فلان في مواده (النشادر) الذي ثبتت
ابادته لكثير من الجراثيم ، ولما كان ذلك النوع من
الكلاب لا يتميز من غيره فقد عمم الشارع (ص)
الاحتباس من الجنس تفادياً من الخطر ..

نظافة الجسم بصورة عامة :

امر الرسول (ص) بنظافة كافة اقسام
البدن ، كخلق الشعر الزائد الذي يمكن ان يكون
مادة للاوساخ والجراثيم وتقليم الاظفار وغيرها
فقال عليه السلام :

[خمس من الفطرة : الاستحداد والختان وقص
الشارب ونتف الابط وتقليم الاظفار] . ويقصد
بالفطرة هنا السنة . فمن السنة الاستحداد اي
ازالة شعر العانة وما حولها وذلك خشية ان تكون
مقراً للطفليات ومختلف انواع الجراثيم بالنظر
لقربها من السبيلين ، اما الختان فهو من السنن
القديمة . التي جاء بها بعض الرسل ، ذلك لان
وجود القلفة وهي التي تغطي الحشفة قد يمكن
تحتها بعض الجراثيم ، ولذلك وجب ان تزال ،
ليسهل تطهرها وازالة ما قد يصيبها في اثناء
الجماع او التبول . واما قص الشارب فلا يعنى
به ازالته ازالة تامة ، فهي اذا ما تكاثفت فقد
تكون مقراً للافرازات الانفية ومقراً للآتربة
والدخان فيتلوث منها الاكل وماء الشرب ..

وكما قد تكون العانة مزرعة للجراثيم
والطفليات فكذلك قد يكون شعر ما تحت الابط
مقراً للافرازات الجلدية ، وقد ينتقل اليها بعض
الطفليات من العانة .

اما الاظفار فمن الضروري قصها لانها كثيراً
ما تخفى تحت طياتها الاوساخ نتيجة العمل اليومي
واليد دوماً بتماس العين والانف والفم وحك الجلد

فلا يستبعد ان تنقل الى تلك الاقسام من الجسم
مختلف الجراثيم التي تعلق في اليد والاطافر دوماً
ولذا نرى الكثيرين من العمال والاطفال والكبار
باطافر متسخة مسودة الحافات نتيجة عملهم
اليومي حيث تتعرض الى مختلف عوامل الامراض
ومما يلفت النظر في الحديث الشريف عظيمة
التعبير ، فهو مثال ناطق في الادب والحياء وسلامة
الدوق ، جامع لكثير من وسائل تنظيف الجسم
التي يتطلبها الاسلام وتتطلبها القواعد الصحية
على مر الازمان من كافة نواحيها خفيها وظاهرها ،
هاد الى ما فيه منتهى كمال الانسان المميز عن
الحيوان بالعقل والادراك .

ومن آيات الوقاية الصحية قوله تعالى :
[ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] وقوله
(ص) : [اغسلوا ثيابكم وخذوا من شعوركم
وتزبنوا وتنظفوا ، فان بني اسرائيل لم يكونوا
يفعلون ذلك فزنت نساؤهم . البخاري ومسلم]
ويقول عليه السلام : [اذا اكل احدكم فليغسل
يديه من وضر اللحم] .

اي توجيهات هذه واي تعليمات . انها من
المعجزات التي جاء بها رسول الله من عند الله .
ان وضر اللحم هو ما يعلق باليد والفم من المواد
الدهنية والخلصات اللحمية ، وهي من احسن
الخلصات التي يمكن ان تنمو فيها الجراثيم على
اختلافها ، وهي الاوساط التي تعج بها مختبرات
فحص الجراثيم في اثناء الزرع للتحري عن انواعها
واستقرار تلك الخلصات على اليد او الفم او
الثوب معناه تهيئة وسط جيد لتكاثرها ونموها .
انه صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى .

الاستنجاء :

وهو طهارة الناحية التناسلية اعني القبل
والدبر ، والاستنجاء ، يجب ان يكون بالماء الطاهر
الذي يزول عين النجاسة ويظهر الناحية طهارة
تامة ، فان لم يتوفر الماء فبالحجارة النقية او
نحوها ، وذلك خشية تعرض الناحية للالتهابات
والروائح الكريهة ، ومن حكم الوقاية الصحية
للاستنجاء ماسن من استعمال اليد اليسرى في
ازالة النجاسة دون اليد اليمنى ، لان الاخرة
تستعمل في المصافحة وتناول الطعام . ويقول
الرسول (ع) :

[اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يدخل يده في
الاناء حتى يغسلها ثلاث مرات فان احدكم لا يدري
اين باتت يده . البخاري ومسلم] . قد يكون هذا

[لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه] ويراد بذلك ما يخشى من بول مريض فيه فقد ينتقل من هذا الماء امراض كثيرة قد تكون الكوليرا او التيفوئيد او غيرها من الامراض الجرثومية او الطفيلية كالبهارزيا (١) التي فتكت في الكثيرين خاصة في مصر والعراق ، وقد اكتشف عامل مرض البهارزيا منذ عهد قريب وكان يتم انتقاله من احواض السباحة الراكدة ، والبرك المتخلفة عن الامطار ثم يستعملها الاطفال والمراهقون كاحواض سباحة ثم لا تلبث ان تصبح مزرعة لطفيليات هذا المرض الخطر : هذا العامل المرضي الذي كشفه بليازر منذ عشرات السنين نبه اليه الرسول (ع) قبل مئاتها .

التناية بالطعام والشراب :

ظهر محمد (ص) فكان هدى ورحمة وجاء بالرسالة الالهية وفيها كل ما يرشد الى الخير ويبعد عن الشر ، وكانت رسالته دينية ، دنيوية ، وعملية لا خيالية ، مستمدة من الذكر الحكيم ، ليس فيها لبس ولا تعقيد ، وكان ان جعل من النظافة البدنية خير باب يتميز بها الانسان ويتخلص من ما تحدثه الاوساخ من امراض وعناء فاقصى بعد ذلك بنظافة الاجهزة الباطنية من الجسم ولا تتم هذه الا بالعناية بالطعام والشراب فامر بالاعتدال فيها ، قال تعالى :

[وكلوا واشربوا ولا تسرفوا / الآية ٣١ سورة الاعراف] كما امر تعالى بالاعتدال بالانفاق : قال تعالى :-

[والدين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما] : سورة الاسراء . كما حث الرسول عليه السلام على الاعتدال في الدين قال عليه السلام :

[اياكم والغلو في الدين ، فانما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين] .

وعلى هذا الاساس المكين بين الرخص في العبادات ، فقصر الصلاة في الاسفار وفي الحروب وسهل بان يجري الناس من اعمال الصلاة ما يستطيعون عمله مراعاة لحالتهم الصحية ، فقبل ان يصلوا جلوسا ، فان لم يستطيعوا فمضطجعين . فان لم يستطيعوا فبالاياء على اي وضع كانوا ، فان عجزوا عن قراءة آية من القرآن سقطت عنهم مراعاة للتيسر عليهم ومصداقا لقوله تعالى :

[يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر]

الحديث تاكيدا للمسلم الذي قد تغوته صلاة الصبح ، والمعلوم ان غسل اليدين بعد النهوض من النوم فرض على كل مسلم وذلك قبل صلاة الصبح التي لا تتم الا بعد الوضوء الذي تفصل في العادة ثلاث مرات ، وفي الحديث [اذا عطس احدكم فليضع كفيه على وجهه وليخفض صوته] ان الفم والبلعوم والانف محملة بانواع الجراثيم وكذلك شأن القصبات الهوائية ، وقد يكون العاطس مريضا مرضا حادا بمرض معد في قصباته او في رئته ، وقد تكون الجراثيم قادمة من المعدة او الامعاء عن طريق البلعوم ، فتكون العطسة قد قذفت بجموعة منها في وجه المقابل او المجموعة من الحاضرين فسيبت له او لهم العدوى ، ويقون احد علماء الوقاية المعاصرين :

ان عطسة بين جماعة في مجلس ، لا يقل خطرها عن انفجار قنبلة في مثل هذا المجلس .

ان المسؤولين عن الوقاية الصحية بحضرون البصاق في المحلات العامة وفي المستشفيات وفي الطرق والجمعيات والشركات والمدارس وذلك خشية نقل ما يحويه القشع بواسطة الهواء والذباب من الجراثيم المعدية قبل ان يجف او بعد جفافه وكثيرا ما يحوي القشع هذا بعض الجراثيم التي لا تموت بعد جفاف القشع ، وقد خص ذلك في المسجد لانه كان ملتقى الجماعات ومقر الندوات وتكتل الجنود لخوض المعارك ، فهو اكثر المحلات تكاثفا في مختلف الاوقات من الليل والنهار ولهذا امر الرسول بعدم البصاق في المسجد فقال عليه السلام :

[البصاق في المسجد خطيئة كفارتها دفنها] وقد تدفن في منديل قابل للغسل في البيت بالماء والصابون وقد تستعمل المناديل الورقية الشفافة وتلقى في اول محل للقمامة .

هذه المجموعة بعض من الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة تدل على ما للرسول العظيم من الاهتمام الكبير بافراد امته بل بالبشرية جمعاء ليخرجهم من الظلمات الى النور ويوجههم الى الصراط السوي ، ليجمع منهم خيرة امة اخرجت للناس .

لقد شدد الاسلام في وجوب طهارة الماء الذي يستعمل في الاستحمام والوضوء وجعل هذا النظام في النظافة مقرونا بعمل عبادي لتطهير الروح على اساس لا يمكن ان يتصور اكمل منه للوصول الى درجة الطهر حسا ومعنى . فمن احاديث الجامعة قوله عليه السلام :

من الطيبات وعلما ما لم تكن نعلم ، علمنا كيف
نميز الخبيث من الطيب . ذلك لان الخبيث مضر
بالصحة محرم تناوله على المؤمن .
قال تعالى :

[حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية
والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم ، سورة المائدة
آية ٣] .

وهي لعمرى اوامر جاءت قبل ان تكتشف
معظم الامراض التي عرفناها في عصرنا الحديث
فقد كشف العلم المعاصر ما لم يكن معلوماً لدى
امم من قبلنا ، ولكن الرسول نبه اليها قبل مئات
السنين .

فالميتة التي نصت عليها الآية الكريمة ، هي
الحيوان الذي حلل اكله ولكنه اتى به ميتاً ميتة
طبيعية او اثر حادثة من الحوادث ، ذلك لان
الحيوان الذي يموت ، لا يموت الا لسبب ، فان
كان لمرض فمما لاشك فيه انه يحمل عامل المرض
الذي اودى به والذي ينتقل بدوره الى الاكل
فيحدث فيه التسمم حتى ولو عقم بالطبخ ، ذلك
لانه عندما يفقد الحياة بتلك الجرائم يبدأ جسمه
بالفسخ ومنه عدم صلاحه للاستعمال لما يطرا
عليه من التفاعلات الكيميائية وتكون سموم قاتلة .
وهكذا شان الميتة التي تموت بحادثة من الحوادث
فقد حرمتها الاسلام . المنخنقة هي الحيوانات
التي تموت خنقاً ، والاختناق يجعل لحم الحيوان
الخنوق اسرع الى التعفن ، والمنخنقة لا تصلح
طيباً لتغير شكل لحمها وكأبته واسوداد عند قطعه
وكراهة رائحته ولزوجة ملمسه .

الموقوذة ، هي الحيوان الذي مات من
الضرب ولذا يعتبر لحمها كلحم الميتة بسبب عدم
خروج دمها وبسبب تفسخ لحمها السريع .

اما المتردية فهي الحيوان الذي سقط من
مكان مرتفع فمات من اثر الصدمة وكذلك شان
النطيحة وهي التي ماتت اثر عراكها مع مثيلتها
من الحيوانات وموتها من نتيجة النطح .

وما اكل السبع ويقصد بذلك البقايا التي
يتركها الحيوان المفترس الضاري الذي كثيراً ما
يعتدي على قطعان الماشية فينهب فريسته وقد
يتبعه الرعاة فيخلصون منه بقايا الفريسة ، لقد
نهى القرآن الكريم عن تناول لحوم مثل هذه
الضحايا لان الحيوانات المفترسة تاكل الجيف التي

وقوله تعالى : [لا يكلف الله نفساً الا وسعها] كما
رخص للمرضى والمسافرين ان يفطروا في شهر
رمضان ، على ان يقضوا الايام التي افطروا فيها
اذا ما عادت اليهم صحتهم او انقضت مدة السفر .

وكما امر الله تعالى على لسان نبيه في
القرآن الكريم الاعتدال في الاكل والشرب ، فكذلك
ان يكون الطعام والشراب تقيين من كل شائبة
محتوية على العناصر التي تقيم دون البدن وتقيه
من سوء التغذية ، وقد قال عليه السلام :

[ان قواعد الطب ثلاث ، حفظ الصحة
والحمية من المؤذي ، واستفراغ المواد الفاسدة]
انه قانون صحي فيه كل ما تتطلبه الرعاية والعناية
بالجسم والحفاظة على صحته ، وحفظ الصحة
يراد به حفظها من الامراض الخلقية والخلقية
والنفسية والاجتماعية ، وهو اجمع تعريف
للصحة جاء به الرسول قبل ان تعرفها منظمة
الصحة العالمية بمئات السنين . قال الرسول
(ص) : [ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطن ،
يحسب ابن آدم لقيمات يقمن صومته فان كان لا بد
فاعلا فثلاث لطعامه وثلاث لشرابه وثلاث لنفسه] .
مسلم والبخاري ومثل هذه التعليمات تعد في
الطب المعاصر من ادق الوصايا الصحية فيما
يتعلق بالحفاظة على الجهاز الهضمي وسلامته .
ذلك ان الانسان اذا تناول من الطعام اكثر مما
تحمله معدته اصاب بالتخمة التي تسبب عسر
الهضم ومنه تمدد المعدة والتعرض للاضطرابات
المعدية المستمرة وللتهابات التي يتأتى منها
فقدان الشهية للطعام والميل للغثيان والقىء
وازدیاد الحموضة التي كثيراً ما يحدث من جرائها
القرحة المعدية او المعوية وتدهور صحة الجسم
بصورة عامة وربما حدث النزف المتقطع ، واذا ما
كانت القرحة قريبة من وعاء دموي كبير ادى الى
نزف صاعق قل ان يتمكن من اسعاف المصاب به،
ومن سوء التغذية ومن سوء الهضم (٧) هذا يتعرض
المصاب الى الصداع والاسهال او الإمساك أحياناً
وقد يتأتى عن الاسراف في الطعام السممة ومنها
التعرض الى اختلاطات مختلفة منها داء السكر
وارتفاع الضغط الدموي وبعض امراض القلب
والكلى ، نتيجة الاسراف ، ان الانسان بحاجة الى
غذاء كامل وهذا يمكن الحصول عليه بالاعتدال .
وقد قال تعالى :

[يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما
رزقناكم واشكروا الله ان كنتم تعبدون]
وقد رزقنا الله من كل شيء ، حسنة

وبائنها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه ، وقال عليه السلام :

[اجتنبوا الخمر فانها مفتاح كل شر] .

ان المادة الفعالة في الخمر هي الفول او الكحول وهي من المواد الضارة في خميرات الهضم حيث تفسد فعلها وان اهم ما يساعد عملية الهضم هو الخمائر (٨) ولقد ثبت ما للكحول من تأثير في الجملة العصبية المركزية والمحيطية ذلك انه يضعف الارادة ، ويؤثر في الانفعالات النفسية ، ثم لا يلبث ان يصبح الشارب عبدا للخمر ويصبح مدمنا .

ان الادمان على الخمر ذو نتائج سيئة لا على المدمن فحسب وانما على مقابله وافراد بيته ولقد تبين ان مفعول الخمر يبدأ بمجرد وصول حوالى عشرة غرامات من الكحول الى الدم في الشخص البالغ وهذا القدر متوفر في كأس واحدة من العرق او الويسكي او الكونياك ، وقد لا يصل بالشخص الى درجة السكر ولكن على كل حال له اثر ملموس في حالة الشخص الجسمية والعقلية واذا ما فحص الشخص في هذه الحالة وجد ان درجة ادراكه وتقديره قد تغيرت فعلا ، فاذا ما كتب على الالة الكتابة زادت اخطائه ، واذا ما قاد سيارة اضطربت قيادته وكثرت مخالفاته ، ولقد اثبتت الاحصاءات ان اكثر من ١٥٪ من حوادث المرور ناجم عن الخمر .

ويتعرض المصاب بضغط الدم الى نوبات شديدة في الارتفاع لدى المدمنين ، وربما تعرض الى الجلطة الدموية (٩) ، او السكتة الدماغية وكثيرا ما يتعرض المدمن الى قرحات المعدة والامعاء ، واضطرابات معوية معدية تبدو واضحة في الفتيان والقيء ، ولا ينجو اطفال المدمنين من الاصابة فقد ابانت الاحصاءات ان اولاد السكيرين المدمنين ياتون ضعاف الاجسام والعقول وربما غير تامي الخلقة ولم يرد لدى الباحثين ما يؤيد ان للخمر فائدة في المداواة .

وقد اشار الرسول عليه السلام الى ذلك بقوله حين سأل طارق الجعفي عن المداواة بالخمر [ان الخمر ليس بدواء وانما هو داء - عن مسلم] .

وقد جاء تحريمها تدريجيا لانها كانت مستعملة في الجاهلية فلم يشأ الرسول ان يحرمها دفعة واحدة ، وكان نزول القرآن الكريم على الرسول في اول الامر بمكة وقريش فيها عاكفة على

تحمل مختلف انواع الجرائم والتي من السهولة ان تنقل الى الانسان اذا ما اكلت بعد ان تلوثت بمخلب السبع ، ومن ريشه ومنقاره ولذا اوضح الرسول بقوله [حرم عليكم كل ذي مخلب من طير وكل ذي ناب من السباع] فبالاضافة الى تلوثها فان لحومها عسرة الهضم غير صالحة لمعدة الانسان بالنظر لما اودعها الله فيها من صلابة ورائحة غير مقبولة وطعم لا يستساغ وربما حرمها لاغراض اخرى لا يعلمها الا الله ولحكمه تقتضيها مشيئته .

اما تحريم الدم فلاننا نعلم ان معظم الامراض تنقل من الحيوان الى الانسان او من انسان الى آخر بواسطة الدم ، فقد اصبح هو الواسطة الهامة في نقل الامراض ، كما انه هو الطريق التي تنقل به كافة افرازات الجسم الضارة لتطرح الى الخارج ولذا اصبح تناوله شديد الضرر على صحة الانسان .

لحم الخنزير :

لحم الخنزير من اكثر اللحوم شرا ، بالرغم مما يبذله آكلوها من عناية ووقاية في تربية هذا الحيوان القذر . ففي كثير من البلاد الاوربية يعتبر الخنزير من الحيوانات الاليفة ، يربى كما تربي الاغنام والبقر ولها رعاة وزرائب واغذية خاصة ، وبالرغم من كل ذلك فان الاصابة بامراض لحومها تكاد تكون عامة ومن اهم ما شاع من امراضها هو داء (التريشين) الذي من اهم صفاته ان طفيلياته تستقر في عضلات المصاب ويعسر تشخيصها ، وهي تسبب آلاما شديدة في العضلات نتيجة التهابها الذي يؤدي الى انتفاخ الانسجة العضلية وتصلبها وتورمها ومن الجدير بالذكر انه لا يوجد علاج نوعي لهذه الحالات .

المشروبات الكحولية :

حرم الاسلام الخمر لما ثبت من اذاه وتأثيره في القلب والمعدة والكبد ، والجهاز العصبي ، وقد جاء في القرآن الكريم هذا المنع في قوله تعالى :

[انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون .. المائدة الآية ٩٠] وقال الرسول عليه السلام :

[كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام .. رواه مسلم] وقال عليه السلام :

[لمن الله الخمر وشاربها وساقياها ومبتاعها

ارجاء الدنيا . وان تحريم الخمر كان خيرا معول
لمحاربة العوز والفقر والمرض والاجرام وضعف
النسل وفساد الضمير وسوء الخلق وغير ذلك من
آفات المجتمع البشري .

العقل السليم في الجسم السليم :

القرآن الكريم كلام الله انزله على رسوله
(ص) جاء بآيات بينات فيها هدى وبشرى . بين
للناس طريق الحق ، وهدى به من اتبع رضوانه
الى سبيل السلام .

الصلاة :

امرنا الله سبحانه وتعالى بالصلاة والصيام
ليظهر بهما القلوب من الرياء والضلال وينمش
بهما الاجسام والعقول ، لكي لا يكون المؤمن الحق
انكاليا ينتظر العون والصحة والسداد من ربه وهو
قاعد ، لقد كلفه بالعمل الجاد ، يعمل ويتوكل .

جاء رجل الى الرسول (ص) يشكوه ضياع
ناقته التي تركها ترعى متكلا على الله ان يحرسها
له ، ولما رجع لياخذها لم يجدها ، فقال له الرسول
[اعقل وتوكل] اي اربط ناقتك ثم توكل على الله .
تلك وصية مثلى لامثال المعجزين الذين يفكرون
كلام الله من غير ان يعقلوه .

والصلاة عدا كونها مجلبة للخير مطهرة
للضمير ، مانعة من الفس والفش والكذب يؤديها المؤمن
الصالح دون رياء ، تنهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي ، منشطة للجسم مانعة من الاذى محررة
للعضلات والمفاصل ضد تصلبها وضد ركود
الدورة الدموية ، تحول دون البدانة والجمود
ينشط فيها الفكر والتفكير ، حين يحتاج الانسان
الى ربه وحين يلجأ اليه ، فهو ذلك المخلوق الذي
انزل فيه ربه قوله :

[ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا الا المصلين ..
سورة الماعز] الايات ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .

فالصلاة اذا ما اداها الانسان كما اراد الله
في خشوع وتقوى غيرت ما جبلت عليه نفسه لانه
خلق بفطرته مترددا ، اذا رزق الخير بطر وتجب
وان اصابه الشر جزع وسخط وتبرم ، اما اذا
كانت الصلاة المورد الصافي له كل يوم خمس مرات
يتجه فيها وجهة ربه بحسن نية واخلاص وخشوع
وباوقاتنا الرائبة ، فان التردد والهلع يختفيان
من جوانبه ويتخلص من كيد الشيطان ، وهي
تهبه بعد ان ينهى اداءها التفكير في شؤونه

اصنامها مدلة بكبريائها ، سادرة بفجورها وطمعائها
وكان الخمر من احم ما يبعث فيها ذلك الكبرياء
والطمعان كذلك نزل القرآن وفيه ما ينوه عنها
وينبه المارقين من قريش بقوله تعالى : فقال تعالى :

[ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه
سكرا ورزقا حسنا] سورة النحل الآية ٦٧ ، فكان
المسلمون يشربونها يومئذ . وتقدم الاسلام فنزلت
في المدينة على الرسول (ع) الآية الكريمة :

[يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم
كبير ومنافع للناس وانهما اكبر من نفعهما] .
سورة البقرة اية ٢١٩ ، فكانت هذه الآية مبدا
التحذير من شربها ، واخذ الصحابة يتساءلون عن
سر هذه الآية وقد اجابهم الرسول (ص) بقوله :
(ان ربكم تقدم في تحريم الخمر) فتركها قوم
خشية الائم وشربها آخرون ابتغاء المنافع . وللبت
في هذا الامر . اولم عبدالرحمن بن عوف وليمة
دعا اليها جماعة من الصحابة واتاهم بخمر ،
فشربوا وسكروا وحضرت صلاة المغرب فقدموا
بعضهم ليصلي فيهم فقرا الامام [قل يا ايها
الكافرون اعبد ما تعبدون] الى آخر السورة بعد
ان حذف (لا) قبل (اعبد) . وفي هذا ما فيه من
تحريف آيات القرآن فانزل الله تعالى :

[يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون] فحرم السكر في
اوقات الصلاة ، فقال عمر بن الخطاب رضي الله
عنه : (ان الله عز وجل تقارب في النهي عن شرب
الخمر وما اراد الا سيحرمها ، فلما نزلت الآية
الكريمة . تركها قوم وقالوا : لا خير في شيء يحول
بيننا وبين الصلاة ، وقال قوم : نشربها ونجلس في
بيوتنا ، فكانوا يتركونها وقت الصلاة ويشربونها
في غير حينها ، الى ان شربها رجل من المسلمين
فسكر وجعل ينوح على قتلى بدر فبلغ ذلك
الرسول (ع) فجاء فزعا يجبر رداه حتى انتهى
اليه ، فلما عابته الرجل قال : اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسوله . والله لا اطعمها ابدا ، ثم
نزلت آية التحريم وهي قوله تعالى :

[انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله
وعن الصلاة فهل انتم متبهون] : سورة المائدة
الآية ٩١ وبذلك تم التحريم في شهر ربيع الاول
سنة اربع من الهجرة وطويت الصفحة التي
استمرت في عهد الجاهلية واول ظهور الاسلام
حيث لم يفاجئ الناس بالتحريم بل دعاهم اليه
بالتدريج وهو الراي المرغوب في تطبيقه في كافة

والتخلص من الافكار الشاذة وتهيئة القدرة على الاستسلام الى الراحة والطمأنينة التي تعود عليه بصحة الجسم والعقل . ولزيادة الايضاح فان الصلاة بما اشتملت عليه من صفاء نية واتجاه الى الله ، اذا ما تم اداؤها باخلاص وخشوع وامعان في تلاوة آيات الله ، بما اشتملت عليه من ركوع وسجود ، فانها تجعل المصلي مرتاح الضمير طاهر الذليل تقي الوجدان سالم النية ، كل ذلك يجعل المرء في امن من القلق النفسي والاضطراب الفكري . ومن ذلك التمتع بحياة ملؤها الهناء والسعادة . . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . وفي هذا بلاغ للناس .

الصيام :

في الحديث الشريف عن الرسول (ص) انه قال :

[بني الاسلام على خمس : شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقامة الصلاة وابتاء ، الزكاة وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا] فالصيام من الفروض التي كتبها الله وامر بها حين قال :

[يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون] سورة البقرة الآية ١٨٣ اي فرض عليكم الصيام وقال تعالى :

[وان تصوموا خير لكم ، البقرة ١٨٤] وقال الرسول (ص) :

[صوموا تصحوا : مسلم]

ويعرف الفقهاء الصيام بقولهم : (الصيام هو الامساك عن الطعام والشراب وسائر المفطرات ، من طلوع الفجر الى غروب الشمس ، ويعرف الاطباء الصوم بقولهم : هو تنظيم الانقطاع عن الطعام والشراب تبعاً لقواعد معروفة واجتهاد مخصوص ، حفظاً لصحة الاجسام وابعادها عن المرض .

والصيام سنة من سنن الطبيعة ، سارت عليه المخلوقات الحية منذ الخليقة ، فالنبات والحيوان بما فيها الانسان درجوا على هذه السنة التي خلقهم الله عليها لكي تنتقي اجسامهم من الفضلات السامة وتصبح في مأمن من كل شر ، وعدا لك فقد تحقق لدى الباحثين ان الصيام وسيلة من الوسائل الطبيعية التي تؤدي الى شفاء بعض الامراض والوقاية منها فمثل الطفولة الاولى وفي اثناء الرضاعة اذا ما اصيب الرضيع بتلبك في معدته وامعائه فانه يعاف الرضاعة وبلجاً الى

الصوم ، ومهما حاولت امه او مرضعته تفديته فان غريزته تأنى عليه ذلك ، واذا ما اكراه فانه لا يلبث ان يقيء ما اعطى قسراً ومعنى ذلك ان تلك الغريزة اجبرته على الصوم . ولقد استنتج الاطباء في حالات الرضيع هذه وسيلة المعالجة بالصوم لمثل هذا الطفل المصاب بالتلبك المعدي او المعوي . والاكتفاء بتغذيته بالماء المحلى بالسكر قليلا ولدة تتراوح بين اليومين او الثلاثة ، وما ذلك الا لغرض تنقية جسمه من السموم التي تكونت في جسمه فاقطعت معدته وامعائه ، فبادرت الطبيعة الى معالجته بالصوم اي الامساك عن تناول اي طعام . كذلك شأن اليفع ، والكهل والشيوخ فان الشهية للطعام تتوقف لديهم ، داعية الجسم الى الصيام لانه هو العمل الغريزي للوصول الى الشفاء . لان الجسم في هذه الحالة يكون حاداً لطرد السموم وطرد ما يتم بالصيام وبذلك يتم التخلص من المرض .

ان الصوم الحقيقي هو ما تم فيه الاعتدال والموازنة في الطعام والشراب اي ان يكون فيه الوارد والمصدر متعادلين ، فاذا ما فقدت الموازنة وزاد الوارد على التصدير فان المواد الزائدة تنقلب الى مواد سامة ، ولذا وجب ان يطرد ما زاد عن الحاجة ومنه ضرورة عدم تناول ما ليس الجسم بحاجة اليه اما ما زاد عن الحاجة فان الجسم لا يهضمه ولا يستفيد منه ويمنع عن تمثله ومنه التخمة والتخمر والتسمم وظهور اعراض مختلفة العوارض المرضية في مختلف اجهزة الجسم ، وخاصة الجهاز الدوراني والجهاز التنفسي ، وباضطراب هذه الاجهزة الثلاثة يصل الخلل الى الجهاز العصبي المركزي والمحيطي .

وفي حديث الرسول (ص) (صوموا تصحوا) اكبر دليل على ما للرسول (ص) من علو شأن وقابلية فذة وادراك سليم ونظر واسع الافق ، فلم يقل ذلك عبثاً ولم يأت به دون ترو وانما جاء به بأمر من ربه ، لم ينطق به عن الهوى .

لقد تفقده البعض واورد الشكوك في النتائج المترتبة عن هذا الحديث ، فقالوا :

ان الصوم يورث السقم والضعف دون ان يعلموا ان الصيام الذي يؤدونه حسب تفسيرهم هو غير ما عناه الاسلام على لسان الرسول ، ذلك ان صيامهم لم يؤد النتائج المرجوة .

لقد صام المسلمون الاولون فحاربوا وفتحوا ، وانتصروا وهم صيام قيام في شهر رمضان .

وكانوا صحاح الاجسام والعقول . لم تنتبههم تخمة ولم يضطرب لهم هضم ، ولم يشكوا من معدتهم وامعائهم . عكس ما اصبح عليه صائموا اليوم ، الذين لم يتبعوا السبيل الذي يقيهم من الشك في صحة الحديث ، ذلك لانه اصبح وسيلة للتعرض لامراض حادة كأمنة هيجه اضطراب التغذية وسوء التمسك بقواعد الصيام الشرعية ، لقد لاحظ الكثيرون ان معظم امراض الجهاز الهضمي والجهاز العصبي والاضطراب النفسي تكاثر في ساعات الصيام وشهر رمضان بالخاصة ، ذلك لان ايام الصيام تجعل بعض الصائمين يتعرضون الى الانفعالات النفسية والاضطراب الجسماني ، وذلك لعدم عنايتهم بقواعد آداب الصيام التي نص عليها الاسلام . والتي تتطلب الهدوء والطمأنينة وعدم الجدال والانفعال . واكثر الحالات التي يتعرض لها الصائم ناجمة من اضطراب وجبات الطعام التي يتناولها في اثناء الافطار او وقت السحر ، ذلك انه يريد ان يعوض ما فاتته في نهاره منتهزاً الفرصة للتغنى في تهيئة كل ما في امكانه من مختلف الاطعمة والاشربة ومما افاء الله عليه والكثير منا يدخر قبل حلول شهر الصيام ما يكفي لاكثر من شهرين او ثلاثة لغرض جعل شهر رمضان شهر البركة ، شهر النعمة ، شهر الاكالات التي لا يمكن توفرها في غيره من الاشهر .

ان المطلوب من الصائم هو الاقلال من الاكل والشرب ، والواجب عليه ان يأكل ويشرب ما اعتاد ان يأكله ويشربه في ايامه الاعتيادية ، وماذا يجدي تأخر وجبة طعام ثم دمجها مع اخرى في المساء والرسول عليه السلام يقول :

[ما ملا ابن آدم وعاء شراً من بطن ، يحسب ابن آدم لقيمات يقمن آوده ، فان لم يكن لابد فاعلا . ثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه] (البخاري ، ومسلم) :

ان ادب الصيام الشرعي لا يتمثل في الامساك عن الطعام والشراب وانما يتمثل بالاعتدال على ما يسد الرمق ، وكما يقول الشعراني :

[واعلم ان فائدة الصوم لا تحصل الا بالجوع الزائد على الجوع الواقع عادة في غير رمضان فمن لم يزد على الجوع في رمضان فحكمه كحكم المفطر سواء ، لاسيما ان تنوع في المأكول والمشرب وانواع الفواكه وتمشى عشاء زائداً عن العادة ، ثم اضاف الحلوة والكنافة وسحر آخر الليل] ولقد صرح احد الفقهاء من الائمة الفضلاء بقوله :

[من ادب المؤمن اذا افطر عنده الصائمون ان لا يشبههم الشيع العادي وانما يشبههم شيع السنة فاذا تأملنا بادب الصيام في الطعام والشراب ولسنا ، على ما هو عليه من اسراف في الاكل وافراط في تنوع الالوان واكثر في الشراب ظهر لنا ان ما يصاب به من تشوش بعض الاعضاء واضطرابها في رمضان ناتج عن الابتعاد عن التحلي بتلك الاداب ، واحمال التمسك بها . وان المنصفين يشعرون بحكمة ذلك وسدقه وبؤيدهم في ذلك العلم التأييد كله .

من الناس من يؤمن بفرض الصيام لاعتباره من اهم الوسائل التي تعالج به كثير من الامراض المستعصية والحميات الوبائية التي منها امراض القلب والكلى والضغط الدموي وتصلب الشرايين وامراض العيون ، ولم ينصوا على فائدته للمرضى فحسب ، بل اجمعوا على انه يفيد الاصحاء حيث يجعل الجسم ذا قابلية لمقاومة السموم المختلفة ومساعدة حانات الجسم (هورمونات الجسم) (١٠) وخمائر المعدة للقيام بوظائفها باطمئنان وامان كما يساعد على طرح ما يتراكم في الجسم ما يحدث فيه من مواد سامة ناجمة عن التفسخ الوشيمي (التومائين) وما شاكله .. ولقد صدق الشاعر العربي حين قال :

وان الداء اكثر ما تراه

يكون من الطعام والشراب

الظواهر الطبية في اقوال الرسول (ص) :

لم يكن الرسول (ص) طبيباً بالمعنى الذي نعرف يطيب به ، فقد كان عليه السلام رسولاً ملهماً ملماً بالمعاني السامية التي تحمي المرء وتسدل عليه ثوب العافية نفسياً وطبياً ، وهو مقيد عليه السلام بتعاليم انزلت عليه من السماء بآيات قرآنية تتضمن الحرس على صلاح الناس واسلاحتهم في اجسامهم وعقولهم وحالاتهم الاجتماعية ، وقد اعلن الرسول بقوله :

[ما انزل الله داء الا وانزل له الدواء (البخاري) ، فهو بذلك بشر المؤمنين بان الله ليس غافلاً عنهم ، وان عليهم ان يعملوا لامور دينهم كأنهم يعيشون ابداً ويعملوا لآخرتهم كأنهم يموتون غداً ، ولقد عانى الرسول الطب كخبير وكنبيل كما عانى غير الطب من الخبرة الاجتماعية والسياسية والصحية وقد اعترف له خبراء وعلماء عهده بقبليته وعظمته في جميع تلك الشؤون

وتفتنه في معالجتها ، وقد مر بنا ما جاء في السيرة عن وفد نجران حين نزل بين يديه وقال له احد افراد الوفد وهو الشمردل : بابي انت وامي اني كنت كاهن قومي (اي طبيبهم) في الجاهلية ، فما يحل لي ؟ فقال (ص) :

[فصد العرق ومجسه الطلعة ان اضطرت ، عليك بالسنا ، ولا تداو احداً حتى تعرف داءه] فقال الشمردل : والذي بعثك بالحق انت اعلم بالطب مني وكان عليه السلام يأمر بالطب ويأمر بالحمية وينهى عن كل ما يؤذي ، ويصف الادوية ، وذلك ما يندحض قول المغترين الذين كانوا يزعمون بان التواحي الصحية والطبية مهملات في الاسلام ، فقد ثبت ان تعاليم الاسلام دينية وصحية وطبية ففي التداوي يقول عليه السلام :

[لكل داء دواء فاذا اصاب دواء الداء برىء باذن الله عز وجل .. رواه مسلم] وتجاه ذلك فقد حارب الاسلام الشعوذة والدجل والاهام ، وابطل كل ما كان يستعمله الكهنة في الجاهلية وسفه احلام من كان ينسب بعض الامراض للجن والشياطين .

وها هو رسول الله اول من يضع اسس الطب الواقى ويأمر بالحجر الصحي خشية انتشار الامراض وتفشي العدوى . وفي ذلك يقول عليه السلام :

[اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها ، واذا نزل وانتم بارض فلا تخرجوا منها : رواه اصحاب السنة] . وكما وضع الرسول الحجر الصحي على الانسان في حالات انتشار الوباء ، فكذلك وضعه على الحيوان .. وفي ذلك يقول عليه السلام :

[لا يورد ممرض على مصح] اي لا يورد اصحاب الحيوانات المريضة على اصحاب الحيوانات السليمة خشية العدوى ، ولقد اشار الشاعر العربي الى ذلك بقوله :

لا تربط الجرباء حول سليمة

خوفاً على تلك السليمة تجرب

فقد عرفوا العدوى بين الانسان ، وبين الحيوان ، قبل ان تكتشف الجراثيم وقال عليه السلام :

[فر من المجدوم فرارك من الاسد ، : رواه البخاري ومسلم] .

وفي هذا ما فيه الكفاية على حرص الرسول

(ص) على ما في الامراض الوبائية من اخطار العدوى ، ومن الجدير بالذكر ان هناك دوراً من ادوار مرض الجذام يبدو فيه المصاب بوجه ذي سحنة تشبه وجه الاسد ولذلك دعيت حديثاً بالسحنة الاسدية .

هناك كثير من الاحاديث النبوية الشريفة لمحت الى اثبات الاسباب والمسببات وايصال قول من انكر التداوي والحث عليه والاخذ برأي الحذاق من الاطباء . ولقد اشار الرسول (ص) الى المسؤولية الطبية وتضمن من طب الناس وهو جاهل بالطب وقد روى عنه عليه السلام قوله :

[من تطيب ولم يعلم من الطب قبل ذلك فهو ضامن] . والمعنى ان من طب الناس وهو جاهل بالطب ضمن الاضرار التي لحقت بالمريض من جراء تطبيقه .

ولقد امر الرسول بالاهتمام بامر الغذاء في اثناء المرض ، ذلك لان للمعدة شأناً مهماً في العلاج والشفاء وقد روى عنه عليه السلام قوله :

[من اكتفى بدون الشبع حسن اغتذاء بدنه وصلح حاله ونفسه] .

يقول الرسول (ص) :

[الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء ، رواية البخاري ومسلم] .

والاستبراد بالماء من الحمى بالماء من خير الاساليب المستعملة في مكافحة الحمى في الطب المعاصر ، وقد كانت هذه الطريقة من خير الطرق التي استعملت في مكافحة كثير من الحميات الانتانية ، خاصة الحمى التيفوئيدية وحمى التيفوس ، وقبل ان تكتشف المرديات (الانتي بيوتيك) .

ولقد نصح الرسول (ص) بالاستشفاء بالعمل ، والحجامة ، والفصد والكي .

روي عن رسول الله (ص) قوله :

[الشفاء في ثلاث ، شربة عسل وشطبة محجم وكية نار] وروى ايضاً :

[ان مثل ما تداويتم به الحجامة والفصد]

العلاج النفساني :

لم تغفل الكتب النبوية عن كل ما يتعلق بصحة الانسان وسلامته وطبه ولم يترك الرسول

(ص) كل ما يرى فيه حكمة ونصحه الا وأشار إليها . فمن ذلك ما جاء في صحيح ابن ماجة قوله عليه السلام :

[اذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الاجل ، فان ذلك لا يرد شيئا وهو تطمين لنفس المريض] .

وقد جاء في كتاب (الطب النبوي) للامام الذهبي قوله : (تؤثر الاعراض النفسية في البدن فتغيره ، وهي الغضب والفرح والهم والغم والخجل ، وفي رواية [من كثر همه سقم بدنه] وروى عنه صلى الله عليه وسلم قوله :

[ما على احدكم اذا الح به الهم الا ان يتقلد سيفه] ذلك ان ادخال السرور على نفس المريض وتفرجه ذو تأثير عجيب في حالته النفسية . ويذكر الذهبي ان الفرح من شأنه تقوية النفوس وجلاء الهم والغم .

ولقد ثبت حديثا ان مثل هذه الاعراض النفسية ذو تأثير في حدوث كثير من الامراض العضوية ، كالتهاب المعدة وارتفاع الضغط الدموي وهبوطه وحدث الداء السكري ، والصداع العصبي والمصاب وغيرها .

وقد قيل ان رجلا قال للرسول عليه السلام: اوصني يا رسول الله فقال له الرسول عليه السلام لا تغضب . ومعنى ذلك : ان على الانسان ان لا يغضب خشية ما يجر ذلك عليه من نتائج غير محدودة العاقبة وقد اشار الرسول بذلك الى قوله تعالى (والكافرين الغيظ) وقد قال الرسول عليه السلام :

[ان الغضب من الشيطان وان الشيطان خلق من نار وعلينا ان نطفئ النار بالماء فاذا غضب احدكم فليتوضأ . رواه داود في صحيحه] .

لقد كان الرسول (ص) يعترف بالطب والاطباء ويحث على الاستفادة بكل ما يساعد الانسان على حفظ صحته وعافيته ، وكانت غالب ادوية الرسول عليه السلام مفردة لا مركبة جريا على ما كان يوصي به وهو العدول عن الدواء المركب اذا كان الحصول على الشفاء بالدواء المفرد .

ولثقة الرسول (ص) بالطب والاطباء والدواء ما روى عنه عليه السلام حين مرض سعد بن ابي وقاص بمكة فعاده رسول الله ، وقال ادعوا له الحارث بن كلدة (١١) فانه رجل يتطبيب، فلما عاده الحارث نظر اليه ، وقال : ليس عليه بأس ،

اتخذوا له فريقة بشيء من تمر عجوة وحلبة يطبخان ، فتحساها فبريء .

ولقد كان الرسول (ص) لا يلج على المعالجة بالدواء متى امكن الاكتفاء بالحمية ، وهو يقول : [سلوا الله العفو والعافية والمعافة فما اوتي احد بعد اليقين خيرا من معافة] .

وان الايات القرآنية الكريمة التي اوحى بها الى الرسول جاءت بتعاليم تضمن صلاح الناس واصلاحهم في اجسامهم وعقولهم وانفسهم ، وقد حدث عليه السلام بتفسير ما جاء بتلك الايات البيّنات وقام باعمال متصلة بالصحة والتطبيب .. ولكن هل يتبادر الى الازهان ان الرسول كان طبيا بالمعنى المراد من الطبيب ؟ انه اعظم من ان يدعى بالطبيب او بالكاهن او بالساحر ، كما سولت لقريش وغيرهم انفسهم من قبل ، لقد اوتي الحكمة وفصل الخطاب من لدن حكيم عليم، واننا لنشارك ابن خلدون (١٢) في رايه بان محمدا لم يرسل طبيا وانما بعث ليعلمنا الشرائع والانتقادات الى اوامر الله في الاتقاء والتقوى ورعاية الاجسام والعقول ، وقد راي ان يبصر امته بضرورة معرفتهم انفسهم فقال يشجع دراسة حقيقة خلقه الانسان ويشجع التفقه في امور الدنيا والدين فقال عليه السلام :

[العلم علمان علم الابدان وعلم الاديان] ، ولهذا كان عليه السلام يعتمد في حياته العامة وفي فزواته وحروبه على العناية بالمصايين وبصطحاب معه الممرضات (الاسيات) والمعالجين من ذوي الخبرة في امور التطبيب ويساعدهم عليه السلام بما اوتي من خبرة وآراء صائبة من عند الله .

العلاج بالادوية والمداخلات الطبية :

ان العمل بوصايا الرسول والثقة بها تتطلب الايمان بكل ما جاء به ، حيث لا يشتفع بها الا من تلقاها بقبول حسن واعتقاد الشفاء بها ، فلم يوص بها الرسول الا بعد ان تلقاها بوحي من ربه .

المداداة بالعسل :

عن ابي سعيد رضي الله عنه . ان رجلا اتي النبي (ص) وقال : إن اخي يشتكي بطنه فقال عليه السلام : اسقه عسلا ، ثم اتاه الثانية : فقال: اسقه عسلا ثم اتاه الثالثة فقال : اسقه عسلا . ثم اتاه فقال : فعلت يا رسول الله وما زال . فقال له الرسول صدق الله وكذب بطن اخيك . اسقه

عسلا فسقاه لبراً . ويريد عليه السلام بقوله صدق الله . قوله تعالى [فيه شفاء للناس] رواه البخاري فقد دأوى عليه السلام الاسهال بالسهل لطرد الاخلاط الفاسدة من المعدة والامعاء حسب اصول الطب الحديث ، ونلاحظ ما جاء في الحديث الشريف انه لما تكرر استعمال الدواء اثر في المعدة والامعاء فظهرها من الاخلاط الفاسدة فشفيت ، ولم يتم ذلك في المرة الاولى وانما احتاج الى تكراره زيادة في نظافة المجاري الهضمية .

والعمل المقصود في الحديث الشريف هو عمل النحل الذي يجمعه من الازهار ثم يضعه في الخلايا التي بينها بعد ان يجري عليه التفاعلات في بطنه ليخرج العمل الذي فيه الشفاء ، فاذا صرفنا النظر عن المواد المختلطة به كالشمع والمواد العطرية المختلطة به والمواد الملونة وجدنا محلولاً من انواع السكاكر اشهرها سكر العنب (الكلوكوز) وسكر القصب وسكر المن ، اما الكمية المتفوقة من هذه السكاكر فهي كمية سكر العنب الذي يحترق في الدم لتوفير الطاقة في الجسم وان الكمية الكبيرة منه تزيد في ضغط الدم وتدر البول ، والعمل يقوي البدن ويحفظ الصحة ويسبب السمعة ويظهر المجاري التنفسية .

حديث الحجامة والقسط :

جاء في صحيح البخاري عن انس رضي الله عنه ان رسول الله (ص) قال :

[إن امثل ما تداو يتم به الحجامة والقسط البحري] وامثل هنا بمعنى افضل . والحجامة من انجح طرق المعالجة لكان المناطق الحارة ، لان اخراج الدم الى ظاهر البدن يفيد كثيراً ، ذلك لان الامراض اما ان تكون دموية او غير دموية فان كانت من القسم الاول فشفائها اخراج الدم بالحجامة من جزء مناسب من الجسم ، كابتداء الاصابة بالفالج وضغط الدم نتيجة املاء الشرايين به وما ينجم عنه من احتقان بالمخ وغيره وان كان المرض غير دموي فعلاجه يكون باعطاء مسهل مثل العمل .

اما القسط فقد ذكرت له فوائد عديدة واصل اسم القسط سرياني نقل الى العربية ، وتنبت اكثر انواعه في بلاد الهند واحسنها المدعو بالقسط العربي او البحري والسبب في تسميته القسط البحري لانه ينبت ايضا في بعض جزر الهند التي يحيطها البحر من جميع الجهات .

طعم القسط : حريف كالتوابل لاذع قليلا

اللسان مضحوب بمرارة وتخدير قليلين ورائحته عطرية تجمع بين رائحتي الزنجبيل والبنفسج ، وكان القدماء يعتبرونه طارداً لجميع الارواح الجنية (الجراثيم) وبالاخص عند الاصابة بالحميات ولذلك جعلوه في معظم مستحضراتهم ، ونظراً لرائحته الزكية استعمله اليونان والرومان والهنود في تبخير معابدهم وحيالهم لترطيب رائحة الهواء وانعاشها ولتبع عدوى الامراض والابوسة بين الجماهير التي تحتشد للعبادة في تلك الاماكن وذلك لوجود ابخرة طيارة قاتلة للجراثيم ولقد صنفاً منافع القسط هذا الى ثلاثة انواع :

١ - النوع المستعمل في الطب الباطني فهو مقو عام وخاصة للسعدة واذا اغلى بالماء فانه يدر البول والطمث ، واذا طبخ بالعسل المصفى ، فانه يفيد الجهاز النفسي ويشفي ضيق النفس واوجاع الكلى والكبد ، وقيل انه يفتت الحصى ويقوي الباه .

٢ - الاستعمال الظاهري : اذا ذر مسحوقه على الجروح جففها واذا مزج مع زيت الزيتون ، استعمل مروخاً (دهاناً بالتدليك) في امراض الصدر وامراض الرحم وفي الشلل وعرق النسا . ومفعولته بالخل والعمل والقطران يذهب الكلف والنمش ، وتقطير دهنه بالاذن يسكن منها ويحدث اجهاضاً للحامل اذا تحملته .

٣ - استنشاق بخوره يقطع الرشح ويشفي الزكام ويسكن اوجاع المفاصل .

وفي صحيح البخاري ان رسول الله (ص) قال :

[عليكم بهذا العود الهندي فان فيه سبعة اشفية ، يسمط به من العذرة ، ويلد به من ذات الجنب] والمراد بالعود الهندي (القسط) و (بلد) اي يؤخذ باللديين وهما جانباً الفم . والسعوط ما يدعى بالنشوق والعذرة وجع بالحلق تتأذى منه اللوزتان .

وجاء في صحيح مسلم عن جابر ان رسول الله (ص) دخل على السيدة عائشة (رض) وعندها صبي يسيل انفه فقال ما هذا ؟ قالوا : انها العذرة فأمر صلى الله عليه وسلم بالقسط يحك ويسمط به ففعلوا فشفي .

اما مرض الجنب (ذات الجنب) فهو نوعان حقيقي وهو ما يسمى (التهاب غشاء الجنب البلوري) وغير حقيقي وهو الالم الذي يكون في

الجانبين او في جانب واحد ومن الخارج وهو الذي يسميه الاطباء (اللام الروماتيزمية العضلية) وفي كتب الطب القديمة ان العلاج في الحديث الشريف بالقسط انما هو للنوع الثاني كمروخ تدلك به الناحية المؤلمة بعد خلطه بالزيت .

حديث الحبة السوداء :

في صحيح البخاري . ان رسول الله (ص) قال :

[ان هذه الحبة السوداء شفاء من كل داء الا السام] والمرض السام او الداء السام هو الداء الذي يكون فيه هلاك الجسم وهو الموت كالسم اذا احتسأه امرؤ هلك .

والحبة السوداء هذه ويسمونها بالفارسية (الشونيز) وتدعى ايضا بحبة البركة ، تنبت في بلاد فارس ذات طعم حريف ورائحة عطرية وهي تنبت كذلك بالهند وفي افريقيا وصعيد مصر ، وقد جاء ذكرها في بعض الكتب المقدسة .

استعملاتها الطبية : من الباطن والظاهر :

استعملاتها الباطنية : تفيد في النزلات الصدرية وهي مقشعة للبلغم خاصة اذا استخرج زيتها بالسحق واخذ منه ما يعادل نصف ملعقة صغيرة مع فنجان من القهوة صباحا ومساء ولا يؤخذ عقب ذلك طعام او شراب الا بعد مضي ساعتين على الاقل ، ثم انها تحلل الاخلاط الضارة بالجسم وتفرزها الى الخارج ويحسن مزجها بالعسل الابيض وزيت الزيتون ، وقد قيل انها اذا شربت بماء وعسل فانها تفتت الحصى ، واذا عجن بماء الشيع اخرجت الديدان من الامعاء ودخانها طارد للبوام ، وهي تدر البول والطمث واللبن . واذا شرب زيتها مع الكندر والزنجبيل اعادت الشهوة للكهول ، وقد يستفاد منها اذا مزجت مع غيرها من النباتات في تهيئة مركب يفيد في التقوية وفتح الشهية والبدانة وبالاخص للنساء في ايام النفاس .

اما استعملاتها من الظاهر او الاستعمال الخارجية فقد لوحظ ان مزجها مع غيرها من العقاقير يفيد في بعض الامراض الجلدية وتحليل الاورام ، واذا ما نعتت في الخل يوما ثم سحقت واستنشقتها المريض سقوطا ابرأت الام الراس .

حديث الحلبة :

الحلبة (بالباء الموحدة التحتانية) جاء في

كتاب زاد المعاد (الجزء الثالث) انه ورد عن القاسم بن عبدالرحمن ان قال : روى عن رسول الله (ص) قوله :

[استشفوا بالحلبة] : فالحلبة اذا اغلت بالماء وشرب مغليها فانها تلين البطن وتقوي الجسم وتسكن السعال وتطرد البلغم من الصدر ويروى عن احد الاطباء انه قال [لو علم الناس منافع الحلبة لاشتروها بوزنها ذهباً . وهي تطيب رائحة الرجيع (الفهقة) وتنن ريح العرق والبول .

حديث الاترج :

روى عن النبي (ص) انه كان يحب النظر الى الاترج وقد روى عنه ان قال :

[مثل المؤمن كمثل الاترجة طعمها طيب وريحها طيب] وقد علق البخاري في صحيحه على ذلك بقوله : ان حمض الاترج يفيد المدة ويقوي القلب ويفرجه ويروي العطشان اذا صنع شرابا ، ويمنع الاسهال والقيء ، وايضا يفيد في ازالة الحبر عن الثياب والكلف عن الوجه .

حديث الحناء :

الحناء . احد النباتات التي استعملت في علاج كثير من الامراض الجلدية ، كالقروح المزمنة ، وفي تقوية الشعر ، وكانت تخضب بها رجل المجدور ، وقد روت ام سلمة المازنية ، انه ما كان يصيب الرسول الم في قدميه الا ووضع عليه الحناء وذكر البخاري انه ما شكا احد الى الرسول (ص) من جفاف الراس الا وقال له : احتجم ولا وجعاً في رجله الا وقال له : إختضب بالحناء ، وروى : ان ما من شجرة احب الى الله من شجرة الحناء ، وعن ابي رافع قال : كنت عند النبي (ص) اذ مسح يده على راسه ثم قال : عليكم بسيد الخضاب (الحناء) فهي تطيب البشرة .

وكان العرب يخضبون شعورهم بالحناء ، وقد خضب ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وكان عبدالله بن عمر يصفر لحيته وقال : انا رايت النبي (ص) مخضبا شعره بالحناء .

ومن النباتات التي استعملت (البابونج) فممنوعه شراب ملطف وملين ومقو للمعدة ، ويساعد على الهضم ويخفف الحرارة كما ينفع في علاج اسهال الاطفال وحالات السعال ، ويقول علماء النباتات الطبية ان هناك حوالي تسعمائة نوع منه .

السنا :

ورق السنا وافضله المكى ، سهل يطرد ما في المعدة من اوساخ ، وهو يمنع ما يحدثه الامساك من اضطراب في المعدة والامعاء كالصداع وفقدان الشهية ، وكان الرسول يوصي باستعماله لمثل هذه الحالات ، ولحالات القي والطفح الجلدي وطريقة استعماله ان ينقع بالماء المغلي بعد ازالة ذنبياته ويصفى ثم يمزج بالعسل ويضاف اليه قليل من ماء التمناع لمنع الغص المعوي .

وقبل ان ننهي هذا البحث الموجز لابد ان نشير الى ان الرسول صلى الله عليه وسلم عنى بثقيف امته ثقافة صحية تلقى تعاليمها من ربه واستنبط بعضها منها من كنية الحياة وادراك خصائص النفس ، ومن ذلك التعرف الى حاجة الجسد والنفس ، والعلم بالوسائل المؤدية الى حفظ التوازن بين حاجة الجسم وحاجة النفس ومنها اعطاء كل من عنصرى الانسان المذكورين الاساسين حقه .

اما الصحة الحسنة فترتد الى عوامل عديدة اهمها ركنان هما :

- ١ - تراث صحي يقي الفرد الإصابة بالامراض الوراثية الولادية .
- ٢ - تدريب صحي عملي يجنب الانسان المرض ويحفظ صحته .

والاول لا يكون الا لسلامة الزوجين وهذا من اهم ما عني به الاسلام ، حيث لم ينظر الى الزواج كامر دبرته الفريضة بل فكر في ثمرته وهي الاولاد ، لان صفات السلف وقسماً من امراضه تنتقل الى الخلف بالوراثة . ولم يكتف الاسلام بالتحريض على سلامة الاصلين الجسمية فحسب ، بل حرص ايضاً على سلامة الاصلين النفسانية ، فجاءت تعاليمه مطالبة الاصلين بسلامة الخلق والخلق . وقد جاء في القرآن الكريم [وانكحوا الابامى منكم والصالحين من عبادكم وامانكم ، الآية] فرغب في زواج الصالحين والصالحات للزواج جسماً ونفساً . وقد نسرت الاحاديث بعض انواع الصلاح المشار اليها في القرآن الكريم . فقد جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنه (اربع لا يجزن في البيع ولا النكاح . المجنونة ، والمجنونة ، والبرصاء والعفلاء) ويريد بالعفلاء (الضيقة الفرج من ورم يحدث في مسلكها) .

وقد وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه . تشريعاً استنتجه من الحديث المذكور فقال :

[اي رجل تزوج امرأة فدخل بها فوجدها برصاء او مجذومة فلها الصداق بمسببه اياها وهوله على من غره منها] .

ولقد جاء ما يتعلق بالتدريب الصحي العملي في الاسلام : ان الاسلام جاء بتعاليم دينية صحية تتعلق بالغذاء والنظافة والاعتسال والحركة الرياضية وجعل اتباعها فروضاً او واجبات او سنناً ومستحبات او مبادئ وتعليمات . اما النواحي الأخرى التي يتصل بها الاسلام بالصحة العامة فمن اعظمها شأنًا واقدسها سرا تحريم الخمر احتساء او بيعاً ، ومن افضلها الانتفاع بالماء وجعله سيد الشراب وخير المطهرات ومن اجعلها الاستياك والتخلل ومن اشدها ارتباطاً بالصحة العامة والخاصة والصحية تقليم الاظافر والختان والاستحذاد واطفاء النور والمصابيح في البيوت حين النوم والتحذير من الدخول على المصايين بالوباء ونقله الى غيرهم .

وحسب الاسلام عناية بالصحة ان يجعلها تاجاً على الرؤوس . وان يقول في التحريض على الاحتفاظ بها ومراجعة الخبراء فيها [صنفان لا غنى للناس عنهما الاطباء لابدانهم والعلماء لابدانهم] .

لقد تجلت تعاليم الرسول (ص) الصحية والطبية في حياته وبعد موته وخلف من بعده خلف ورثوا القواعد الثابتة الداعية الى طريق السلام والتي توارثها جيل بعد جيل ، وكانت تلك التعاليم الالهية الموحى بها الى محمد (ص) نوراً استضاء به البشر طوالة قرون ولا يزال وهو يبشر بكل ما فيه سعادة الانسان ورفاهه .

لقد وردت في الصحاح مجموعة من الاحاديث الصحيحة صنفها العلماء الى ما يتعلق بالوقاية الصحية وما يتعلق بالامراض ومداواتها مع ذكر كثير من الادوية المفردة : ومن هؤلاء البخاري المتوفى سنة ٢٥٩هـ حيث جمع الاحاديث الصحية الوقائية والطبية في كتابين الاول مكون من اثنين وعشرين باباً يشتمل على ثمانية وثلاثين حديثاً تتعلق بعيادة المرضى ودعاء العائد لهم وما يقال بمثل تلك المناسبة وعن عيادة النساء للرجال وعيادة الاطفال والدعاء برفع الوباء والحمى .

اما الكتاب الثاني فيتألف من ثمانية وخمسين باباً يشتمل على واحد وتسعين حديثاً

مسنداً اشتملت على ذكر كثير من الملل وطرق
الوقاية منها وعلاج ما هو بحاجة الى العلاج ..
ولقد جمع كثير من العلماء الأئمة ما أورده الرسول
ودعوه بالطلب النبوي مستندة في ذلك الى
الاحاديث الصحاح المسندة ، ومن هؤلاء العلامة
السيوطي في كتابه (الطلب النبوي) ذكر فيه
مجموعة من الاحاديث النبوية الخاصة بالوقاية
والعلاج ، كما جمع ابو عبدالله محمد بن احمد بن
عثمان الذهبي مثل ذلك شرح وعلق على الكثير
منها . ومنها كتاب الاحكام النبوية في الصناعة
الطبية لابي الحسن علي ابن عبدالكريم بن طرخان
بن تقي الحموي يشمل الجزء الاول على اربعين
حديثاً استقى أغلبها من صحيح البخاري كما
يحتوي الجزء الثاني على مواضيع متفرقة من
بينها الانتقاء ، وذكر قوى بعض الادوية المفردة
ومنافعها وقد ذكرنا بعضاً منها .

[وما ارسلناك الا رحمة للعالمين : سورة
الانبياء آية ١٠٧]

صدق الله العظيم . وصدق رسوله الكريم

x x x

بعض الهوامش وبعض المصادر

٢ - الهوامش

(١) السنة : السنة : لغة السيرة ، والطريقة والشريعة ،
وبراد بها ما اثر عن النبي (ص) من قول او فعل او
تقرير وهي اصل من اصول الدين توضح القرآن لانها
تنصب على تفاصيل لم يعرف لها فيها احكام وردت في
القرآن واجرى ثبت عن طريقها . وما لم يثبت عن طريقها
وما لم يثبت بالقرآن ولا بها يعد بدعة ، حفظها الصحابة
ونشروها وفهم الرواة والحدوثون بجمعها وتسجيلها .

(٢) الاحاديث الصحاح : الحديث لغة الخبر ، واصطلاحاً
كل خبر يتصل باقوال النبي (ص) واقواله واحواله او
بأعمال الصحابة واقوالهم واحوالهم ، وعلم الحديث
هو الدراسة التي تنصب على ذلك وفي كل حديث سند
او اسناد ، بين الراوي او الرواة ، ومتن هو موضوع
الحديث والصحابة اول مصدر للحديث ، عاشوا مع
النبي (ص) وراوه وسمعوا منه ثم يجيء بعدهم
التابعون وتابعوا التابعين . واول من دعا الى تدوين
الحديث الخليفة عمر بن عبدالعزيز . ولم ينشط هذا
التدوين الا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ،
وبلغ مداه في القرن الثالث ، حيث ظهرت كتب الحديث
الكبرى ووضعت المسانيد والجوامع والسنن ، وبلاحت
في المسند ترتيب الاحاديث على حسب الرواة ، كمسند
احمد وفي السنن ترتيبها حسب الاحكام دون تشدد في
شروط الراوية كسني ابي داود .

وفي الجوامع احاديث للاحكام وغيرها مع تحرر بالغ في
الرواية كالجامع الصحيح للبخاري وقد اشتهرت من
كتب الاحاديث ستة وسميت بالصحاح الستة .

١ - صحيح البخاري . لعبدالله بن اسماعيل بن
ابراهيم البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ .

٢ - صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج القشيري
المتوفى سنة ٢٦١هـ .

٣ - صحيح ابي داود : لابي داود سليمان بن الاشعث
السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥هـ .

٤ - صحيح الترمذي : لابي عيسى محمد بن عيسى
بن سورة الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ .

٥ - صحيح ابن ماجه لابي عبدالله بن يزيد بن عبدالله
ابن ماجه القزويني المتوفى سنة ٢٨٢هـ .

٦ - صحيح النسائي . لابي عبدالرحمن احمد بن
شعيب الخراساني ، المتوفى سنة ٢٤٠هـ .

وفي القرن الرابع الهجري اخذ العلماء في الاقتباس
والجمع مع التحسين والتنظيم ، واشهر من ذلك في هذا
الباب الطبراني في معاجمه الثلاثة وجاء بعده جماعة
اشتغلوا في التهذيب والترتيب والاختصار والجمع كما
تفرق ، واشهر هؤلاء ابن الاثير وابو الفرج ابن الجوزي
والسيوطي والسمرقندي والبيهقي .

(٣) السيرة النبوية :

السيرة اصطلاح يدل على تاريخ حياة امرئ من الناس
يستحق التسجيل والذكر . والاصطلاح مأخوذ في الاصل
من المادة اللغوية (سار) أي مشى وسلك اذا ذهب في
الارض .

والسيرة النبوية تطلق على تاريخ حياة الرسول
فيقال السيرة النبوية ، وتستمد خاصة من الكتاب
والسنة واحاديث الصحابة والتابعين ، ولتدوينها فيمة
تاريخية ودنيوية ، اول من كتب فيها ودونها محمد بن
بن اسحق سنة ١٦٧هـ في كتاب المغازي والسير بامر من
الخليفة المنصور العباسي وعول عليه ابن هشام في سيرته
المشهورة .

(٤) عبدالطلب : عبدالطلب بن هاشم بن عبدمناف جسد
الرسول عليه السلام ولد بالمدينة في بيت بشري النضر
عشيرة امه ، ثم انتقل الى مكة واصبح عميد قريش
وشيخها شهد غزوة ابرهة للكعبة ولم يعترضه او يقاومه
وانما قال : « ان للبيت رباً يحميه » انجب عشرة اولاد
منهم ابو طالب وابو لهب والحمة والعباس وعبدالله
والد سيدنا محمد (ص) ، وهو الذي سمي النبي (ع)
محمدًا وقد كثر طول حياته . وتوفي عبدالطلب ومحمد
في الثامنة من عمره .

(٥) السواك : من سوق شجرة الاراك . يحتوي على ذبوت
طيارة ومواد مطهرة للفم وخلاصات مقوية للثة .

كان صلى الله عليه وسلم يوصي باستعماله وقد
كان عليه السلام اذا قام في الليل شحوص (ذلك) فاه
بالمسواك ، وروى عنه عليه السلام انه قال : ان للمسواك

عشر خصال . فهو يفتح الكلام ويطلق اللسان ويطلب النكهة ويشهي الطعام ويوافق السنة وبرضى الرب ويزيد الحسنات ويغري اللذة ويشد الشدة ويقوي الإنسان ..

(٦) البهارزيا : مرض اكتشف عامه الطفيلي العالم الألماني بهارز سنة ١٨٥١ في مصر عندما كان يشغل منصب التدريس في القصر العيني ، وقد لوحظ ان الطفيلي يقضي بعض ادوار حياته في القواقع التي توجد في المياه الراكدة وبعد ان يخرج منها ينتقل الى الانسان عن طريق جلده في اناء السباحة في تلك المياه ، وهو يلعب بالدم عن طريق الاوردة ويستقر اما بالجهاز البولي او الجهاز الهضمي والكبد ويسبب النزفة الدموية المستمرة التي تؤدي الى الموت البطيء للمصاب ويكاد يقضي عليه الان في العراق وفي مصر بعد اكتشاف الادوية الحديثة .

(٧) سوء التغذية : نبه الرسول عليه السلام كثيراً في احاديثه على اجتناب سوء التغذية . وسوء التغذية حالات مرضية متعددة ومتنوعة سببها نقص في احدى المواد الاساسية في الطعام او بعضها اما عن فقر او جهل او اتباع حمية خاصة لمدة طويلة وقد يتسبب عن اضطراب في الجهاز الهضمي يحول دون تمثيل الاغذية بصورة تامة . واهم مواد الطعام التي يدعو نقصها الى سوء التغذية بعض الاملاح المعدنية والفيتامينات والبروتينات ذات القيمة الحيوية العالية مثل بروتينات اللبن (الحليب) وبروتينات البيض حيث يتانى عن نقصها ما يدعى الشحاب (فقر الدم) البسيط وذلك من نقص الحديد او الغيث بسبب نقص (فيتامين بـ ١٢) (وفي القرآن الكريم : كلوا واشربوا ولا تسرفوا) .

(٨) الخمائر : الخميرة في الاصطلاح التداول ، اداة تستعمل في نش عجين الخبز وغيره من الاطعمة المصنوعة مسن الدقيق وجعله كالاسفنج ، وينتفش العجين بعوامل طبيعية مثل بخار الماء الذي يطلق بدرجة حرارة مرتفعة فيحلل العجين عند خفقه فيحتجزه جلولين العجين وبروتينه ويتمدد بالحرارة وينتفش الخبز ايضا بعوامل كيميائية وقد اطلقت الخمائر في الجسم على المواد التي تفرز من غددة المعدة والامعاء وتعد اخرى ليصبح الطعام كيموسا وكيولوسا يسهل امتصاصها بالزغيبات المعالية الى الجسم .

(٩) الجلطة الدموية : وهناك الجلطة القلبية او الجلطة التاجية ، وهي عبارة عن تخثر الدم في احد فروع الشريان التاجي الذي يقضي العضلة القلبية ومنه توقف الغذاء من الدم عن العضلة القلبية او جزء منها ، والشريان التاجي هو احد فروع الشريان الابهر وهو يحيط بالعضلة القلبية هو وفروعه ، ومن اهم اعراض الجلطة التاجية ، حدوث الام من الناحية الصدرية تمتد في كثير من الاحيان الى الطرف الايسر ، ثم ارتفاع في الضغط الدموي . اما الجلطة الدموية بصورة عامة فهي تحدث من انسداد دموي في الوعاء الدموي شريانيا كان ام وريديا ام قلبيا وهي تسبب الوفاة اذا ما حدثت في الشريان التاجي .

(١٠) حانات الجسم (الهورمونات) : الحانات مواد عضوية تقوم الغدد الصم بالفرازا بعد تكوينها . والفرازا يكون

الى الدم مباشرة بدون توسط مجاري او اوعية وهي ذات اهمية حيوية ، فهي تنظم النمو والبلوغ والتناسل والتمثيل الغذائي العضوي وغير العضوي ويساعد الجسم على المحافظة على التركيب الكيميائي والطبيعي للدم والانسجة ، واهم الغدد الصم هي : النخامية ، والدرقية وشبه الدرقية والكظرين (غددا فوق الكلتيين) والبانكرياس (خرز لانكرهانس) والخصيتان والبيض ويقوم الغشاء المخاطي بالمعدة والامعاء الدقيقة بالفراز عدد من الحانات لتنظيم عمليتي الهضم والامتصاص .

(١١) الحارث بن كعدة الثقلي :

توفي سنة ٦٧٠م طبيب العرب في مصر ، نشا في الطائف رحل الى فارس وتعلم الطب فيها في مدرسة جندسابور التي اسسها السريان النسطوريون . ولد قبل الاسلام . بقى الى عهد معاوية واختلف في اسلامه ، وكان النبي (ص) يامر من به علة ان يتطيب به ، له كلام في الحكمة والطب ، ومحاورة مع كسرى انو شروان فيما عليمه العرب من صدق وعلم ولغة وكرم وشجاعة سار علسي خطته ابته النصر ولكنه كان مشركا ، وقد امر الرسول بقتله بعد اسره في موقعة بدر الكبرى . بالرغم من صلة القرابة بينهما .

(١٢) ابن خلدون :

ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) مؤرخ عربي وفيلسوف اجتماعي ، ينتمي نسبه الى وائل بن حجر من عرب اليمن ، اقامت اسرته في تونس ، حيث ولد ونشأ وتعلم فيها ، تنقل في بلاد المغرب والاندلس ثم اقام بتلمسان وشرع بتأليف تاريخه ، عاد الى تونس ومنها انتقل الى مصر وولاه سلطانها (برقوق) القضاء فيها ثم انتقل للتدريس والتأليف فاتم كتابه المشهور « المعبر وديوان المبتدا والخبر » الذي له قيمة تاريخية كبرى في كتب التاريخ الاسلامي . يعتبر ابن خلدون مؤسسا للفلسفة التاريخية وعلم الاجتماع . وله اداء قيمة في طرق التعليم والتربية وله وصايا في كيفية تعليم الاطفال ودعوته الى الرحمة بهم ومن الموسوعات التي عالجها ابن خلدون . علاقة الفكر بالعمل .

ب : بعض مصادر البحث :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح الامام البخاري . الطبعة البهية . مصر .
- ٣ - الموسوعة العربية الميسرة . باشراف الاستاذ شفيق غريال . القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤ - الوجيز في الاسلام والطب . تأليف الاستاذ الدكتور شوكت الشطي ، مطبعة جامعة دمشق .
- ٥ - مقدمة ابن خلدون والمعبر وديوان المبتدا والخبر ابن خلدون .
- ٦ - روح الدين الاسلامي تأليف عفيف عبدالفتاح طبارة الطبعة الرابعة ، بيروت .
- ٧ - مقدمة في تاريخ الطب العربي ، تأليف التيجاني الماحي ، القاهرة .

١٤- تاريخ الطب المراتي : تأليف الأستاذ عبدالحميد الملوحي ، بغداد .

١٥- الطب والجنين ، الدكتور شريف شحاتة ، القاهرة .

١٦- المرأة العربية في الجاهلية والإسلام ، الأستاذ عبدالله مكي ، القاهرة .

١٧- الصحة والإسقام ومبادئ الطب المعدلي : تأليف الدكتور مصطفى شريف العاني ، مطبعة الهلال ببغداد .

١٨- الوحي الحمدي ، الشيخ محمد رشيد رضا ، القاهرة .

١٩- حضارة العرب . غوثف لويدون . ترجمة الأستاذ عادل زميتير .

٢٠- مجلة العربي ، الكويتية : الوحي الإسلامي . الكويت ، الرسالة الإسلامية ببغداد . التربية الإسلامية ببغداد .

٨ - تاريخ البيمارستانات في الإسلام . تأليف الدكتور أحمد ميسى . دمشق .

٩ - بحث في الطب النبوي . بقلم الأستاذ الدكتور إبراهيم مصطفى عبدة .

١٠- الموجز لما اضافته العرب في الطب والعلوم المتعلقة به . تأليف قاسم محمد ، القاهرة .

١١- تاريخ الطب العربي . تأليف أمين اسعد خير الله . الأستاذ في الجامعة الأمريكية ، بيروت .

١٢- تاريخ الطب العربي . تأليف الأستاذ الدكتور . براون : ترجمة الدكتور الأستاذ داود سلمان علي .

١٣- حديث ومضان : تأليف الشيخ مصطفى الراعي شيخ الجامع الأزهر : دار الهلال القاهرة .

الأسرار من التعرية عند العرب والمسلمين

بقلم الدكتور

محمود الحاج فاسر محمد

مستشفى الاطفال - الموصل - العراق

٣ - لقد شدد الرسول (ص) في تطهير ما تلوث بالكلاب كما شدد في عدم السماح في اقتنائها وذلك قبل قرون من اكتشاف انها السبب الغالب في اصابة الانسان وحيواناته الاهلية بداء الكيسة المائية .

٤ - لقد حرم الاسلام الفواحش اي العلاقات الجنسية غير المشروعة ، ما ظهر منها وما بطن ، وفي ذلك دعم للزواج وصون لتمام الاسرة ونماء الامة ووقاية من عدوى الامراض الزهرية والتناسلية وانتشارها .

٥ - لقد اوصى الاسلام المريض بداء سار ان لا يختلط بالاصحاء قدر الامكان اذا علم ان اختلاطه بهم سيكون سبباً لعدواهم وضررهم .

٦ - لقد امر الرسول (ص) بالبعد عن عرف انه مصاب بمرض سار « فر من المجذوم فرارك من الاسد » ، صحيح ان العدوى بالجذام لا تكون بالسرعة والسهولة التي كان يعتقد بها بعض الناس يومئذ ولكن كان لابد للرسول (ص) من اصدار تعليم يحدد الموقف من الامراض السارية ليسهل على المسلمين في عصورهم المختلفة ان يتلقوا الوصايا الصحية للوقاية من الامراض السارية بقبول حسن .

٧ - لقد وضع الرسول (ص) اساس الحجر الصحي وذلك بنهي اهل مكان وقع فيه مرض وبائي من الخروج منه ومنع من هم خارجه من الدخول اليه ، وفي ذلك سبق علمي فقال « اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض واتم فيها فلا تخرجوا منها » .

وكان اول تطبيق للحجر الصحي في عهد عمر ابن الخطاب (رض) حين ظهر الطاعون في اثناء خلافته .

انطلاقاً من عنوان البحث - الامراض المعدية عند العرب والمسلمين - يكون تناولنا للموضوع تناولاً يساهم فيه تاريخنا الطبي العربي والاسلامي عبر ماضيه الزاهر منذ فجر الاسلام حتى بداية عصر التخلف والانحطاط . لذا كان من الواجب قبل التحدث عن مساهمات اطباء العرب في ذلك ، القاء نظرة على الطب النبوي لكي نستلهم منه بعض ما يتعلق بهذا الموضوع .

لدى البحث في ذلك تبين بان مسألة الوقاية من المراض المعدية استأثرت بجزء كبير من تعاليم الرسول الكريم محمد (ص) الامر الذي جعل الاحاطة بكل تفاصيل تلك التعاليم في هذه المجالة امراً مستحيلاً ، مما دفعني الى ان اكتفي بمررد موجز لما جاء من ارشاداته (ص) في ذلك (١) .

١ - اهتم الاسلام بالنظافة والطهارة في الجسم والملبس لان الطهارة والنظافة من سيماء الكمال والجمال ولان القادرات هي المصدر الرئيسي للجرائم عوامل الامراض ، فهي وسط صالح جداً لتكاثرها

٢ - اوضحت تعاليم الاسلام في وقاية المياه من التلوث لان تلوثها لأكبر مصدر من مصادر العدوى وانتشار الاوبئة ، من اقواله (ص) « تنكبوا الفبار فان منه تكون النسمة » ويعني ذلك تجنبوا الفبار فان وجدوه في الهواء يساعد على وجود كائنات صغيرة تسبب ضرراً لكم (٢) . كما وان تحريم الميتة ولحم الخنزير ابتعاد عن اللحوم المرضية والطفيلية .

(١) للزبد من التفصيل يراجع بحث الدكتور محمود ناظم نسيبي الموسوم « الدخول الى دراسة الطب النبوي » والمقدم الى الندوة العالمية الثانية لتاريخ العلوم عند العرب - حلب ١٩٧٩ - .

(٢) سليمان ، احمد محمد : القرآن والطب ص ٩٣ .

ان مبدا وجود العدوى في بعض الامراض لم يبحثه اليونان وكان العرب اول من بحث في ذلك ، الا ان عدم معرفتهم بعلم الجراثيم حددت معلوماتهم من ناحية الامراض المعدية ، وعلى الرغم من ذلك فان كتاباتهم عن بعض الاوبئة واثبات العدوى وما ذكره عن بعض الامراض المعدية تدل على عبقرية فذة في الملاحظة والتجربة والفهم الصحيح، ويمكن لاي باحث منصف تلمس ملامح تلك العبقرية من استقراء النصوص التالية :

١ - اقوال ابن الخطيب وابن خاتمة في مرض الطاعون : يقول ماكس ما يرهوف ، فوصف المؤرخ والطبيب ابن الخطيب القرطبي (١٣١٣ - ١٣٧٤ م) عدوى الطاعون في غرناطة سنة ٧٤٩ هـ في رسالته الشهيرة (مقنعة السائل في المرض الهائل) نذكر منها هذه الفقرة « وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والملاحظة والاختبار المتواترة وهذه مواد البرهان ... و وقوع المرض في الدار او المحلة فالثوب او الانية حتى القرط ائلف من علق باذنه واباد البيت باسره ووقوعه في المدينة في الدار الواحدة ثم اشتعاله منها في افراد المباشرين ، ثم في جيرانهم واقاربهم وزوارهم خاصة حتى يتسع الخرق » . وكتب الطبيب ابن خاتمة المراكشي المتوفى ١٣٦٩ م كتابه عن الطاعون الذي اجتاح المرية في اسبانيا سنة (١٣٤٨ - ١٣٤٩ م) نجتزء منه الفقرة التالية « وجدت بعد طول المعاناة ان المراء اذا لا مس مريضا اصابه الداء ظهرت عليه علاماته ... » (٣) .

٢ - وكان ابن التلميد اول من نبه طلابه على الامراض الوافدة فقد اوصاهم بقوله « لا تقدروا ان تحيطوا خبرة بكثرة الامراض فان منها ما ياتيكم عن طريق السماوة » ومما يؤثر عن هذا الطبيب انه ذكر ضرر اللدباب على الجرح قبل اكتشاف المتأخرين له (٤) .

٣ - قول الدميري في مرض داء الكلب : وصف الدميري في كتابه (حياة الحيوان) مرض داء الكلب وصفاً سبق به باستور الذي اعلن انه اول من اكتشف ووصف اللقاح للتحصين منه ، يقول الدميري عن هذا الداء « هو داء يشبه الجنون ... وعلامة ذلك ان تحمر عيناه وتعلوها غشاوة ، وتسترخي اذناه ويندلع لسانه ، ويكثر لعابه وسيلان انفه ، ويطاغيء راسه ، ويتحذب ظهره ، ويتعوج

صلبه الى جانب ولا يزال يدخل ذنبه بين رجليه ويمشي خائفاً مغموماً سكراناً ، فلا يأكل ويعطش فلا يشرب » . ويذكر الدميري ايضاً ان داء الكلب ينتقل من الكلب المصاب الى الكلاب الصحية والى الانسان والى الذئب والى ابن اوى وابن عرس والثعلب والابل ... وهذا صحيح واشار اشارة واضحة الى الامراض المعدية والسارية . وهذا الوصف القيم لمرض فيروسى هام من قبل الدميري يوضح بجلاء اثر هذا الكتاب في النهضة الاوربية الحديثة ، هذا المرض لم يعرف الا بعد ان اخترع المجهر واكتشاف الفيروسات من قبل علماء توفرت لهم المختبرات والاساليب الحديثة . (٥) .

٤ - ويقال ان ابن التميمي استعمل التدخين لتطهير الهواء من الاوبئة وشرح استعماله في كتابه (مادة البقاء في اصلاح الهواء والتحرر من اضرار الوباء) (٦) .

٥ - لقد اعتقد ابن سينا ان حصول الامراض يكون نتيجة شيء ما سماه (السبب) لعدم معرفته (الميكروبات) ، وتوصل بفطنته الى ان حصول الامراض تستوجب توفر نوع من الاستعداد البنيوي ، كما انه خمن ما يحصل من صراع بين قوة الميكروبات (السبب كما سماه) وبين وسائل الجسم الدفاعية وهي العملية التي تسمى اليوم (Antigen - Antibody Reaction) .

كما انه توصل ايضاً الى ان (السبب) قد يتغير تبعاً لظروف مختلفة وهذا ما ينطلق فعلاً على بعض الميكروبات ومنها (الرواشح . الفيروسات) يقول ابن سينا في القانون ما نصه « ليس كل سبب يصل الى البدن يفعل فيه ، بل قد يحتاج مع ذلك الى امور ثلاثة ، ١ - الى قوة من قوته الفاعلة . ٢ - وقوة من قوة البدن الاستعدادية . ٣ - وتمكن من ملاقاته احدهما للآخر بزمان في مثله يصدر ذلك الفعل منه . وقد تختلف احوال الاسباب عند موجباتها ، ربما كان السبب واحداً واقتضى في ابدان شتى امراض مختلفة ، او في اوقات امراض شتى ، وقد فعله في الضعيف والقوى في شديد الحس وضعيفه » .

٦ - لقد سبق ابن خلدون وابن رضوان اطباء وعلماء البيئة بعدة قرون في مسألة تلوث البيئة ، فهذا ابن خلدون على الرغم من عدم كونه طبيباً الا انه اكد بان الزحام والهرج هما سببين رئيسيين من

(٥) حافظ ، الدكتور مصطفى محمود - لوني باستور -

النظرية الميكروبية ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٦) خير الله ، الدكتور أمين اسعد - الطب العربي ص ١٨٨ .

(٣) ارنولد ، توماس : تراث الاسلام - ترجمة جرجيس

فتح الله ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(٤) العلوي ، عبد الحميد - الطب المراقي ص ٤٤ .

اسباب سرعة انتقال الامراض المعدية خصوصا امراض الرئة ويستعرض بايجاز اسباب تلوث الهواء في المدن المزدحمة واهتزاز ذلك على صحة الافراد ويؤكد على ضرورة ترك فراغات بين الابنية للتهوية كطريقة للحيلولة دون تلوث الهواء او للاقلال من التلوث يقول ابن خلدون « واما الموتان فلها اسباب كثيرة - المجاعات ، او كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل او وقوع الوباء وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة واذا فسد الهواء ، وهو غذاء الروح الحيواني وملامسه دائما فيسرى الى مزاجه ، فاذا كان قويا وقع المرض في الرئة ... وان كان الفساد دون القوى والكثير فيكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات وتعرض الابدان وتهلك » ثم يقول « ان تخلص الهواء والفقر بين العمران ضروري لكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن ... ويأتي بالهواء الصحيح » .

اما ابن رضوان فانه اكد بان مياه النيل تتلوث نتيجة وقوفه عن الحركة لاحتقان الماء فيه وعند الفيضان حيث يجلب العفونات والاوزاخ من المستنقعات والمدن التي يمر منها لذلك يؤكد على ضرورة غليه وتصفيته قبل شربه . كما واكد ايضا ان ماء ابار القاهرة لا تصلح للشرب لانها تختلط بما يترشح فيها من عفونة المراحيض ، جاءت اراءه هذه في كتابه دفع مضار الابدان بارض مصر ، تقتطف منها ما يلي « وقد استبان ان المزاج الغالب على ارض مصر الحرارة والرطوبة وانه ذو اجزاء كثيرة وان هواءها وماءها رديان واردا ما يكون النيل بمصر عند فيضانه وعند وقوف حركته وعلى ذلك فينبغي ان يغلي الماء ويبالغ في تصفيته ... فرداء ماء النيل ناتجة من وقوف حركته في زمن الصيف ومن حركة زيادته لانه يجلب معه الاقدار والعفونات ولذلك ينبغي ان يسقى ماء النيل من المواضع التي فيها جريانه اشد والعفونة فيها اقل ... » اما الابار فان ماءها لا يصلح للشرب منه لقرب مياه القاهرة وضواحيها من وجه الارض مع سخافتها يوجب ضرورة ان يصل اليها بالرشح من عفونة المراحيض شيء ما ولان بطائح الارض تمتلئ حتى صار ماء النيل في ايام من ايام فيضانه » (٧) .

٧ - وخاتمة هذه النصوص قول ابراهيم عبد الرحمن الازرق في كتابه (تسهيل المنافع) الصريح في

(٧) رشدي ، محمد : معنية العرب في الجاهلية والاسلام ص ٢٧ - ٢٨ .

ذكر وتحديد الامراض المعدية بواسطة الهواء حيث يقول « وينبغي للانسان اجتناب الامراض المعدية بواسطة الهواء الى مجالسة اصحابها كالجلد والجرب والرمد والسل فليحذر القرب من اصحابها وليتباعده عنهم الى فوق الرمح الى ما بعد » (٨) ان تحديد المسافة بين الصحيح والمريض الى اكثر من الرمح خشية العدوى هي نفس المسافة التي نشتريها اليوم بين اسرة المرضى في المستشفيات .

اما الامراض المعدية والسارية التي جاء ذكرها في الكتب العربية والاسلامية فيمكن تقسيمها الى ثلاثة اقسام :

اولا - الامراض المعدية التي تتسبب عن الاحياء الدقيقة (المكروبات) او (الرواشح = الفيروسات) وشملت ما يلي :

١ - الجدري والحصبة والحمقاء : ان اهم ما يسجله التاريخ بفخر للرازي في هذا الباب هو كونه لأول مرة في تاريخ الطب وفي كتابه (رسالة في الجدري والحصبة) فرق بين هذين المرضين ووصف كلا على حدة بصورة تفصيلية خلافا لمن سبقه من اطباء العرب واليونان اذ انهم كانوا يعتبرون المرضين واحدا ، وقد جاء ذكر ذلك في ثلاثة مواضع من رسالته :

١ - في الفصل الثاني حينما ذكر اوقات انتشار المرضين كلا على انفراد .

ب - في الفصل الثالث حينما تكلم عن اعراض كل من المرضين بصورة منفصلة .

ج - في الفصل الرابع عشر حينما وصف الطفح للنوع السليم والنوع المهلك لكلا المرضين كلا على انفراد (٩) .

ومن اضافاتهم الاخرى في هذا الباب تأكيد ابن سينا بان الحصبة اكثر ما تكون عدواها في الربيع والخريف ويعتبر البلدي اول من كانت لديه فكرة الحصانة ضد الامراض فقد اكد على ان المصاب بالجدري او الحصبة مرة لا يصاب به مرة اخرى ، فنجد بعد ان ذكر علامات مرض الجدري وكيفية تفريقه عن مرض الحصبة يقول « فاما ما يخص من ذلك فسخونة البدن كله واشتعال لونه ... وحمرة ... ووجع الظهر خاصة ... فاعلم ان الذي يظهر بالعليل جدري وبخاصة ان كان لا تجدر سيما ان

(٨) الازرق ، ابراهيم عبد الرحمن : تسهيل المنافع في الطب والحكمة ص ١٨٠ .

(٩) للزيادة في التفصيل يراجع كتاب تاريخ طب الاطفال عند العرب للدكتور محمود الحاج قاسم ص ١٨ .

كان قد حصب وظهرت الحميقاء « وعند التحدث عن مرض الحصبة يؤكد نفس الفكرة فبعد ذكر العلامات الفارقة بينه ومرض الجدري يقول « فاعلم انه يشور بالعليل حصبة ولا سيما اذا كان العليل لم يحصب وبخاصة اذا كان قد جدر وظهرت به الحميقاء » (١٠).

ونجد للبدي ايضاً وصفاً دقيقاً لمرض الحميقاء ومن استعراض وصفه لهذا المرض يظهر انه يقصد بذلك ما نسميه اليوم بجدري الماء او الجدري الكاذب (Chikinpox) يقول في ذلك « فاما الحميقاء فانها لا تكاد ان يعرض معها في الحمى وجع الظهر ولا التفزع ... وتخص هذه الحمى تشعيرة ... وظهور البشر في هذا يكون مع الرابع الى السابع واذا ظهر لم يشبه الجدري ولا الحصبة في حال البتة ... » (١١).

٢ - شلل الاطفال : يقول الرازي في ذلك « يحدث الشلل في الاطفال اما في طرف واحد او في الجسم كله وتمنع الطفل من المشي او اي نوع من الحركة ويحدث من سبب رطوبة لطيفة تشل العصب . علاج ذلك اذا لم تكن ولادية ... ان يوضع في حمام وان تدهن مفاصل الطفل بالدهان واستعمل يومياً المعاجين التالية ... » (١٢) . ثم يمتنع في ذكر المعاجين . وفي الحاوي يصف الرازي ضعف العضلات بالاسترخاء فيقول « اذا وقع الاسترخاء بمقرب مرض فاقصد اسخان تلك المواضع التي هي منابت تلك الاعصاب فان فيها اخلاطاً باردة » (١٣) وفي محل آخر يقول « فاذا كان العضو عصب حسبي وعصب حركي فربما حدثت الآفة باحدهما » (١٤) . وفي قسم آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن العلاج الطبيعى كالتدليك والتمارين العلاجية والحمامات المائية كلاماً صائباً حيث ان ذلك معمول به الآن في علاج شلل الاطفال كما هو معلوم .

٣ - الكزاز : يقول الطبري عن هذا المرض « يحدث في اقسام الصبيان علة تعرف بالاصكانك .. وهو ان يعضك اسنانه ويبرز عيناه في سائر بدنه ، شبيه بالاختلاج ولم ار طفلاً حدثت به هذه العلة نجا منها . . . ذلك هو الكزاز ولا يكاد يحدث هذا بالطفل الا

اذا كانت به جراحة خفيفة او ظاهرة » (١٥) . كما يقول عنه ايضاً « علة في الطفل كثيراً وبالكبار من الناس عندما يصيب الجراحة اطراف العضلات والاورتار ... » الى ان يقول « واذا ما استحکم واستكت اسنانه سمي ذلك الوقت الكزاز الضاغط ولما يتخلص منه الطفل ... » . ويذكر من اعراض الكزاز ايضاً « العينان تائشان وان ترى العليل كأنه يبحث ويعرض له سهر وعسر بول واعلم ان كل آفة يحصل في الوتر والنخاع والعضل ... وما يعرض له يعرض للدماغ ... » (١٦) .

ويذكر الرازي في الحاوي بانه « كان صبي اصابه نخس في الجانب الايسر من عضده في العضل فوضع عليه الطبيب دواء قد امتحنه في جراحات اخرى فتشنج الغلام ومات لان جراحته لم تكن واسعة لكن كانت نخسة » نستنتج من ذلك بان الرازي يعزى اصابة الطفل بالكزاز الى ضيق فم الجرح والتقيح الحادث في عمقه ويؤكد ضرورة توسيع فم الجرح وهذا ما ينصح به الاطباء اليوم في حالة مماثلة حتى اليوم (١٧) .

٤ - مرض الجذام : كان اول من وصف مرض الجذام وصفاً شاملاً ابن ماسويه (١٨) . وتبعه الكثير من الاطباء العرب بتفصيل طبيعة المرض المعدي واعراضه وعلاجه ولا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من ذكره .

٥ - السل : مرض السل عندهم عبارة عن حدوث قرحة في الرئة يصعب برؤها ويفرقون بين الخراج وبين القروح ويصف ابن سينا هيئة المستعدين للسل وصفاً جيداً حيث يقول « هؤلاء هم المجنحون الضيقو الصدر العريو الاكتاف من اللحم الطويلو الاعناق المائلوها الى قدام . والسن الذي يكسر فيه السل ما بين ثمان عشرة سنة الى حدود ثلاثين سنة كما هي في البلاد الباردة اكثر ... وقد يعرض للمسلول ان يمتد به السل ممهلاً اياه برهة من الزمان ، واصحاب قروح الرئة يتضررون بالخريف » ثم يميز بين السل وغيره ويذكر علامات السل بقوله « السعال ، الذي كثيراً ما يشتد بهم ويؤدي الى نفث الدم او السدة ،

(١٠) البدي ، احمد بن محمد بن يحيى : تدبير العجالي والاطفال والمصبيان - مخطوطة دار الكتب المصرية ص ١٦٥ .

(١١) المصدر نفسه ص ١٦٥ .

(١٢) الرازي ، رسالة في امراض الاطفال والعناية بهم - ترجمة الدكتور محمود الحاج قاسم محمد ص ١٨ .

(١٣) الرازي : الحاوي ج ١ ص ٧ .

(١٤) المصدر نفسه ص ١٨ .

(١٥) الطبري ، احمد بن محمد : المعالجات البقراطية - مخطوطة دار الكتب المصرية ص ١٣ .

(١٦) المصدر نفسه ص ٥ .

(١٧) حسين ، الدكتور محمد كامل : طب الرازي دراسة تحليلية ص ٤١ .

(١٨) هونكه ، سيفريد : شمس العرب تسطع على الغرب ص ٢٧٢ .

وحمل رقيقة لازمة تشد عند الليل . ويفيض العرق منهم كل وقت ، يأخذ البدن في الذبول والاطراف في الانحناء والشعر في الانتشار وتبطل الشهوة للطعام « ومن ملاحظاته هنا أيضا قوله « واقل الانسان لعلاج السل هم الصبيان » (١٩) كما ويقال بأنه اكتشف طبيعة السل المعدية لأول مرة (٢٠) . وكان الرازي أول من لاحظ تقوس الاظافر (Clubbing) في حالة الإصابة بالسل حيث يقول « فاذا وقع في السل كمدت الوجنتان وذبل اللحم وتعقفت الاظافر » (٢١) .

٦ - الطاعون : لقد سبق ذكره في اقوال ابن الخليل وابن خاتمة ولا حاجة لتكراره .
٧ - داء الكلب : وصفه الدميري كما ذكرنا سابقا .

٨ - الرمد : لقد كان عبدالله بن قاسم الحريري من أوائل الاطباء العرب الذين اكدوا طبيعة هذا المرض المعدية حيث قال « ومن امراض العين ما يمدى ويتوارث ومنها ما يمدى ولا يتوارث ... الاول كالسل والثاني كالرمد ولا سيما الى عين من ينظر اليه ... » (٢٢) . وقد سبق وان ذكرنا قول ابن الازرق في التاكيد على ذلك .

٩ - الامراض التناسلية : لم نجد ذكرا للامراض التناسلية سوى ما جاء في تذكرة داود الانطاكي في شرح الزئبق حيث يقول عنه بأنه يفيد في علاج الحب المعروف بالافرجي (٢٣) مما يدل على أن هذه الامراض لم تكن معروفة او منتشرة لديهم وربما انتقلت الى البلاد العربية بعد الحروب الصليبية .

ثانيا - الامراض المعدية التي تتسبب عن الطفيليات:

١ - الجمرة الخبيثة : كان ابن سينا أول من اشار الى هذا المرض ووصفه في القانون بقوله « فصل في الجمرة والنار الفارسية هذان اسمان ربما اطلقا على كل بشرة اكال منقط محرق محدث

(١٩) ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٢٤٩ .

(٢٠) قنوي ، الدكتور شحاته : قصة الصيدلة والمقاهر ص ١٦١

(٢١) الرازي : الحاوي ص ٩٦ ج ٤ .

(٢٢) الحريري الاشيلي البغدادي - عبدالله بن قاسم : نهاية الافكار ونزهة الابصار تحقيق الدكتور حازم البكري - الدكتور مصطفى شريف العاني ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢٣) الانطاكي ، داود : التذكرة ج ١ ص ١٦٩ .

خشكيشة ... وربما اطلق اسم النار الفارسية من ذلك على ما كان هناك من جنس النملة اكال محرق منقط فيه سمي ورطوبة ... قليل السواد قليل التقعر ... واطلق اسم الجمرة على ما يسود المكان ويفحم العضو من غير رطوبة ويكون كثير السوداء غائضا ... » (٢٤) .

٢ - مرض النوم : ان احمد بن محمد القلقشندي (٧٥٦ - ٨٢١ هـ) (١٢٥٥ - ١٤١٨ م) كان أول من اشار الى مرض النوم عندما تحدث عن احد ملوك مالي وهو (قنبا ابن سليمان) حيث قال « وكان آخر امره ان أصابته علة النوم وهو مرض كثيرا ما يصيب اهل تلك البلاد لا سيما الملوك منهم ، يأخذ احدهم النوم حتى لا يكاد يفيق فاقام به سنتين حتى مات » (٢٥) .

٣ - الجرب : يقول الطبري في كتابه المعالجات البقرائية « اعلم ان الجرب انواع كثيرة منها رطب يسيل منه مدة وصديد واكثر حدوده الراس ، شديد الوجع شبيه بالسعفة وربما يتولد منها حيوان مثل الصبيان وهي مختلفة الصور » (٢٦) . هناك من يؤكد بأن هذه اول اشارة لحشرة الجرب الا ان البعض الآخر يعتقد بأن ذلك ليس حشرة الجرب وانما بيوض القمل (الصئبان) حيث من الصعوبة رؤية حشرة الجرب بالعين المجردة .

٤ - حبة بغداد ، وتسمى ايضا (حبة بلخ او البلخية) : ان اقدم من وصف هذا المرض واعطى اعراضها بصورة دقيقة وواضحة كان ابو منصور بن نوح القمري البخاري (من قصبة بلخ في خراسان - احد اساتذة ابن سينا - توفي سنة ٩٩١ م) . ومن اشار الى حبة بغداد ابن سينا وقد ذكرها باسم قرحة او حبة بلخ . وايضا ممن اشار الى هذا المرض ابو الفضائل اسماعيل بن الحسن الجرجاني (والذي يسمى غالبا سيد اسماعيل والمتوفى سنة ١١٢٧ - ٥٣١ هـ) . حيث ذكر ان حبة بلخ - اي حبة بغداد - كانت ولا تزال متوطنة في بلخ وانها كانت موجودة في خانات دهستان ، حيث يطلق السكان في قصبة بلخ اسم عضة البعوض (بيض غاز بيداجي) على الحبة . انه من المناسب هنا ان ننبه الى ان الناس في بلخ ربطوا بين المرض وبين عضة البعوض وعلموا بان

(٢٤) ابن سينا : القانون ج ٢ ص ١١٨ .

(٢٥) القلقشندي : صبح الاعشى ج ٥ ص ٢٩٧ .

(٢٦) الطبري ، احمد بن محمد : المعالجات البقرائية - ص ٨ مخطوطة دار الكتب المصرية .

ناقل هذا المرض حشرة تشبه البعوض وليس البعوض ، وقد يكون ذلك من اقدم الاشارات الى حدوث او انتقال مرض مستديم ومتوطن بعد عضة البعوض او بكلمة اخرى حشرة ما (٢٧) .

ثالثا - الديدان :

ان عرض الاطباء العرب والمسلمين لموضوع الديدان اعتمد اساسا على شكل الديدان البالغة كما تبدو للعين المجردة ، وما كان لهم ان يذهبوا الى ابعد من ذلك حيث انهم لم تكن لديهم المجاهر التي تكشف عن دقائق تركيب هذه الديدان واطوار نموها كالبويضات واليرقات . والسبب نفسه لم يوفقوا في فهم مصدر هذه الديدان وقالوا انها تتولد في الامعاء من البلغم اذا كثر العفن مستندين بذلك على نظرية الاخلاط الاربعة (٢٨) .

ولكن عدم معرفتهم بطبيعة الديدان ودورات حياتها لم تمنعهم من وصف اعراضها وصفا دقيقا فقالوا انها كثيرا ما تتولد في الاطفال والصبيان وهي تهيج عند المساء ووقت النوم اكثر ومن اعراضها الجوع والخفقان الشديد والغثيان والمغص والاسهال وانتفاخ البطن ، واذا اشتدت العلة والوجع سقطوا او تشنجوا والتووا كأنهم مصروعون دون فقد عقولهم وربما تأذت الرئة والقلب بمجاورتها فحدث سعال يابس وخفقان في البطن ، ويعرض لبعضهم يرقان . ومن علاماتها سيلان اللعاب ، اما الصغار فيدل عليها حكة المقعدة ولزوم الدغدغة عندها ويعرض صراخ وتلملل .

والمبدأ العام في علاج الديدان « ان يمتنعوا من المادة المولدة لها من المأكولات الرطبة اللزجة مثل الفواكه والبقول والالبان واللحم الخام . وان تنقى البلاغم التي في الامعاء التي منها تتولد ، وان تقتل بأدوية هي سبوم بالقياس اليها . . . ثم تسهل بعد القتل ان لم تدفعها الطبيعة بنفسها ولا يجب ان يطول مقامها في البطن بعد الموت ، ثم يصفون عشرات الادوية كالشيح والترمس وبزر الكرفس والثوم وقشر الرمان وورق الخوخ . واما حب القرع فانها تحتاج الى اقوى من الافستين كالرخس اما المحولات فهي اولى بان تخرج من ان تقتل ، الا ما كان في المستقيم من صغار الديدان فهذه قد يقتلها احتمال الملح والاحتقان به واقوى

من ذلك احتمال النفط الابيض او القطران . والتعب والرياضة الشديدة قد تسهل خروج الديدان . اما اهم الديدان التي جاء ذكرها في كتبهم فيمكن تقسيمها الى نوعين :

١ - الديدان المعوية ، وهي :

١ - الديدان الطوال العظام (الحيات) وهي تشمل الديدان من صنف الاسكارس .

٢ - الديدان الصغار (دود الخل) وهي تشمل الاوكريزرس .

٣ - العراض (حب القرع) = الديدان الشريطية : يقول البلدي عنها بانها ان خرجت كلها تخلص المريض منها وان انقطعت تولدت ثانية، وهذا قول صحيح لا شك (٢٩) .

٤ - الديدان المستديرة : ذكرها ابن سينا ويقال بانها دودة الانكليستوما ، وقد اكد ذلك الدكتور محمد عبدالخالق عام ١٩٢١ وقد اقترت مؤسسة روكفلر الامريكية ذلك فسجلت ان ابن سينا عرف مصدر هذا المرض قبل ان يعرفه الطبيب الايطالي (دوييني) الذي ينسب اليه الكشف عن هذا المرض (٣٠) .

ب - الخيطيات (داء الفيلاريا Filariasis) مما ذكره من انواعها :

١ - داء الفيل (Filaria Bancrafts) : يقول ابن سينا عن هذا الداء « هو زيادة في القدم وسائر الرجل على نحو ما يعرض في عروض الدوالي فيفلظ القدم » . وعن علاجه يقول « اما داء الفيل فخبث قلما يبرا ويجب ان يترك بحاله ان لم يؤذ فان ادى الى تقرح وخيفت الاكلة لم يكن الا القطع من الاصل » (٣١) .

٢ - العرق المدني (دودة المدينة) Medium Worm = Guinea Worm = Drancolus Medinensis

لا يكاد كتاب من الكتب الطبية العربية يخلو من ذكر العرق المدني الا اننا لا نظن احدا وصف هذه العلة حتى عصرنا هذا باكثر مما قاله الرازي عنها وقوله فيها صواب كله . والمعروف انها سميت كذلك نسبة الى المدينة المنورة (يثرب) او على

(٢٩) مقدمة كتاب تدبير الحيات والاطفال والصبيان لاحمد بن محمد البلدي - بقلم المحقق الدكتور محمود الحاج قاسم . (٣٠) طوقان ، قدرتي حالك : العلوم عند العرب ص ١٨ . (٣١) ابن سينا : القانون ص ١١٦ ج ٢ .

(٢٧) ابو الحب ، الدكتور جليل كريم : حبة بغداد - مقال - مجلة المورد - العدد ٤ - المجلد ٨ / ١٩٧٩ ، ص ٣٦٩ . (٢٨) حسين ، الدكتور محمد كامل : الموجز في الطب والصيدلة عند العرب ، ص ٧١ - ٧٢ .

الأقل نسبة إلى الجزيرة العربية (٢٢) . يقول الرازي « العرق المدني قد يكون في البلاد الحارة وبشرب المياه الرديئة » (٢٣) ويقول و « يحدث في البلاد اللطيفة الهواء الحارة وفي الأبدان الرطبة المترفة إذا انتقلت إليها » (٢٤) و « يتولد في الهند ومصر ويعرض في الأعضاء العضلية مثل المعصمين والساقين والفخذين ، وأما في الصبيان فقد يعرض في الجنين ، وكونها تحت الجلد ويخرج منه طرف العرق فإن مد عرضت عنه أوجاع شديدة وخاصة ان انقطع » (٢٥) .

أما عن طريقة التخلص من هذه الدودة فنذكر قول الزهراوي حيث تكلم هو الآخر كلاما يستوجب الإعجاب يقول في سل العرق المدني « هذا العرق يتولد في الساقين في البلاد الحارة كالحجاز وبلدان العرب وفي الأبدان الحارة القصيفة القليلة الخصب وربما تولد في مواضع أخرى من البدن غير الساقين . . . وعلامته ابتداء حدوث هذا العرق ان يحدث في الساق تلهب ثم تنفط الموضع ثم يبتدىء العرق يخرج من موضع ذلك التنفط كأنه أصل نبات أو حيوان » وبعد ذلك يقول « فإذا ظهر منه طرفه فينبغي ان يلف على قطعة صغيرة من رصاص تكون زنتها من درهم إلى درهمين وتعتده وتترك الرصاص معلقا في الساق ، فكلما خرج منه شيء إلى خارج لففته في الرصاص وعقدته فان طال كثيرا فاقطع بعضه ولف الباقي ولا تقطعه من أصله قبل ان يخرج كله لانك ان قطعته تقلص ودخل في اللحم فأحدث ورما وعفنا في الموضع وقرحة رديئة فلذلك ينبغي ان يدارى ويجر قليلا قليلا حتى يخرج عن آخره ولا يبقى منه شيء في البدن ، وقد

يخرج من هذا العرق في بعض الناس ما يكون طوله خمسة أشبار وعشرة . . . فان انقطع لك في حين علاجك له فادخل مرودا في الثقب وبطه طويلا مع البدن حتى يفرغ كل ما فيه من مادة وحاول تعفين الموضع بالادوية أياما ثم عالجه بعلاج الأورام ، وقد يكون هذا العرق ذا شعب كثيرة ولا سيما إذا ظهر في مفصل الرجل أو الرجل نفسه فيحدث له أفواه كثيرة ويخرج من كل فم شعبة فعالجه كما ذكرنا في التقسيم وبما تقدم » (٢٦) . ان طريقة العلاج هذه هي الطريقة المستعملة للتخلص من الدودة حتى اليوم .

٢ - الدود المتولد تحت الجلد (Loiasis) (٢٧) :

خصص الزهراوي لهذه الدودة فصلا خاصا تحت اسم « الشق على الدود المتولد تحت الجلد ويسمى علة البقر » فقال « هذا المرض يسمى في بعض البلدان عندنا علة البقر من أجل أنها كثيرا ما يعرض للبقر وهي دودة صغيرة واحدة تتولد بين الجلد واللحم وتذب في الجسم كله صاعدة وهابطة تتبين للمس عند ديببها من عضو إلى عضو حتى تخرق حيث ما خرقت في الجلد موضعا وتخرج وتكونها من عفونة بعض الأخطا . . . » إلى ان يقول « وانما يتوقع من أذيتها أنها إذا دبت في الجسم وارتفعت إلى الرأس وبلغت العين فربما فتحت فيها وخرجت فأبطلت العين ويعرض ذلك كثيرا فإذا أردت علاجها وأخرجها فانما يكون ذلك عند ديببها وظهورها للمس فينبغي ان تشد ما فوقها وتحتها برباط شدا جيدا ثم تشق عليها وأخرجها ، فان غاصت في اللحم ولم تجدها فأحمل على الموضع الكي بالنار حتى تحرقها » (٢٨) .

(٢٦) الزهراوي : التصريف لمن عجز عن التأليف - طبعة لندن ص ٢٩٢ .

(٢٧) اعتقد أنهم يعنون بهذا المرض الذي يتسبب عن دودة (Loa - Loa) .

(٢٨) الزهراوي : التصريف ص ٢٠٥ .

(٢٢) حسين ، الدكتور محمد كامل : طب الرازي ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٢٣) الرازي : الحاوي ج ١١ ص ٢٩٢ .

(٢٤) المصدر نفسه ص ٢٩٤ .

(٢٥) المصدر نفسه ج ١٠ ص ١٩١ .

المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية

دراسة نقدية مقارنة

بقلم الدكتور

عبد الجبار ناجي

كلية الآداب - جامعة البصرة

ليس هنالك كتابات توضح فيما اذا كانت هذه المدينة الفردية او تلك تمثل اي ظاهرة تاريخية او وحدة مدنية لها فلسفة خاصة في تكوينها تجمعها وفلسفة تأسيس المدن الاوربية او غيرها القديمة منها والوسيلة ؟ وفيما اذا كانت المدينة العربية تحمل اي مضمون متميز او سفة واضحة وفيما اذا كانت مدينة دينية في نشأتها ام انها وليدة التطورات الحضارة ام انها مدينة اقتصادية ام انها كانت مدينة لا تجمعها وحدة مدنية .

لقد شهدت المدينة الاوربية منذ الثورة الصناعية وما زالت تشهد تطورات اقتصادية وتخطيطية وعمرانية وتقنية كبيرة الامر الذي دفع البروفسور توينبي الى ان يسمى هذا التطور الحديث في كتابه « المدن في حركة » بالتفجر التمدني Urban Explosion تشبها بالتفجر السكاني Population Explosion (٢) وارتباطا بهذا التطور برزت على صعيد الدراسات المتعلقة بالمدن والتمدن عدد من الاتجاهات منها :

١ - ظهور مجموعة من الكتب والدراسات التي تتناول وضع المدينة الاوربية في العصور الوسطى وفترة ما قبل الثورة الصناعية وتركز على المدينة الاوربية .

٢ - ظهور عدد من الكتب والدراسات عن طبيعة التمدن في المدينة الاوربية الحديثة والأمريكية ، ومجموعة اخرى من الكتب والدراسات

تعد دراسة تواريخ المدن والعربية منها بوجه خاص من الدراسات الهامة التي اخذت تستبوي انظار الباحثين . فالمدينة العربية هي الوحدة الاساسية والانموذج الاكمل للحضارة العربية الاسلامية الفاعلة ، وان تحليل تركيبها الداخلي واظهار سماتها وخصائصها ، وابرار الدور الذي قدمته بحد ذاته مشاركة في القاء الاضواء على فعالية الدور الذي لعبته الحضارة العربية الاسلامية بصورة عامة . والمدن كما هو معروف وليدة الحضارة او كما عبر عنه بودلنك Boudling المدينة هي الحضارة (١) .

وتكمن اهمية دراسة تواريخ المدن بالاضافة الى ذلك ، في فهم وضع المدينة الحاضرة وتحسني وظيفتها فيقول لويس ممفورد Mumford في كتابه (المدينة في التاريخ) « انه وخلال مرحلة التطور التمدني المعاصر ومن اجل تفهم دور المدينة الحاضر لابد من فهم ودراسة التكوين التاريخي للتمدن ووظائف المدينة الاصلية . بدون ذلك فاننا لا نملك المحفز في اتخاذ خطوات مستقبلية جريئة » (٢) .

ان دراسات التمدن العربي Urbanization واعني بها الدراسات المقارنة حديثة . صحيح ان هناك بضعة مؤلفات عن هذه المدينة العربية او تلك باللغة العربية وهي دراسات دون شك جيدة غير انه

1) Kenneth E. Boudling : "The death of the city : A frightened Look at Past Civilization" in The Historian and the City, P. 133.

2) Louis Mumford : The City in History (New York, 1961) P. 3. وترجم الى العربية

3) Arnold Toynbee : Cities on the move. Oxford, 1970 (Preface).

ففي المؤتمر الذي قامت بعقدته جامعة ميشيغن في آذار

١٩٧٢ تحت عنوان The City in History

(المدينة في التاريخ) قدم جنز Herbert Gans

ورقة عن هذه الدراسات ووقف موقفا «معارضاً»^(٨)

لها . والواقع أن تخوف Gans من صعوبة نجاح

دراسة التمدن المقارنة فيه كثير من الواجهة فهي

دراسة صعبة وربما تؤدي الى نتائج تقسم بصفة

المجازفة . صعبة لأنها تحتاج الى المام واسع في

نظرية التمدن أولا والمدن التي تعقد بينها المقارنة ثانياً،

وتصبح أكثر تعقيداً إذا ما أخضع للمقارنة قطاع من

المدن أو المجتمعات المتمدة في نواحيها الشكلية

الوصفية والظوبوغرافية والتركيبية ضمن مناطق

جغرافية مختلفة ووفقاً لعامل واحد دون غيره من

العوامل الأخرى . ومع كل ذلك فإن الدراسات

المقارنة أخذت تنمو وبشكل سريع وأصبح الاهتمام

بها من الناحية العلمية يتزايد يوماً بعد آخر فلماذا ؟

إن سبب نجاح الدراسات التمدنية المقارنة يرجع أولاً

وبصورة أساسية الى قصص الدراسات الغربية للتمدن

فهي دراسات انقسمت الى مدرستين الأولى فيها

يمكن تسميتها بالدراسات الوصفية (Descriptive)

وهي فضلاً عن تركيزها على المدينة الغربية فقط

اهتمت بالمدينة من حيث ظروفها الخارجية

(External conditions) وتنظيماتها الاجتماعية،

ولم تعط إلا اهتماماً قليلاً بتاريخ التمدن ، كما أنها

لم تعر أي اهتمام الى تشخيص المشاكل التي تعاني

منها المدينة الحديثة وكيفية معالجتها ، فالتمدن لدى

هذه المدرسة يساوى التصنيع لا غير^(٩) أما المدرسة

الأخرى فهي تلك التي يطلق عليها الدراسات التركيبية

(Structural) وهي الدراسات التي تركز على

العوامل المحيطة والاجتماعية والاقتصادية والثقافية

فلاضطرابات التي تحدث في هذه المدينة مثلاً أو تلك

لا تؤخذ بالمنظار الفردي الموقفي بل بملاحظتها بالعوامل

الاجتماعية والاقتصادية للمدينة التي وقعت فيها ،

ولماذا حدثت في هذه المدينة مثلاً ولم تحدث في مدينة

المتعلقة بتخطيط المدينة الاوربية وتركيبها الداخلي
والمشاكل التي تعاني منها وكيف يمكن التغلب عليها .

٣ - اهتمام الجامعات الاوربية وبصورة

خاصة الامريكية بحقل Urbanisation وهو حقل

جامع يجمع بين الدراسات الاجتماعية والاقتصادية

والجغرافية والتاريخية ، فهناك اقسام خاصة بهذا

النوع من الدراسات يحتوي على اساتذة متخصصين

يسمون باساتذة التمدن Urbanists .

ولكن وبالرغم من هذه الخلفية القوية علمياً

لدراسات المدن والتمدن وكثرتها فإن موضوع

الدراسات المقارنة لم يزل حديثاً اذ لم يبلغ عمره سوى

سنوات قليلة ، وإن تجربة هذا النوع من الدراسات

ما زال يخضع لمناقشات ومجابهات . فالباحث

الاجتماعي Gideon Sjoberg في مقالته « بحث

ونظرية في علم الاجتماع التمدني^(٤) » وروبرت ألفورد

Robert R. Alford في مقالته « التحولات في تفسير

وشرح الدراسة المقارنة للتمدن الإداري والسياسي^(٥) »

وروبرت دالاند Robert T. Daland في مقالته

« ابعاد الدراسة المقارنة عن انظمة التمدن^(٦) » ،

وروزنثال دونالد Rosenthal Donald, B. في

دراسته « مشاكل التحليلات المقارنة لانظمة التمدن

السياسي^(٧) » . جميع هؤلاء بشيرون بتفصيل أو

اقتضاب الى المشاكل والصعوبات التي تواجهها

الدراسات المقارنة خلال فترة الستينات . ويبدو أن

مثل هذه المجابهات استمرت حتى فترة متأخرة ،

4) Gideon Sjoberg. "Theory and Research in Urban Sociology," in the study of Urbanization, ed. by Philip M. Hauser and Leo F. Schnore (2nd ed. U.S.A. 1966) PP. 157-189.

5) Robert R. Alford : "Explanatory variables in the comparative study of Urban Politics and Administration" in Comparative Urban Research. The administration and Politics of cities, ed. by Robert T. Daland, U.S.A. 1969, P. 321-323.

6) Robert T. Daland : "Comparative Perspectives of Urban Systems" in comparative Urban Research" The administration and politics of Cities, PP. 20-29.

7) Rosenthal, Donald, B : "Problems in Comparative Analysis of Urban Political System," Unpublished paper based on a presentation at University of North Carolina (Jan. 1967).

8) Cited by Janet Abu Lughod: The legitimacy of comparisons in comparative urban studies : A Historical position and an application to North African Cities," Paper presented to the comparative Urban Studies and Planning Program (University of California Feb. 1974), P. 10.

9) Philip M. Hauser and Leo F. Schnore : The Study of Urbanization, P. 209-10.

"This volume is concerned with the presentation and analysis of regularities in our two best documented examples of early, independent urban societies."

وهي انما تهدف الى تهيئة مقارنة منظمة او مرتبة حسبما تسمح به المعلومات ، لاشكال المؤسسات واتجاهاتها للتنمية الموجودة فيهما. مع التشديد على المشابهات الاساسية في التركيب Structure اكثر من السمات الشكلية الاخرى التي اشتهرت بها كل من تلك المجتمعات (١٣) ، وبذلك فان ادمز يشدد في مناقشته ومقارنته للمجتمعين على التحولات الـ "Societal" اكثر من التحولات الثقافية Cultural مبتدا بالتشابهات الاقتصادية القائمة على الزراعة والنتائج المترتبة على هذا التطور الاقتصادي الى حجم السكان والاحوال الاجتماعية (دراسة العائلة وعاداتها ، الطبقات الاجتماعية وعادات كل منها) والسياسية (العلاقة بين الدين والسياسة والسلطات السياسية والتطورات السياسية الداخلية والخارجية) (١٤) . والعامل الحاسم الذي وجه اليه ادمز دراسته هو العامل الـ Geopolitics الجغرافية السياسية . بينما ركز لويس مفغورد في كتابه المشار اليه انفا على عامل Environment. (الظروف) وخاصة في الفصول الاولى من كتابه ، ففي رايه .

"The City and its inhabitants to function effectively must adjust to or even blend into the world of nature."

وان اهم مشكلة تواجه المجتمع المتمدن اليوم هي تلك الناتجة عن عدم التوازن بين الطبيعة (الظروف) وبين الحضارة الانسانية وبضمنها المدينة (١٥) . اما Fustal de Coulanges فقد ركز في كتابه (المدينة القديمة) على اهمية العامل الديني باعتباره الرابط الاساسي الذي يربط القبائل في اي مدينة ، وان المجتمع يتطور بسرعة من خلال الدين ، فالـ Urbs الذي يعني مكانا للتجمع السكاني ، هو مكان مقدس بحد ذاته (١٦) فالمدينة في رايه ما هي الا فعلا دينيا

اخرى (١٠) . ونتيجة لسيادة الطابع الوصفي على الدراسات الاجتماعية للتمدن فان لجنة التمدن للبحوث الاجتماعية في المؤتمر الذي عقد في Illinois في شيكاغو

Committee on Urbanization of the Social Science research Council.

في ١٢ مايس ١٩٥٨ تحت عنوان (دراسة التمدن) The Study of Urbanization.

اتفقت على زيادة الاهتمام بالدراسات المقارنة على اعتبار انها مهمة من اجل التوصل الى فهم كامل لنمط التمدن Process of Urbanization. ونتائج (١١) . حقا ان الدراسة المقارنة للتمدن تقدم مساهمة فعالة في توسيع فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الحضاري للمدينة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وفي مدن مختلفة واقطار مختلفة ، وبالتالي فانها توصل الى نتائج هامة جدا في حقل دراسة التمدن .

والدراسة المقارنة للتمدن ، كغيرها من الدراسات الانسانية ، خضعت لتفسيرات ونظريات كل منها مال الى عامل واحد من العوامل التطورية واعتبرته العامل الاساس دون غيره ، علما بان هناك بضعة دراسات اتجهت في تفسيرها لطبيعة التمدن في المجتمعات لعوامل عدة مجتمعة .

فالبروفسور Robert McC. Adams المشهور بدراساته المتعددة عن المجتمعات التمدنية القديمة وخاصة المصرية القديمة اصدر كتابا عام ١٩٦٦ في شيكاغو عنوانه « تطور المجتمع المتمدن » وهو عبارة عن دراسة مقارنة بين مجتمعي وادي الرافدين ووادي امريكا Mesoamerica اي المكسيك قبل الغزو الاسباني (١٢) Prehispanic وهي دراسة طريفة في نوعها اذ اخضع للمقارنة نموذجين حضاريين للتمدن القديم (قبل الميلاد) والحديث قبل الغزو الاسباني ، بحثا وراء عناصر التشابه بينهما فهو يشير الى هدفه بما يلي .

13) Ibid; P. 1.

14) Ibid, P. 12.

15) Mumford, Op. Cit., Gideon : "Theory and Research" P. 169.

16) Fustal de Coulanges: The Ancient City: A study on the Religion laws, and Institutions of Greece and Rome (New York) P. 127, 131, 134.

10) Robert R. Alford : "Explanatory variables" P. 276; Gideon, Sjoborg : "Theory and Research", P. 159.

11) Phillip Hauser and Leo Schnore, Op. Cit., P. 210.

12) Robert McC. Adams : The Evolution of Urban Society (Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico (Chicago 1966).

ومع ذلك فان الدراسات القليلة السابقة ان هي الا بدايات للدراسات المقارنة عن المدن الاوربية بشكل خاص ، عدا بالطبع دراسة Adams التي تناولت نموذجاً للتمدن في الوطن العربي القديم . والظاهر ان نظرية التطور التي غلبت على الدراسات السابقة ما زالت تحتل مكانة هامة في حقل الدراسات المقارنة لانها في الحقيقة النظرية التي تستند اليها التاريخ وتعمله القاعدة التي تنطلق منه المقارنات الحضارية . علماً بان الاتجاه نحو عامل واحد في هذه الدراسات التطورية يتضمن كثيراً من التناقض ونقاطه الضعف وذلك باهمالها اثر العوامل الاخرى المتشابكة ، وتتجلى قمة الدراسات المقارنة المستندة على عامل واحد في الكتاب القيم الذي كتبه Gideon Sjöberg الموسوم بالمدينة قبل حركة التصنيع^(٢٣) والواقع انها دراسة مضنية نجح فيها المؤلف في تقصي الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والطوبوغرافية لقطاع من المدن في جهات واسعة من العالم في الصين ، الهند ، اليابان ، اوربا وفي بعض الحالات افريقيا . وهو مع الاسف لا يشير الى المدينة العربية الا في عدد قليل من المناسبات ، على الرغم من ان ارائه المتعلقة باثر العامل السياسي في نشوء وتطور وبالتالي تدهور المدن لها ما يماثلها عند المؤرخ العربي ابن خلدون . حقا انه يشير الى ابن خلدون في هذا المجال الفكري لكنه يقلل من اثره ويشيد باثر مؤرخ المدينة الايطالي . Giovanni Botero الذي جاء بعد ابن خلدون وكتب كتاباً عن المدن مبيناً فيه اثر العامل السياسي^(٢٤) . يقول Gideon ان اي مدينة حتى تلك التي تحمل صفة المدن التجارية لا تنتعش ولا تزدهر دون تأييد مباشر وغير مباشر من دولة لها نظام سياسي قوي^(٢٥) ان كيدون على الرغم من تركيزه على العامل السياسي في نشوء المدن قبل الصناعية ، لكنه يركز في دراسته التطورية هذه على عامل التكنولوجيا والصناعة في هذه المدن ويخرج بنتيجة مفادها ان

"As a sanctuary for this common worship, and thus the foundation of a city was always a religious act"^(١٧)

ومن المناسب ذكره هنا ايضا ان البروفسور توينبي في دراسته عن المدن في حركة يشير الى اهمية العامل الديني لكنه لا يعتبره العامل الاساس والوحيد فهو يقول

"Every City - or, it might be more accurate to say, every city before the present age of mechanization - has been, among other things a holy city in some degree. Religion is an intrinsic and distinctive element in human nature, as I see it, and it is unquestionable that, until not more than about two hundred years ago, every city has had a religious aspect among others."^(١٨)

غير انه في مجال اخر يعود فيتحدث بان له ليست هناك اي مدينة في اي وقت ومكان كانت تجارية فقط او صناعية او سياسية او عسكرية او دينية^(١٩) وهناك عدد من المتخصصين الذين حاولوا تطبيق نظرية العامل الاقتصادي في دراساتهم المقارنة كما فعل Jone Jacob في دراسته (اقتصاد المدن) الذي يبدو فيه انه متأثر خاصة في حديثه عن مدن العصور الوسطى الاوربية بنظرية هنري بيرنه Pirenne في كتابه « مدن العصور الوسطى منشأها وانتعاش التجارة »^(٢٠) في الوقت الذي تتبع فيه V. Gordon Childe اثر عامل التطور التكنولوجي في كتابه « الانسان يصنع نفسه »^(٢١) فهو يشير الى ذلك بقوله ان القوى المحركة الرئيسة للتحويل التمدني انما تقع في ظهور التكنولوجيا الحديثة ونماذج المعيشة فالتطور المتزايد للتكنولوجيا وازدياد الحصول على فائض الغذاء لاتساع راس المال هما الدافعان الرئيسان للثورة التمدنية Urban Revolution^(٢٢)

17) Ibid., P. 134.

18) Toynbee, Op. Cit., P. 153.

19) Ibid., P. 153.

20) Jone Jacob : The economy of cities (New York 1969), Henry Pirenne : Medieval Cities, their origins and the revival of trade, Trans. by Frank D. Halsey (Princeton 1925).

21) V. Gordon Childe : Man makes himself (6th ed. U.S.A. 1958).

22) Ibid., 120, 121, 122, 138; Adams : The evolution, P. 11-12.

23) Gideon, Sjöberg : The Pre-industrial City, past and present, (Texas, 1960).

24) Ibid., P. 3; Giovanni Botero : A treatise concerning the causes of the Magnificence and Greatness of cities. Trans. from Italian by Robert Peterson 1606 (London 1956) PP. 227-28.

25) Gideon, Sjöberg, Op. Cit., P. 76; (Muh-sin Mahdi : Ibn Khaldun's Philosophy of History (London, 1957), P. 209, 210-211).
انظر ما يقابل ذلك عند ابن خلدون

يعتمد على اسلوبين للمقارنة ، الاول الذي تطلق عليه The Parameters اي التشابهات ذكرت فيه اوجه الشبه بين هذه المدن الثلاث ، وهي مع انها تركز على التطورات الحديثة في تلك المدن ترجع الى اصولها التاريخية قبل الفترة الإسلامية وخلالها. والثاني نطلق عليه The Variations اي الاختلافات منها السكانية ، العمرانية ، الاقتصادية ، الجغرافية والدكتورة ابولغد هنا ايضا لم تهمل الخلفية التاريخية للمدن وجذور تلك الاختلافات . ودراسة ابولغد مع انها جديدة الا انها ليست جديدة تماما ، واقصد اسلوبها او نظريتها في المقارنة ، اذ ان روبرت الفورد الاجتماعي ايضا استعملها في دراسته المقارنة عن التمدن السياسي والاداري سنة ١٩٦٦ واطلق على الاسلوب الاول Situational ، والثاني الـ Demography ، لكن جانيت ابولغد خصصت النظرية لدراسة كاملة شاملة . والدراسة ايضا تحمل كثيرا من العموميات التي لم تدعم والتي قد تؤدي الى تضجر علماء التمدن المقارن الذي يعرفون الكثير عن هذه المدن الثلاث . تقول ما نصه

"By now I have probably not annoyed specialists on these cities with too many as yet unsupported and possibly erroneous generalizations but also bored comparative urbanists who now know more about these three cities than ever cared to."⁽²⁶⁾

ليس هذا فحسب فان الدراسة خالية من الهدف ، صحيح انها بينت التشابهات والاختلافات بين القاهرة وتونس ورباط سالي لكنها تغاللت عن الاسباب والنتائج المترتبة على ذلك قديما «وحاضرا» واحسب ان الدكتورة جانيت ابولغد في دراستها اتبعت نفس النظرية التطورية السابقة . فالقاهرة مهمة الان لانها كانت مهمة منذ فترة تأسيسها كعاصمة ومركز التطورات الفكرية والسياسية ، ومدينة التحولات الاجتماعية والاقتصادية . المدن الثلاث اذن نتيجة الى عراقتها واصالتها التاريخية ظلت محتفظة بعدد من السمات المهمة في الوقت الحاضر وهذه عين نظرية التطور .

ان الدراسات التي وقفت عليها على الرغم من قلتها فانها تعتبر الاساسية والهامة في حقل الدراسات المقارنة للتمدن . فالى اي مدى يمكن الاستفادة منها في موضوع المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط؟ وهل بالامكان اعتبار احدها النظرية الامثل في تفسير

التصنيع فيها كان على مستوى بسيط ، والحرفي كان هو الاساس في تصنيع المادة خلال مراحل تصنيعها المختلفة وكذلك تسويقها⁽²⁷⁾ . وهذا هدف كيدون من هذه الدراسة تحليل تركيب المجتمعات المتمدنة قبل التصنيع ووضعها موضع المقارنة مع المدينة الصناعية الحاضرة ومجتمعها . كذلك وصف المدن قبل التصنيع تاريخيا قبل ان تتحول بفعل عملية التصنيع الحاضرة وفيما اذا توجد اوجه شبه بينها .

وعلى عكس الدراسات السابقة فان الدكتورة جانيت ابولغد توصلت الى نظرية جديدة للمقارنة لا تستند على عامل واحد ، وقد اوضحت منهجها هذا في الورقة التي تقدمتها الى مؤتمر الدراسات التمدنية المقارنة وبرامج تخطيط المدن الذي انعقد في مدرسة الآثار والتخطيط الحضري في جامعة كاليفورنيا في شباط ١٩٧٤ . وابولغد ، كما هو الحال بالنسبة الى كيدون ، متخصصة في علم الاجتماع التمدني . والنظرية التي اشارت اليها في ورقتها عن « شرعية المقارنات في الدراسات التمدنية المقارنة⁽²⁸⁾ » تسمى بـ Process of Generalization وطبقها على ثلاثة نماذج من المدن العربية الحديثة في شمال افريقيا هي القاهرة ، مدينة تونس ثم رباط سالي في مراكش . وبالنسبة فان اكثر دراساتها ابتداء باطروحتها تركز حول القاهرة الحديثة⁽²⁹⁾ . واساس نظريتها

26) Pre-Industrial, P. 6, 7, 8. Gideon, Sjoberg. Cities in developing and industrial societies : A cross-cultural analysis, in The Study of Urbanization, P. 216-219.

27) Janet Abu Lughod : The legitimacy of comparisons in comparative urban studies : A theoretical position and application to North African Cities, Paper presented to the Comparative Urban Studies and Planning Program (School of Architecture and Urban Planning, University of California, Los Angeles, Feb., 1974.

28) The ecology of Cairo, Egypt : A comparative Study using Factor analysis (Ph. D. dissertation, Department of Sociology, University of Massachusetts 1966, idem Victorious City : The growth and structure of modern Cairo (Princeton), idem Cairo fact book (Cairo 1963). وغير ذلك

29) Abu Lughod : "The legitimacy" P. 35; see also Robert Alford : Explanatory variables P. 276-77.

بان المدن عبارة عن قلاع للأغراض الاضطرابية حيث الاهالي يسورون المكان من اجل الاحتماء به أثناء الحروب . ويتطور هذا التفسير كي يصبح عند Boudling الى تفسير سياسي او نظرية سياسية ، فالمدينة اهليا سياسي وان التجار والحرفيين يجتمعون في حماية او ظل الحصن .

Trade and manufacture often begin in the political city, for the first traders and artisans gather under the shadow of the fortification.⁽³²⁾

وهو يقول ان المدينة السياسية يمكن اعتبارها من اقدم المدن واولها⁽³³⁾ . وبعد كارل ماركس اول من فسر تكوين المدينة ووظيفتها على انها مؤسسة اقتصادية ، غير ان هنري بيرنيه الفرنسي يعتبر من اشد المتحمسين للتفسير الاقتصادي ، وبصورة خاصة التجاري ، في منشأ المدينة سواء كان في كتابة « المدن في العصور الوسطى ، اصولها وانتعاش التجارة » او في مقالته باللغة الفرنسية « المدن هي مجتمعات التجار »⁽³⁴⁾ . فهو لم يعتبر المراكز التي اتخذت للحماية العسكرية او مراكز التعداد الديني مدنا . وانه وحتى القرن التاسع الميلادي فان الـ Civitas⁽³⁵⁾ هي في الحقيقة كانت مرادفة لمدينة الكنيسة او مدينة الاساقفة Episcopal وفيها يتمتع الـ bishop بسلطات دينية ودينية واسعة ، فقد كانت قلاعا ومؤسسات اسقفية لا غير وبذلك فانها ليس مدنا⁽³⁶⁾ . وحول اسوار هذه القلاع اتخذت المدن شكلا خاصا خلال فترة الانتعاش الاقتصادي فاصبحت by product لفعاليات قوافل التجارة التي تمكث خارج الاسوار ، وينتفعون من حمايتها أثناء المخاطر . وبثأير التجارة دخلت للمدن الرومانية القديمة حياة جديدة واتسع حجم سكانها او ان جماعة من التجار تجمعوا حول القلاع العسكرية ووطدوا انفسهم على طول ساحل البحر ، وعلى ضفاف النهر وفي مراكز التقاء الطرق . وكل

المدينة ومقارنتها باختها وخلال فترات تاريخية واسعة ؟ بادى ذي بدء ان المدن العربية الاسلامية تجمعها قواعد واسس مشتركة عديدة بعضها تاريخي والاخر قومي واجتماعي وسياسي والى درجة كبيرة اقتصادي .

قبل التوغل في دراسة وجهة النظر العربية في المدينة العربية الاسلامية ، خصائصها ، مقوماتها في الدراسات العربية لا مندوحة من الاشارة وباتضاب الى النظريات التي ارتكز عليها الغربيون في تفسير المدينة بصورة عامة وذلك لان اكثر التفسيرات او الصفات التي حددها المؤرخون والمتخصصون في المدن من الاجانب للمدينة العربية قد استندت في الاساس على هذه النظرية او تلك . المسألة الاولى التي تجاوبنا ونحن نتحدث عن المدينة العربية هي ما المدينة ؟ وهل هناك سمات محددة لمنطقة ما او مكان ما يحمل صفة المدينة City ، وهل هناك سمات اخرى محددة لمكان ما يطلق عليه Town او قرية Village ما هو المقياس الذي يستخدم او استخدم في الفترة الاسلامية بالنسبة لهذا الموضوع جميع ذلك سوف تفسره نظريات المدن .

بالامكان اعطاء فكرة مجملة عن مدارات تلك النظريات بما يأتي هل المدينة اصلها ديني ام سياسي عسكري ام تجاري ؟ فهناك بعض الاراء التي ارجعت ، كما ذكرنا بالنسبة الى Fustat de Coulanges وتوينبي ، اصل المدينة الى انه ديني ، كل مدينة قبل عصر المكننة الحديثة كانت من بين ما كانت مدينة مقدسة دينية ، كما يقول توينبي⁽³⁰⁾ في الوقت الذي حدد فيه Frederick William Maitland . في كتابه (المدينة والـ Borough) تطور المدينة الانكليزية بقوله انها ترجع الى القلعة Castle او البرج Burg او Borough . وان اهالي المنطقة يبدو انهم كانوا يحتفظون ببيوت وجنود وحصون دفاعية داخل هذه القلعة يستخدمونها في حالة الحرب والخوف من الاعتداء⁽³¹⁾ . وبذلك تعتبر اراءه عن اصل المدينة ضمن النظرية العسكرية Military theory الثالثة

32) Kenneth, Bolding "The death of the City" P. 134, 135, 136.

33) Ibid P. 134.

34) H. Pirenne : Medieval Cities (Princeton 1925); idem "Les Villes Sont L' Ouvre des merchants," in Revue Historique (LVII).

35) معنى كلمة Civitas مدينة الاساقفة

Episcopal City اي مركز الاسقفية . وكان هذا التحديد معروفا منذ بداية القرن السادس الميلادي .

36) Pirenne : "Les Villes" P. 76. Weber, Op. Cit., P. 49-50.

30) Toynbee, Op. Cit., P. 153, See also Ashley : "The beginnings of towns life in the Middle Ages" In The QJE (1896) P. 374.

31) Maitland, F : Township and Borough (Cambridge 1898) P. 18, 24, Max Weber : The City. Trans. and ed. by Don Martindale and Gertrud Neuwirth (New York 1968) P. 48; also Ashley : "The beginning" P. 373.

وانه بالامكان تحديد المدينة بانها

"any settlement where the majority of occupants are engaged in other than agricultural activities."

او انها

"Cities are basically population aggregates are large."

heterogenous and densely settled within a limited land area.⁽⁴¹⁾

وبذلك حققت نظرية الـ Ecology تقدما ملموسا في مجال دراسة المدن ، وهيات اتجاها جديدا متمثلا بتفحص التركيب الداخلي والخارجي للمجتمعات المتعددة . فضلا عن هذه النظرية هناك ايضا نظرية اخرى ركزت على وسائل النقل والمواصلات واثرها في وجود المدن وتسمى بـ The theory of transportation. التي نادى بها كولي Charles H. Cooley . يقول Cooley انه بينما كانت المدينة في الماضي تقع بالقرب من مؤسسة دينية او قلعة ، وبينما اتخذت مدن اخرى لاعتبارات سياسية فان الاسباب الاساسية لمواقع المدن تكمن في موقعها من وسائل النقل فهي اما ان تقع على فم انهار او في النقاط الرئيسة من الانهار ، واما ان تكون مراكز تجمع او نقاط تجمع على التلال والسهول وغيرها من المناطق التي وجدت فيها المدن فان شيكاغو وكليفلند Cleveland ، وديترويت ، ونيويورك تتركز اهميتها على موقعها كنقاط ارتباط على الارض او على الماء⁽⁴²⁾ .

فكم يا ترى انتفع المتخصصون او من كتب عن المدينة العربية الاسلامية في نشأتها او تركيبها ، من هذه النظريات ؟ الواقع ان الكتابات التي كتبت عن المدن الاسلامية قد تأثرت قليلا او كثيرا بهذه النظريات والتطورات العلمية ، فالبعض منهم مال الى نظرية الـ Ecology بينما مال البعض الاخر الى نظرية المؤسسات Institutional theory. وايد آخرون نظرية التمدن Urbanizational theory. الى جانب ذلك هناك من نظر الى المدينة الاسلامية نظرة جامعة شاملة تتضمن عوامل متعددة . فلاستاذ البرت حوراني مثلا رأى بان هناك مدنا تحمل صفة واحدة او وظيفة واحدة وتلك اما ان تكون مراكز تجارية برية ، نهرية او موانئ للتجارة وهي التي يطلق

منها لعب دور السوق ، فالمدينة هي مجتمع التجار⁽³⁷⁾ . والى جانب هذه التفسيرات ذات العامل التجار . والى جانب هذه التفسيرات ذات العامل الواحد في اصل ونشأة المدينة ، هناك من حاول الجمع بين عوامل متعددة مثل ما قامت به Adna Webber في كتابها « نمو المدن في القرن 19م »⁽³⁸⁾ فهي على الرغم من اعترافها باهمية العامل الاقتصادي في نشوء المدن الا انها لم تنكر العوامل الاخرى مثل السياسي والاجتماعي فان اصدار قوانين لتشجيع الهجرة والادارة المركزية ، والقوة السياسية في الحفاظ على الامن في المدن ، والعامل الثقافي ... الخ . هذه العوامل مجتمعة تساعد على نمو المركز او المكان وتطوره الى المدينة⁽³⁹⁾ .

لقد شهدت دراسة اصل المدينة ونوعها منذ حوالي الربع الاول من القرن العشرين تطور جديدا فمثلا نجد بان جامعة شيكاغو شجعت في سنوات 1910 - 1920 . على جمع عدد من المحاضرات المتصلة بالمدن واصدرتها في جزء واحد تحت عنوان ("The City") وتولى هذه العملية كل من

Roderick D. Makenzie, Ernest W. Burgess. Robert E. Park.⁽⁴⁰⁾

ويعتبر هذا الانجاز البداية في ظهور نظرية منظمة من قبل علماء الاجتماع عن المدن ووظيفتها ، واصلها والنظرية هي التي تعرف بنظرية Ecology theory^(*) التي ركزت على الظروف الداخلية Internal Environment للمدينة بما فيها الامور الاجتماعية ، والاقتصادية ، والفكرية والتركيبية ، وبذلك فان تعريف المدينة حسب رأي Park احد المشاركين في الكتاب المذكور اعلاه هو

"It is a natural habitat of civilized man, because it represents a cultural area with peculiar cultural types."

37) Pirenne "Les Villes" P. 102.

38) Adna Weber : The growth of cities in the 19th century. New York 1899.

39) Weber : The City, P. 16-17.

40) Robert E. Park and others : The City. New York 1955, P. 7; Weber : Op. Cit., P. 21.

(*) من بين ما يتضمنه معنى كلمة Ecology دراسة السكان demography والاقتصاد والسياسة واحيانا التركيب البيولوجي

= Weber, Op. Cit., P. 21.

41) Egon Ernest Bergel : Urban Sociology. New York 1955, P. 8 Weber, Op. Cit., P. 26.

42) Weber, Op. Cit., P. 16.

لعدد سكانهما وجنوه من المدن الصغيرة^(٤٦) . غير ان هاموند كما اشرنا اليه اعلاه لا يعتبر حجم السكان اساسا للتمييز بينها والاهم فانه لا يعتبر وجود السور الدفاعي او حتى السلطة كاسس لهذا التمييز^(٤٧) . اما هوسر Philip Hauser فانه كاجتماعي يقدم شروطا متعددة للتمييز بين المدينة وغيرها منها : حجم السكان ، والتقدم التكنولوجي والسيطرة على الظروف الطبيعية ، وتطور المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٤٨) علما باننا خلال تقصينا وجهة نظر الغربيين في المدينة العربية الاسلامية وجدنا بانهم دائما يشيرون الى الاسس التي توصل اليها ماكس ووبر Weber ففي كتابه (المدينة) وضع ووبر Weber ضمن تصنيفه للمدن خمس سمات ينبغي تواجدها في المكان من اجل ان يتصف بصفة المدينة وهي :

- ا - الحصن او السور Fortification
 - ب - السوق ج - المحكمة والقضاء على ان يتمتع بقانون مستقل
 - د - نقابة Form of association. ثم
 - هـ - حكم ذاتي مركزي على الاقل Autocephaly.
- قائم على انتخاب اعضاء الماكنة الادارية^(٤٩) . ويبدو ان ووبر Weber قد افاد مما عرضه اشلي Ashley من سمات اربعة اعتمادا على المدينة الالمانية وهذه السمات هي ا - المدينة حصن Befestigt. وتعد من السمات الهامة اذ ان كلمة Burg لم تستبدل الى Stadt. (مدينة) الا بعد سنة ١١٠٠ م . اما السور فهو على شكل دائري او على شكل خندق . ب - المدينة المكان الذي يتسم بصفة الامن وبمرور الزمن تتغير صفات المدينة ، وتصبح التجارة حق بيد الملك د - المدينة مجتمع القانون للمصلحة العامة فالقانون والمحكمة هما الاساس الهامان كي تكون المدينة مدينة فعلا^(٥٠) اننا في الوقت الذي نذكر فيه هذه التحديدات الغربية الحديثة

عليها المدن التجارية تلك التي تستند وظيفتها على نقل البضائع لا انتاجها . بينما هناك مدن دينية ، وهناك مدن تقوم بوظائف متعددة فهي تنتج وتنقل البضائع . وهناك مدن وظيفتها ادارية^(٥١) وبينما حاول توينبي الافادة من التفسير الديني الذي اتبعه في كتابه المشهور « دراسة التاريخ » وذلك بتطبيقه على نشوء المدن واصولها فقال بان كل مدينة قبل عصر التصنيع الحديث كانت مدينة دينية . فانه في مجال آخر من كتابه حول المدن يقول بانه ليس هنالك في اي وقت ومكان مدينة تجارية او صناعية او سياسية او عسكرية او دينية بصورة كلية . والاصح ان المدن تختلف فيما بينها بتخصصها المتزايد بواحد من تلك الاتجاهات . ففي المدينة التقليدية اوروبية كانت ام اسلامية يعد الجامع او الكنيسة او الكاتدرائية بمعنى تلك المباني او المؤسسات المتعلقة بالعبادة اهم مؤسساتها . واستشهد بعدد من المدن الاسلامية التي يبرز فيها هذا الاتجاه^(٥٢) . ويميل هاموند M. Hammond الى انه ليس بالامكان وضع صيغة او مجموعة قليلة من الصيغ لتحديد معنى المدينة فقد ادعى البعض بان وظيفتها دينية بحتة بينما وجد آخرون انها مركز اقتصادي وظيفتها جمع وتوزيع المواد . وفي رأي هاموند ان الاعتماد على حجم السكان وكثافته في تمييز المدينة عن انقرية الكبيرة او عن Town غير كاف^(٥٣) .

لقد تطرقنا في الصفحات السابقة الى النظريات والتفسيرات المختلفة عن اصل المدينة وانواعها ولكننا لم نشر الى الاسس التي اعتمدتها بعض تلك النظريات في التمييز بين المدينة والقرية . فقد اقترح بعض الكتاب الالمان الى ان تكون نسبة السكان وكثافته الاساس الامثل لذلك التمييز فالمنطقة التي يبلغ تعداد نفوسها اقل من ٢٠٠٠ ره شخص تعتبر Landstadt اي قرية زراعية تاتي بعدها مدن صغيرة اذا كان تعداد نفوسها ٢٠٠٠ ره شخص ثم متوسطة اذا كان ١٠٠٠ ره شخص ومدينة كبيرة اذا كان حجم سكانها ١٥٠٠ ره ولها ، حسب ما ورد في هذا الجدول ، عدد ٨ Lopez لندن وباريس من المدن المتوسطة نتيجة

46) Lopez : "The crose roads within the wall" in Historian and the city, P. 30.
47) Hammond, Op. Cit., P. 6-7.
48) Philip Hauser : "Urbanization : An Overview" in The Study of Urbanization, P. 1-2.
49) Max Weber, Op. Cit., P. 81.
50) Ashley : "The beginnings" P. 382-84.

43) A.H. Hourani and S.M. Stern : The Islamic city (A colloquium, Oxford 1970) P. 9.
44) Toynbee : Cities on the move, P. 153.
45) Mason Hammond : The city in the Ancient world, Harvard, 1972, P. 6-7.

للمدينة لابد من القول بان هناك تحديدتين قديمتين احدهما يوناني والاخر اسلامي يتناولان تقريبا الاسس ذاتها الواردة عند كل من اشلي وويبر . فلقد وصف اليوناني Pausanias the Periegete. المتوفى ١٧٦م المدينة بما يلي

"A city of the Phocians, of one can give the name of city to those who posses no government offices, no gymnasium, no theatre, no market, no water descending to a fountain, but live in bare shelters just like mountain cabins, right on a ravine. Nevertheless they have bundaries with their neighbors, and even send delegates to the Phocian assembly".^(٥١)

فالسطة ، والجمنازيوم ، والمرح، والسوق ، وماء الشرب ، وتحديد الحدود ، واعضاء او ممثلون عن المدن في المجلس هي السمات التي تحدد المدينة في رايه وهي اذا ما جمعت تجدها تتضمن عددا من الاسس التي حددها المحدثون . اما التحديد الاسلامي للمدينة فيتمثل في اوصاف بعض الجغرافيين كالمقدسي في احسن التقاسيم وياقوت الحموي في معجم البلدان. يذكر المقدسي رأي الفقهاء في المصر بانه « كل بلد جامع يقام فيه الحدود ويحله امير ويقوم بنفقته ويجمع رستاقه » ثم يعقب على ذلك بان المصر هو كل بلد حله السلطان الاعظم وجمعت اليه الدواوين وقلدت منه الاعمال واخيف اليه مدن الاقاليم ، وربما يكون للمصر او القصة نواح لها مدن^(٥٢). وقد شخص ياقوت الحموي جملة من السمات التي تتسم بها المدينة ، فهي ان تكون كبيرة ، آهلة بالسكان ، فيها مسجد جامع ومنبر ، مياهاها غزيرة ، ذات خيرات وموارد اقتصادية زراعية او تجارية . يقول مثلا عن مدينة قيسارية انها من اعمال فلسطين « وقد كانت قديما من اعيان امهات المدن . واسعة الرقعة ، طيبة البقعة ، كثيرة الخير والاهل . واما الان فليست كذلك وهي بالقرى اشبه منها بالمدن^(٥٣) » .

لو احصينا عدد ما كتب عن المدينة العربية خلال الفترة الاسلامية او الفترات الحديثة من المؤلفين

51) Cited by von Grunebaum, "The Muslim town and the Hellenistic twon" in Scientia (1955) P. 364.

(٥٢) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٢٧ .

(٥٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان (ط . بيروت ج ٢)

ص ٢١ ، ايضا ص ١١٤ ، ج ٥ ص ٢٩٦ ، ٢٨٩ .

العرب لوجدناه لا يمثل الا جزءا ضئيلا مما كتبه المؤلفون الاجانب . والاكثر من هذا فان اكثر ما كتبه المؤلفون العرب لم يكن سوى دراسة تاريخية لهذه المدينة او تلك دون الاهتمام بوصفها مقارنة بالمدينة الاوربية القديمة والوسيلة ودون الاهتمام بمقوماتها وعناصر تكوينها . في الوقت الذي نجد فيه الدراسات الاجنبية، على الرغم من قصورها ونواقصها تناولت المدينة العربية اسلامية او حديثة من جميع مناحيها التاريخية واهميتها ، وموضعها في حركة التمدن ، وتركيبها الاثري والجغرافي ، ووظيفتها . وان موضوع التمدن العربي قد نال اهتماما واسعا عند المؤلفين الغربيين منذ تقريبا الحقبة الاولى من القرن العشرين . وكما هو الحال بالنسبة للدراسات الاستشرافية بصورة عامة فان المؤرخين لعبوا الدور البارز في هذه الدراسات . وان نظرة سريعة الى قائمة اسماء من كتب عن المدينة العربية والتمدن العربي خلال تلك الحقبة والتي تلتها من القرن العشرين تثير تساؤلا عن الدوافع التي دفعتهم الى هذا الاهتمام ؟ فهل هو حب الاستطلاع العلمي فقط ؟ غير انه قبل الاجابة على هذا التساؤل لابد من القول بان اغلب ، او بالاحرى الغالبية العظمى ، هذه الدراسات الاجنبية عن المدينة العربية في الفترة الاسلامية حتى حوالي منتصف القرن العشرين تمثلت بالعلماء الفرنسيين . ليس هذا فحسب انما بالامكان تحديد الرقعة الجغرافية التي شغلت اهتمامهم ، فهي بالدرجة الاولى شمال افريقيا وبضمنها مصر ثم بلاد الشام (سوريا) ودرجة اقل العراق ، واقل بكثير المشرق . ومما لا شك فيه ان هذا التحديد الجغرافي لاهتمامات العلماء الفرنسيين سيساعدنا في الوصول الى توضيح الدوافع التي شجعتهم على القيام بتلك الدراسات الا وهو الدافع السياسي ، خاصة اذا ما القينا نظرة سريعة الى الخارطة السياسية للمنطقة العربية في الفترة بين الحربين واهتمامات ونزاعات الدول الكبرى انشد حول الاستحواذ على هذه المنطقة وتقاسمها . فضلا عن هذا فانه ينبغي عدم تجاهل اثر الدوافع والعوامل الاخرى ، فالنصف الاول من القرن العشرين شهد تطورا ملحوظا في نمو الدراسات الاستشرافية في اوربا وعلى وجه التحديد في فرنسا والمانيا وبلجيكا وهولندا سواء منها المناوئة للاسلام ودور العرب الحضاري ام الايجابية ، فكتابات لامانس وبلاشير وسوناجيه وبروفنسال ولويس ماسنيون وبهبل وديمومبين ودوزي وفلوجل وويل ودي ماسيه وكاترمير وفنسك ونولدكه وكرونباوم وقرتون وشاخت وتشتر وبروكلمان وعشرات الاخرين بعضهم

حوض البحر المتوسط مما جعلها تدخل ميدان التجارة والصناعة في آن واحد ، وظلت بعض هذه المدن محتفظة بهذه السمات المتطورة .

اتسمت المدرسة الاوروبية اذا ما جاز لي التعبير وبضمنها الفرنسية ، والالمانية ، والانكليزية في دراساتها عن المدن عموما والعربية الاسلامية خاصة بتركيزها على نظرية المؤسسات Institutional theory. وهي تختلف عن نظرية الـ Ecology التي كانت سائدة في دراسات التمدن وما زالت تطبق في الوقت الحاضر . ولما كانت اكثر الدراسات عن المدينة العربية فرنسية فاننا سوف نبدأ الحديث عن اهميتها بالنسبة الى موضوعنا وهي يمكن تقسيمها الى ثلاثة اتجاهات : -

١ - الاتجاه الاول المتعلق بالمدينة العربية بصورة عامة من حيث دراسة مقوماتها وخصائصها ، وفيما اذا كانت هناك وحدة في تركيبها ام لا ، ومدى تاثيرها بالمدينة الهلنسية ، واليونانية ، والرومانية .

٢ - والاتجاه الثاني يتمثل بالدراسات التي تناولت تاريخ مدينة من المدن العربية عبر فترات تاريخية ومختلفة .

٣ - اما الاتجاه الثالث الاكثر حداثة فهو المتمثل بالتركيز على الحركات الاجتماعية والشعبية داخل المدن باعتبارها ظاهرة تمدنية .

(١) يحتل لويس ماسنيون مركز الصدارة في قائمة المؤلفين الذين يمثلون الاتجاه الاول . لقد بقيت افكاره لاسيما تلك المتعلقة بالنقابات الاسلامية مشار نقاش وجدل ، وتأييد وتفنيد حتى الوقت الحاضر . فقد تناول ماسنيون هذا الموضوع بوضوح في مقالته في دائرة المعارف الاسلامية (طبعة قديمة) تحت عنوان Sinif. ثم تناولها ايضا في مقالة اخرى بالفرنسية بعنوان (الاصناف والمدينة الاسلامية) (٢) ومن اهم الامور التي تطرق اليها في هاتين المقتاتين هي : - ان المدينة الاسلامية سواء كانت في المغرب ام المشرق تركزت على اربعة مراكز اقتصادية .. اولها المركز الخاص بالصرف وهو ثابت ويعتبر مركزا مهما ، ويوجد حوله مكان جمع الضرائب ، ودار الضرب والحاسب . وهنا ايضا يتركز وجود الحمالين بسبب وجود سوق الدلالة Auction. ومن

اهتم بتحقيق المخطوطات الاسلامية والاخر مال الى الدراسات الفلسفية والتصوفية وثالث التفت الى الدراسات التاريخية والحضارية . ومع هذا فبالامكان القول بان الطابع الغالب على اتجاهات المؤرخين والمختصين الفرنسيين كان يتركز على المجالات الاجتماعية والفكرية . وهذا ربما يدفعنا الى الانتباه الى دافع اخر يضاف الى عامل التوسع والتطور في الدراسات الاستشراقية والمتمثل بدور فرنسا في الحركة الفكرية والسياسية والفلسفية وهو دور مشهور لا اريد الوقوف عليه كثيرا فحركة الانسكلوبيديين والتنوير انما قد انطلقت من فرنسا فضلا عما جاءت به الثورة الفرنسية من افكار سياسية واجتماعية واقتصادية ظهرت بفعل النشاط الفكري لمفكري المجتمع الفرنسي . وفوق كل ذلك فان المدينة الفرنسية وبالتالي الاوروبية لعبت دورا فعالا في النشاط الاقتصادي والاجتماعي وفي اضعاف المجتمعات الاقطاعية .

وهناك مسألة اخرى تجلب الانتباه في الدراسات الفرنسية عن المدن العربية اسلامية او حديثة فهي قد ركزت ، من بين ما ركزت ، على دور بعض المؤسسات المدنية كالنقابات ، والبنوك والحركات الجماهيرية . وهذا بدوره يثير تساؤلا اخر حول الدافع الموجه لمثل هذه الاتجاهات ، فمن المعروف تاريخيا وفي حقل المدن خاصة ، ان لويس ماسنيون يعد من اشهر وابرز المدافعين عن وجود نقابات مهنية في المدينة الاسلامية الوسيطة ، وعن علاقة النقابة بالسلطة من جهة والحركات المعارضة من جهة اخرى . فهل كان هذا بتاثير من الحركات النقابية في المدن الفرنسية لان المعروف في الوقت الحاضر ان اتحاد النقابات والحركات الاشتراكية في ايطاليا وفرنسا تلعب ادوارا فعالة في التطور السياسي للمدينة في تلك الاقطار فمن المحتمل جدا ان نمو المدينة الفرنسية وبالتالي الاوروبية ودورها في التطور الصناعي ونمو الحركة النقابية واحتلالها موقعا سياسيا متميزا لاتخاذها المنهج الاشتراكي كاسلوب ووسيلة في محاربة الرأسمالية يعد محركا اساسيا في توجيه اهتمامات المؤرخين والمهتمين بالمدن الاوروبية والغربية في التركيز على مثل هذه المواضيع . فالمؤرخ يتاثر كثيرا بالاحداث والتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية التي يشهدها اي مجتمع من المجتمعات . ومن الجدير بالذكر ان المدينة الفرنسية والمدن الاوروبية الاخرى تمتلك رصيذا تاريخيا قديما فباريس ومارسيليا وجنوه وفلورنسا وغيرها من المدن قد لعبت ادوارا كبيرة خلال فترة الانتعاش الاقتصادي في القرن العاشر الميلادي في

54) L. Massignon : "Les corps de métiers et la cite Islamique" in Revue Internationale de Sociologie (Vol. 28/1920) PP. 473-90.

بعدد من الأدلة التاريخية لتعليل رايه عن ارتباط النقابة بالقراطة منها اشارته الى رسائل اخوان الصفا وخاصة رسالتهم حول تمجيد العمل وتكريمه ومنها علاقة القراطة باصحاب الحرف وطبقات العمال ومنها اختلاف مكانة النقابة في مصر زمن الفاطميين عنه في العراق زمن العباسيين .

ان اهم ما تحتاجه افكار ماسنيون عن النقابة كمؤسسة مدنية النصوص التاريخية لتقويتها والتدليل على وجودها في المدن الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي وهو الامر الذي دفع تلميذه برنارد لويس الى دراسة (النقابة الاسلامية) (٥٩) ، وتتبع ادوارها وفعاليتها وارتباطها بالقراطة والاسماعيلية منذ القرن العاشر فصاعدا . حتى انه اعتمد على بعض الدراسات التركية الحديثة المؤيدة لوجود تأثير قرمطي على نقابات اناضوليا في القرن الثالث عشر للميلاد اذ يذكر الاستاذ كوبرلو Koprulu في كتابه (اصول او جذور الامبراطورية العثمانية) (٦٠) ان النقابات هناك كانت تحمل نفس نظام الدرجات الذي اشتهر في التنظيم القرمطي (٦١) واعتمد لويس ايضا على ديوان فارسي وهو (ديواني خاكي خورساني) Divani Khaki Korasani . والديوان عبارة عن شعر في الفارسية اسماعيلي الاصل يرجع الى القرن السابع عشر الميلادي ويحتوي على مقطع كامل فيه مناقشة مهمة للنقابة ووظيفتها (٦٢) بالاضافة الى دراسة ماسنيون السابقة عن النقابة فان الموضوع اصبح مجالا للبحث ايضا عند بعض الباحثين الفرنسيين الآخرين امثال انجر Ateger في مقالته (النقابات التونسية) حيث تتبع فيها المؤسسات الحرفية منذ الفترة الاسلامية مركزا على وضعها في الفترة الحديثة . فاشار مثلا الى الرواية التي اوردها ابن عذاري وفيها ان والي القيروان امر باعادة تنظيم الاسواق على ان يخصص لكل مهنة مكانا مستقلا (٦٣) . كما ان ماسنيون اسهب في مقالة اخرى حول الحرف الاسلامية والحرفيين والتجارة في مراكز في الفترة

المناسب ذكره ان ماسنيون اهتم بدراسة وضع البنوك في المدينة الاسلامية ، فقد كتب مقاله حول (اثر الاسلام في العصر الوسيط على تأسيس ورفع البنوك اليهودية) (٥٥) اما ثانيهما فهو القيصرية ، والثالث سوق الفزل وفي هذا السوق يتواجد اصحاب الحرف التي تحتاجها النساء اللواتي يجلبن ما لديهن من غزل للبيع امثال القصابون والخبازون والرابع الجامعة التي تكون اعتياديا ملتصقة او مجاورة للمسجد الجامع (٥٦) وتتوزع ضمن هذه المراكز الاربعة النقابات فكل نقابة تحتل سوقا خاصا بها . والواضح ان تقسيم ماسنيون لخصائص المدينة الاسلامية لا تشمل التقسيم الطبوغرافي انما يتعلق بتوزيع الاسواق وعلاقتها بالنقابات . وهي مسألة وسعها فيما بعد كرونباوم في مقالته (تركيب المدينة الاسلامية) (٥٧) . اما الملاحظة الثانية التي وردت في مساهمات ماسنيون هي قوله ان المدينة الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي شهدت وجود نقابات ومؤسسات حرفية وان وجودها يرتبط بالقراطة . فالنقابة الاسلامية على عكس النقابة الاوربية اتسمت بسمة المعارضة للسلطة (الخلافة العباسية) وانها تكوين ذاتي لا انعكاسي لسياسة الدولة فهي قد تولدت نتيجة للحاجات الاجتماعية التي كانت تعاني منها الطبقة العاملة وظل هذا الدور سائدا في النقابة الاسلامية حتى القرن العشرين . فالنقابات في مدينة فاس (في شمال افريقيا) ما زالت تحتفظ بسمة المعارضة للدولة (٥٨) . ان تأكيد ماسنيون على دور النقابة بنطلق من تركيزه على ان المدينة الاسلامية كانت مدينة حقا على اعتبار ان النقابة حسب المفهوم الغربي للمدينة تعتبر من اهم المؤسسات التي تتصف بها أي مدينة . وهو في الوقت ذاته يدلي

59) B. Lewis : "The Islamic Guilds" PP. 20-37.

60) M. Koprülü : Origines de L' Empire Ottoman, Paris 1935. قد ترجم الى العربية

61) Ibid., P. III; B. Lewis, Op. Cit., P. 26.

62) B. Lewis, P. 25.

63) Ateger : Les corporations tunisiennes, Paris 1909 as cited by B. Lewis, P. 21.

انظر ايضا ابن عذاري، البيان المغرب في اخبار المغرب، لندن ١٨٥١ ، ص ٦٨ .

55) Massignon, L. "L'influence de L'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives" in Bulletin d'Etudes Orientales (I/1931) PP. 3-12.

56) Massignon : "Les corps" P. 473; B. Lewis : "The Islamic guilds" in the Economic History Review (VIII/1237) P. 20.

57) Von Grunebaum : "The structure of the Moslim Town" in Islam; essays in the Nature and Growth of a cultural tradition (London 1961) P. 145-47.

58) Massignon, L. : "Les Corps de métiers" PP. 474-5 un esprit de frondeur tre's particulier centre le souverain".

الحديثة (١٤) معتمدا فيها على بعض كتب الصنائع والمهن التي كتبت في سنة ١٩٢٢م ، وقد ترجم نصوص هذه الكتب الى الفرنسية .

وبينما كانت الصفة المتميزة لدراسات ماسنيون تؤيد وجود نقابات في المدن الاسلامية ووجود قواعد متشابهة في توزيع الاسواق وعلاقتها بالنقابات نجد في كتابات الاخوين وليم مارسيه وجورج مارسيه تطورا جديدا يتمثل بالاهتمام بالمتشابهات الطبوغرافية للمدن الاسلامية وما يمكن تسميته بوحدة التمدن الاسلامي . Pan - Islamic urban order .

ففي مقالته المعنونة (الاسلام والتمدن (١٥) ، ركز وليم مارسيه على ان الطابع الذي تميزت به المدينة العربية اسلامي ، فالاسلام لم يظهر الا في مجتمع متمدن ، ويقول ان المدينة ضرورية في الاسلام لتطبيق الشعائر الاسلامية لاسيما الصلاة الجامعة ففسى المدينة يجد المرء فضائل الاسلام المتمثلة بالمسجد الجامع والمدارس الدينية ، وفي المدينة يبرز التوزيع الطبوغرافي للسكان وموقع المقبرة في خارج السور ، لقد كرر جورج مارسيه الافكار ذاتها والرامية الى اظهار اثر الاسلام في المدينة واظهار وحدة المدينة الاسلامية وعناصر تشابهها في مقالتيه الاولى تحت عنوان (تصور المدن في الاسلام) (١٦) . والثانية (التمدن الاسلامي) (١٧) . وعرض في المقتاتين ظروف نشأة المدينة الاسلامية ووظيفتها ، وبان مؤسسيها لم يهملوا اي جانب ففكروا حتى في مسألة تصريف المياه وتجهيزه للبيوت والجوامع (١٨) . كما انه اثار موضعا طريفا لكنه لم يقف عليه طويلا الا وهو تقسيم المدينة العربية الى صنفين تلك التي كان للدين الاسلامي او

بالاخرى لحركات التحرر العربي الاثر البالغ في ايجادها كما هو الحال في الامصار الاسلامية التي لم تكن موجوده سابقا ولم يكن تخطيطها قديما ، والاخرى التي كانت اصلا موجودة قبل الفتح الاسلامي وكانت تتمتع بمكانة مرموقة في عالم التمدن منذ الفترة اليونانية والرومانية . فوجود الامصار الاسلامية كان رد فعل وانعكاس لحاجات ملحة فرضتها عملية الفتوح . كذلك فان جورج مارسيه وقف في مقالته « التمدن الاسلامي » على الخصائص التي تشابه فيها المدن الاسلامية ، وفي الوقت الذي شدد فيه ماسنيون على السمات الاربعة في المدينة العربية السابقة الذكر من الوجهة الاقتصادية نرى مارسيه يركز على التوزيع السكاني الذي يقول عنه بانه كان يتصف بالعزلة والانفصال . فالعزلة الاجتماعية تعتبر ، حسب رايه ، اهم سمة في تكوين المدينة السكاني ، ويشير بعدها الى ان السوق ، مركز الحياة التجارية ، يقع حول المسجد الجامع . فيذكر الاسواق المتواجدة في هذه المنطقة ، اي بالقرب من المسجد الجامع ، كباة الكتب ومجلديها ، والى جوارهم صائمي الاحذية (الاسكافيون) والتجارين والخطاطين واسحاب السجاجيد ، بعد ذلك الدباغين والصباغين ، وبالقرب من مداخل المدينة يجد المرء باعة السروج والصقارين ، والى جانب السوق هناك السور والمقبرة . واما داخل المدينة فيتصف بوجود شارع او اثنين يقسم المدينة الى عدة محلات ، وهو يستشهد بذلك بعدد من مدن شمال افريقيا امثال فاس ، وتلمسان ، وسالي . والواقع ان تصور مارسيه للاسواق المجاورة للمسجد الجامع متأثر ايضا بما هو موجود في بعض مدن شمال افريقيا ، والتخطيط كما يبدو قد اثر كثيرا على الوصف الذي اوردته كرونباوم الالمانى في دراسته عن المدينة الاسلامية فهو ايضا يرسم نفس التوزيع الذي اشار اليه مارسيه مع اضافة وحدات طبوغرافية اخرى الى جانبها (١٩) . -

وبينما تعرض جورج مارسيه بصورة مقتضبة الى المدن الاسلامية التي تأسست نتيجة لحركات التحرر والى تلك التي كانت موجودة قبل ذلك ، فان آدموند بوتى E. Pauty قد خصص مقالة جيدة عن هذا الموضوع هي « المدن الذاتية والمدن المخلوقة » (٢٠) فقد رد بوتى في هذه المقالة على مجموعة

64) Massignon : "Enquets sur les corporation d' artisans et de commerçants au Maroc" in Revue du monde musulman (LVIII/1924) PP. 1-250.

65) W. Marcais : "L'Islamisme et la vie urbaine" in comptes rendus des séances (Academie des inscriptions et belles-lettres (1928) PP. 86-100.

66) G. Marcais : "La conception des villes dans L'Islam" in Revue d'Alger (11/1945) PP. 517-33.

67) G. Marcais : "L'urbanism musulman" in Mélanges d' Histoire et el' Archeologie de L'occident musulman (I/1957) PP. 219-231.

وقدمها في اول الامر الى مؤتمر عقد سنة ١٩٤٠ .

68) Idem, P. 224-6.

69) Von Grunebaum : "The structure of Moslim Town" PP. 145-47.

70) E. Pauty : "Villes spontanées et villes créées" in Annales de L'Institut d'Etudes Orientales" IX/1951 PP. 52-75.

"From the 8th to the 11th centuries the Muslim world was the scene of prodigious urban expansion. This expansion was characterized at first by the creation of towns, some of which rapidly became the largest in the world."⁽⁷³⁾

كما انه اشار الى ان تقدم التمدن الاسلامي كان اكثر بعدا وتأثيرا من التمدن الروماني وانه يضاهي التطور التمدني في الفترة الهلينية وفترة نمو المدن في اوربا الغربية⁽⁷⁴⁾. فقد شهدت منطقة شمال افريقيا خلال الفترة من القرن 8 - 11 م ظروفًا وتطورات عامة شجعت كثيرا على النمو التمدني اذ تأسست مدن عديدة جديدة في هذه المنطقة⁽⁷⁵⁾.

وخلاصة القول فان الدراسات السابقة على الرغم من تركيزها على مدن شمال افريقيا ، وعلى الرغم من قلة الاستشهاد بالمصادر الاسلامية وتبنيها صفات عامة ارسى عددا من المسائل الهامة المتعلقة بالمدن الاسلامية التي دارت حولها النقاشات ، ومن هذه الامور :

- أ - ان هناك مدينة عربية اسلامية لها صفات متشابهة ووحدة في التركيب .
- ب - الاثر الفعال للاسلام على تركيب المدينة .
- ج - وجود عدد من المؤسسات المدنية .

غير ان هذا لا يعني ان جميع الدراسات ضمن هذا الاتجاه كانت ايجابية في نظرتها للمدينة العربية فقد عرض عدد من المؤلفين الفرنسيين آراء أخرى مخالفة لتلك فاوردوا صورا معاكسة عن المدينة الاسلامية . فكتاب سوفاجيه Sauvaget عن (حلب) ودراسته عن (اللاذقية ودمشق) ، التي سيتم ذكرها ضمن الاتجاه الثاني من تصنيفه ، يتعلقان بتخطيط هذه المدن ، وبانه لم يكن هذا التخطيط اسلاميا بل قديما ، وبان المسلمين لم يضيفوا شيئا للمدن بل ابقوها على وضعها ، وبان ما اضافوه من خطط في هذه المدن قد ادت الى اضطراب وحدتها وتشويه تركيبها الداخلي . ويخرج بنتيجة مفادها ان المدينة الاسلامية ان هي

من الآراء التي اخذت تظهر في دراسات بعض الباحثين الفرنسيين خلال هذه الفترة (المشرقات والثلاثينات من القرن العشرين) الداعية الى تأثر المدينة الاسلامية كثيرا بالمدينة الاوربية، الهلينية واليونانية والرومانية. ومع ان بوتني كان اثريا وليس مؤرخا الا انه نجح في عرض آرائه في تصنيف المدن الاسلامية الى هذين الصنفين اي المدن الذاتية والمقصود بها تلك المدن التي نمت وتطورت عبر فترات تاريخية طويلة نتيجة لعدة ظروف تتعلق بموقعها الجغرافي وموقعها التجاري وكونها على طرق النقل والتجارة والمدن المخلوقة تلك المدن التي تأسست بأمر من قبل الدولة او الاميركي تكون عاصمة لها او له ومقرا لحكمه او متنزها له. لذا فان المدينة المخلوقة قد يكون وجودها مرتبطا بوجود ذلك الوالي او تلك الدولة ، ولكن من اجل ان تبقى حية لفترة طويلة فان بوتني قد ركز على العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كموامل هامة في انجاح ذلك . ويرى بوتني بان عدد هذه المدن التي نشأت دون تخطيط مسبق ودون ان تراث تصميميا قديما اكثر من تلك التي كانت خاضعة لتصميم سابق . لقد اثرت مقالة بوتني تأثيرا واسعا في الدراسات التي تناولت المدن الاسلامية سواء كانت الاوربية منها ام الامريكية وانقسمت بين مؤيد ومفند لبوتني عمل اخر اثرى لم يبلغ الاهمية التي حصلت عليها مقالته السابقة⁽⁷⁶⁾

ولعله من الممكن الاشارة هنا الى كتاب موريس لومبارد Lombard (العصر الذهبي للاسلام)⁽⁷⁷⁾ الذي ترجم من الفرنسية الى الانجليزية ضمن الحديث عن هذا الاتجاه من الدراسات . ان الكتاب عموما لم يكن عن المدينة او التمدن الاسلامي بل عن قضايا متعددة ، ولكن المؤلف قد خصص فصلا مسبقا عن الاسلام والتمدن تطرق فيه الى مدن شمال افريقيا مثل القيروان وفاس القديمة والحديثة ، وتلمسان، والمهدية كما تعرض الى بعض المدن السورية والعراقية والاندرلسية زمن الفتح الاسلامي . والاهم من ذلك فانه ادلى بآراء ايجابية بالنسبة لعلاقة الاسلام بالتمدن فهو يقول مثلا

71) Panty : Palais et maison d' époque musulmane au Caire (Caire 1933).

72) M. Lombard: The golden age of Islam, trans. by Joan Spencer (Netherlands 1975).

73) Ibid., P. 118.

74) Ibid., P. 118, 119.

75) Ibid., P. 135.

الا تقليد للمدينة الاوربية القديمة(٧٦) . بينما اوضح كارديت Gardet ان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات الادارية ولم تكن تتمتع بالاستقلالية ، وانه ليس هناك شعور بالمواطنة لدى الفرد العربي وهو من الجهة الاخرى اشار الى ماسنيون ونظريته في النقابة وابدى رأيا « مؤيدا » لوجود نقابات في المدن العربية(٧٧) . وهناك ايضا دراسة هنري بيرنيه Pirenne التي اشرفنا اليها في السابق حول موضوع (مدن العصور الوسطى) و (المدن مجتمع التجار) . ففي كتاباته يقول بان سبب انحطاط تجارة اوربا عامة والتجارة في البحر المتوسط خاصة يرجع الى الفتوحات العربية التي يسميها بـ (الغزو الاسلامي) يقول بيرنيه ان التقدم الاسلامي قد دمر اوربا القديمة ووضع حدا لرخاء البحر المتوسط

"Its sudden thrust and destroyed ancient Europe. It had put an end to the Mediterranean common wealth".(٧٨)

وهو يعزو انحطاط اقتصاد المدن من امثال مارسيليا وبلاد الفول والبروفنس Provence الى التقدم العربي ، ولم يقتصر الاثر السلبي على هذا فحسب بل انه ادى ايضا الى اضطراب النقد(٧٩) . وظلت نظرية بيرنيه شائعة في الكتابات فصاعدا واستفلت ايضا في مجال التمدن فقد ارجع مؤيدوها انهيار التمدن في الهلال الخصيب وشمال افريقيا الى الفتوحات الاسلامية ويعتبر بلا نهول اكسير Plahol Xavier من ابرز المثليين لهذا الاتجاه السلبي المعارض ، فكتابه (العالم الاسلامي) (٨٠) المترجم من الفرنسية الى الانكليزية الذي يدور حول الوضع الاقتصادي في القرن الثامن ينقسم عموما الى اربعة فصول تشير جميعها الى انه كتاب في الجغرافية اكثر منه كتابا في التاريخ ، فضلا عن هذا فانه خال نهائيا من الهوامش

76) Sauvaget, J : Alep (Paris 1941) PP. 78-9, 104-105; idem "la plan de Laodicee sur mer" in Bulletin d' Etudes Orientales (1934) PP. 99-102; (Halab El (2).

77) L. Gardet : la cite' musulmane (Paris 1954) P. 259-60.

78) H. Pirenne : Medieval cities, P. 24.

79) Ibid., PP. 35-6.

80) Xavier de Planhol : The World of Islam. New York, 1959.

والمصادر غير انه ذكر في نهاية الكتاب قائمة بالمصادر لكل فصل . والمؤلف يشير فقط الى المصادر التي استقى منها المعلومات التي تفيد وجهة نظره امثال سوفاجيه وثوريه بالباس Balbas الذي كتب عن المدينة الاسلامية في اسبانيا وويلرس Weulersse الذي كتب دراسة عن انطاكية من وجهة نظر جغرافية المدن . لكنه من الجانب الاخر يقلل من اهمية معلومات وراء ماسنيون وبوتي ، ويتهم الاخير بانه ركز على الاوصاف الظاهرية للمدينة ولم يكثر لاهميتها التاريخية(٨١) . فالصفة الرئيسية للمدينة العربية كما يرى بلا نهول اكسير Xavier هي الفوضى في التخطيط وعدم وجود اسس تخطيطية ثابتة فيها ، وانها خالية تماما من اي وحدة تركيبيه ، وهي ضعيفة التماسك على عكس المدينة الرومانية ومدن اوربا في العصور الوسطى ، وان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات(٨٢) . اما رايه في طبيعة العلاقة بين الاسلام والمدينة فانه يقول بان الاسلام لم يفلح بان ياتي بالبديل للمدن التي خضعت للفتوح (وهو في هذا الراي متاثر بسوفاجيه) والتي ورثت تمدنا متماسكا قديما . فالاسلام ببساطة قد قلد تلك المدن الموجودة . فالسوق Bazaar ما هو في الحقيقة الا Colonnaded avenue الروماني ، والقيصرية ما هو الا ال Basilica الرومانية ، حتى الحمام كما يقول بلانهول اكسير Xavier هو ال Therma (٨٣) اي الحمام اليوناني القديم ، في حين وقف كرونياوم موقفا غير مؤيد لعدم اقتناعه ان يكون الحمام وريشا للثرما Therma (٨٤) اليونانية ، وبلانهول يرى ايضا بان الاسلام لم يتدع فكرة تقسيم المدينة الى محلات فهي اوربية الاصل . وبصورة مختصرة فان الاسلام لم يؤثر ابدا على تكوين المدينة بل على العكس فانه باحلاله بعض الطوبغرافيات يكون قد دمر شكلها القديم وهيئتها الموحدة فجاءت النتيجة عكسية من وجهة نظر التمدن(٨٥) . الاسلام لم يكن مشجعا او دافعا ايجابيا لحركة التمدن ، اذ ان الشوارع في داخل المدينة كانت ضيقة ادت الى عرقلة فعالية الحركة ان التأثير

81) Ibid., P. 18-19.

82) Ibid., P. 7-8.

83) Ibid., P. 22-23.

84) Von grunebaum : "The Muslim Town and the Hellinistic" P. 364.

85) Xavier, PP. 15-16, 21, 22-23, 29.

خلال فترة الخلفاء المتأخرين (٩٣٠). ويحتل سوفاجيه مركز الصدارة في كتاباته عن بعض المدن السورية . ففي كتابه المشهور «حلب» تتبع أهمية هذه المدينة منذ أقدم الفترات كالحلوقية والرومانية ، وهو في الفترة الإسلامية يقسم حياة المدينة الى خمس فترات تاريخية ، وحلب خلال فترة الخلافة ، ثم خلال فترة الفوضى السياسية ، ثم خلال فترة الدويلات التركية ، ثم المماليك ، ثم الفترة العثمانية وبالنسبة الى سوفاجيه فان التركيب الذاتي لحلب ليس اسلاميا وانما يوناني روماني والمتغير الوحيد هو المجتمع فقط . فالرومان هم الذين وضعوا تخطيط الشارع Colonnaded avenue والمباني والاماكن الاسواق والشوارع الاخرى التي على شكل متعامد . وكرر هذه الاراء في مقالته « مختصر تاريخ دمشق (٩٢) » ودراساته عن انطاكية من وجهة نظر جغرافية المدن (٩٥) وكذلك في (انطاكية نموذج من نماذج المدن الإسلامية (٩٦)) وفي هذه المقالة الاخيرة درس سوفاجيه انطاكية ومجملاتها الخمس والاربعة خلال الفترة العثمانية ، فقسمها تقسيما اتنولوجيا ودينيا كمحلة اليونان والارثودوكس والارمن ، ومحلة الاغوات الارستقراطيين الاتراك . . . الخ يؤكد فكرة العزلة الاجتماعية التي اعتبرها السمة الهامة للمدينة العربية الى جانب اعمال سوفاجيه هناك مقالة اشترى E. Ashtor عن التمدن الاداري لسورية في العصور الوسطى (٩٧) . وتكمن أهمية المقالة في ان مؤلفها ركز على الاحوال الاجتماعية والتمدية للمدينة السورية ، وأشار الى دور الحركات المعارضة الشعبية في المدن السورية ضد السلطة او الحكام الاجانب محاولا ان يشبهها بالفعاليات

الوحيد للاسلام على المدينة يمكن تلخيصه في بناء (٨٧) الدور . والظاهر ان اكسفير Xavier ردد دون تقصي وتحري اكثر المعلومات التي ادلى بها سوفاجيه المتصلة بمدينة حلب وبعض مدن سوريا وفاته ان مدينة حلب لا تمثل المجموعة الكبيرة للمدن العربية الإسلامية التي اوجدها العرب ، والدليل على تناسيه وتغافله عن بعض الحقائق المسألة المتعلقة بنظرته الى شوارع المدن اذ انه اتهم فيها الاسلام بعدم استيعابه لحركة التمدن ولو رجع الى رواية الطبري والماوردي لوجد اوصافا ومعايير قياسية دقيقة لا يجوز الاخلال بها كانت تتبع في تخطيط الشوارع الرئيسية منها والفرعية ثم الاقل تفرعا (٨٧) . كما انه نتيجة الى تأثره براء الآخرين قد وقع في عدة تناقضات ، فهو بينما ينكر على الاسلام أي دور وفاعلية في حركة التمدن نراه يقول

"But the essential fact is that Islam has need of the city to realize its social and religious ideals. The religion encourages the tamsir the founding of a town".^(٩٨)

ويقول في مجال اخر :

"By virtue of its social constraints as well as spiritual demands Islam is a city religion".^(٩٩)

(٢) ويتضمن الاتجاه الثاني للدراسات الفرنسية عددا من الدراسات التي تناولت بعض المدن العربية في فترات تاريخية مختلفة ، مثال على ذلك دراسة لويس ماسنيون حول خطط (٩٠) الكوفة ، ومقالته « خطط البصرة (٩١) » ، ودراسة شارل بلا عن الجاحظ والبصرة (٩٢) ، التي ركز فيها على الوسط الاجتماعي والفكري والاقتصادي للبصرة ومدى تأثيره على الجاحظ . وكلود كاهين عن بغداد

93) C. Cahen : "Baghdad au temps de ses derniers califes" in Arabica (IX/1962) PP. 289-302.

94) Sauvaget : "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas" in Revue de Etudes Islamique (VIII/1934) PP. 421-80.

95) "Antioche, essai de geographie urbaine" in Bulletin d'etudes Orientales (IV/1934) PP. 27-79.

96) "Antioche, un type de cite' d'Islam" in Congres International de Geographie (III 1937) PP. 255-62.

97) E. Ashtor : "L'administration urban en Syrie medie'vale" in Rivista degli Studi Orientali (1956) PP. 73-128.

86) Ibid., PP. 15-16, 22-23.

(٨٧) انظر تاريخ الرسل والملو ١م - ٢٤٨٨ - ٢٤٨٩
الاحكام السلطانية (مصر) ص ١٩٦ - ١٩٧ .

88) Xavier, P. 5.

89) Ibid., P. 7.

90) Massignon : Explication du plan de kufa" in Opera Minora.

وقد ترجمها المصعب الى العربية بعنوان (خطط الكوفة) .

91) Massignon : "Explication du plan de Basra" in the Wostostliche Abhandlungen R. Tschudi (1954) PP. 154-74.

92) Ch. Pellat : Le Milieu Basrien et la formation de Gahiz. Paris 1953.

ترجمه الكيلاني الى العربية (دمشق ١٩٦١) .

السياسية والثورات التي شهدتها بعض المدن الأوربية ضد اللوردات .

أما فيما يتعلق بالدراسات عن مدن شمال إفريقيا فهناك مقالة ماسنيون الطويلة حول الحرف والصنائع الإسلامية في مراكش (٩٨) ، اعتمد فيها كما ذكرنا سابقا على عدد من كتب الصنائع والحرف المؤلفة حسب إحصائيات سنة ١٩٢٣م ككتاب « بيان الحرف والصنائع » و « كتاب إحصاء أرباب التجارة والحرف » . وقام بترجمة بعض هذه الإحصائيات إلى الفرنسية ، وهناك مقالة كيبيل J. Caille عن مدينة الرباط خلال فترة الاحتلال الفرنسي (٩٩) ، وكتاب تورينو Tourneau الجيد عن تاريخ مدينة فاس (١٠٠) ، وهو بالأصل بالفرنسية وترجم إلى الإنجليزية . وقد أفدت منه كثيرا في موضوع مكانة مدينة فاس خلال الفترة الإسلامية المبكرة . والمهم في هذا التأليف أن صاحبه يشير إلى وجود نقابات تجارية في فاس في العصر الوسيط (١٠١) ، وهو يصف الدرجات التي خضع لها نظام النقابة فقد كان لها رئيس يدعى أمين . علاوة على ذلك فإن تورينو تناول ذكر صلاحية النقابة ودورها في حماية أعضائها . وهناك مقالة ديسبواس J. Despois عن مدينة القيروان (١٠٢) . وفي نفس الوقت فإن عددا من الدراسات الفرنسية قد تناولت مدينة القاهرة ، والفسطاط مثل دراسة كليرجيت Clerget عن القاهرة من وجهة نظر جغرافية المدن والتاريخ الاقتصادي (١٠٣) . ودراسة بوتي عن القصور والبيوت في مصر خلال الفترة الإسلامية (١٠٤) .

(٢) أما الاتجاه الثالث من الدراسات الفرنسية عن التمدن العربي فيمثل البروفسور كلود كاهين . فمن بين دراساته الكثيرة عدد تخصص في التنظيمات الاجتماعية والحركات الشعبية التي تشكلت في بعض المدن العربية الإسلامية باعتبارها من الأسس الهامة في موضوع المؤسسات التمدنية أو من السمات التمدنية للمدينة . ومن الجدير ذكره فإن كاهين لا يتفق مع نظرية ماسنيون في النقابات الحرفية لأنه لا يرى في الحرف الموجودة في المدينة العربية نقابات كالنقابات الموجودة في المدن الأوربية خلال العصور الوسطى ، فتلك الموجودة في المدن الإسلامية كانت أدوات بيد السلطة تعزز بها سيطرتها . وفي هذه المسألة ، كما أشرنا سابقا ، يناقض ما أورده كل من ماسنيون ولويس فيما يتعلق الأمر بالدور الذي لعبته النقابات الإسلامية في معارضتها للسلطة . والمهم أن كاهين حاول أن يتخذ موقفا معتدلا بالنسبة إلى فترة ظهور النقابة في التاريخ العربي الإسلامي فهو لا يميل إلى وجودها خلال القرن التاسع الميلادي لكنه من الجانب الآخر يشير إلى وجودها في فترة متأخرة ، أي العثمانية . وكاهين عرض في بحث آخر عنوانه « هل هناك تعاونيات حرفية في العالم الإسلامي الكلاسيكي ، بضعة ملاحظات وتأملات (١٠٥) » ورايا مفاده : أنه من الخطأ أن نطلق على المدينة الإسلامية Islamic cities والأحرى تسميتها بمدن دار الإسلام . وهنا ، حسب اعتقادي ، يهدف إلى تجريد المدينة الإسلامية من صفات مدنية مستقلة وذلك لأنه في مجال آخر يقول بأن الكثير من سمات ما تسمى بالمدينة الإسلامية أن هي في الواقع الصفات وسمات المدينة البيزنطية الوسيطة ، وصفات المدينة الإيطالية قبل القرن الحادي عشر . ولكن كاهين على الرغم من تفنيده وجود نقابات حرفية في المدينة الإسلامية يشير في بحوث أخرى بوضوح إلى وجود حركات شعبية مستقلة وشبهها بتلك التي شهدتها المدن الأوربية الوسيطة ضد حكامها . ففي مقالته « الحركات الشعبية والتمدن الذاتي أو

- 105) C. Cahen : "Ya-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique? Quelques réflexions" in The Islamic City (ed. by Hourani and Stern, Oxford, 1970) P. 51-63.

- 98) Massignon : "Enquete sur les corporations" PP. 1-250.
99) J. Caille : "La ville de Rabat jusqu' au protectorate Francais" in L'Institut des Hautes Etudes marocaines (XLIV/ 1949).
100) R. Le Tourneau : Fez, in the Age of the Marinides (Trans. by Besse Alberta Clement, Oklahoma, 1961).
101) Ibid., P. 95, 96-7, 97-8.
102) J. Despois : "Kairouan" in Annales de géographie (1930) PP. 159-77.
103) M. Clerget : Le Caire, etude de géographie urbaine et d'histoire économique (1934).
104) E. Panty : Palais et maisons d'époque musulmane au Caire (Le Caire 1933).

العملية تقصا وعدم تماسك في الحياة المدنية وأنها سفة غالبية على المدينة العربية^(١١٠) ومما ينبغي ملاحظته أن كرونباوم ، يتقصد أو بعدمه ، لا يطلق على المدينة الإسلامية كلمة City بل يشير إليها دائما بكلمة Town ، والكلمة إذا ما رجعنا إلى التفسير أو التصنيف الألماني للمدينة تكون أقل مرتبة من الـ City من حيث عدد السكان ونقص المؤسسات . أما الاستنتاج الآخر الذي توصل إليه كرونباوم فيتركز على أن المدينة الإسلامية لا تمثل نموذجا « موحدا » للحياة المدنية كما هو الحال بالنسبة للمدينة اليونانية والرومانية^(١١١) وهو يكرر الآراء ذاتها تقريبا في مقالتيه الآخرين ، الأولى باللغة الألمانية وموضوعها « المدينة الإسلامية »^(١١٢) والثانية بالإنجليزية وموضوعها « تركيب المدينة الإسلامية »^(١١٣) وهما مقالتان متشابهتان بشكل عام من حيث المحتوى والآراء يشير فيهما أيضا إلى موضوع المدينة المخلوقة والمدينة الذاتية ويصنف المدن المخلوقة الإسلامية إلى عدة أصناف ، ويصف طوبوغرافية المدينة مشيرا إلى تجمعات الأسواق . ومن المسائل الهامة التي أشار إليها هي موضوع النقابات ، فهو حسبما يفهم من تصويره للحرف ووظائفها يميل إلى رأي ماسنيون ، وبالفعل فإنه ذكر مقالته عن إحصائيات الحرف والصنائع في المغرب لسنة ١٩٢٣^(١١٤) . كما أنه يرى بأن الإسلام دين مدني^(١١٥)

Religion of the towns people

وأنه بحاجة إلى المدينة^(١١٦) ومن الدراسات الألمانية الأخرى كتابي فايت . Gaston Weit عن القاهرة وبغداد^(١١٧) ، وهما دراستان تقليديتان ، وهناك أيضا دراسة تشنر Taeschner عن العيارين والفتوة^(١١٨) وتشنر يخالف آراء كلود كاهين في هذه

المستقل في آسيا الإسلامية في العصر الوسيط^(١١٩) يتناول بأسباب التكوينات والفعاليات التي لعبتها بعض الحركات الشعبية كالعيارين والفتوة والاحداث . ويذكر كيف شكل احداث سوريا منذ القرن الحادي عشر قوة سياسية واصبحوا مؤسسة معترفا بها رسميا . فكان يرأسهم شخص يدعى رئيس المدينة ووظيفته ورؤية بصورة عامة . كما أنه يشير إلى منظمة الشباب الشجعان في مصر في القرن العاشر ودورهم ضد الاستقراطية ، ومنظمة الحرافيش التي تربط بمنظمة العيارين^(١٢٠) والفتوة . وبالإضافة إلى كاهين هناك دراسة^(١٢١) اشتر Ashtor التي اشتر إليها سابقا وتركز أيضا على التنظيمات الاجتماعية وعلاقتها بالتمدن في المدن السورية .

الحديث عن مساهمات الفرنسيين ، سواء كان منهم المؤرخون أم الاثريون أم الجغرافيون ، وما يتعلق الأمر بالمدينة العربية لا يعني عدم مساهمة الباحثين الاوربيين الآخرين . فقد قدمت بضعة دراسات تمتعت برصيد من الشهرة في حقل التمدن كدراسة كرونباوم Von Grunebaum « المدينة الإسلامية والمدينة الهيلينية »^(١٢٢) التي ما زال يعتمد عليها ويشار إليها عند التطرق إلى تأثير المدينة الهيلينية على المدينة الإسلامية . ففي هذه الدراسة القصيرة يقارن كرونباوم بين المدن الاوربية القديمة والمدينة العربية الإسلامية ويخرج بعدد من الاستنتاجات منها : تعد المدينة بالنسبة للمسلمين المكان الذي تنجز فيه واجباتهم الدينية ، وهي المكان الذي يبرز فيه ترائيم الاجتماعي ، لذلك فإنها لا تشابه الـ Polis التي تعتبر وحده سياسية مستقلة . فمن أجل أن يكون المرء مواطنا في المدينة الاوربية عليه أن يحصل على موافقة وأن يدون اسمه في سجل هذه المدينة أو تلك ، وهذا لم يكن موجودا في المدينة العربية الإسلامية ، حيث أن الافراد المختلفين أصلا وجنسا يمكنهم الاستقرار بها واتخاذ المحلات الخاصة بهم ، فانتجت هذه

110) Ibid, P. 369.

111) Ibid, PP. 369-70.

112) Von Grunebaum : "Die Islamische Stadt" in Saeculum (VI/1955) PP. 138-53.

113) Von Grunebaum : "The Structure of the Moslim Town" PP. 141-158.

وعمل كرونباوم في أمريكا .

114) Ibid., PP. 145-7, 150.

115) Ibid., P. 142.

116) Ibid., P. 143.

117) Gaston Weit : Caire city of Art and commerce (Oklahoma 1964); idem Baghdad (Oklahoma, 1971).

118) Taeschner, "Futwwa" in E1 (2).

106) C. Cahen : "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulman du moyen age" in Arabica, (V/1958) PP. 225-50, (VI/1959) PP. 25-56, 223-65;

107) Ibid; idem "Futwwa" in E1 (2).

108) E. Ashtor : "L'administration urbain en Syrie" PP. 73-128.

109) V. Grunebaum : "The Muslim town" PP. 364-70.

ما اشرت اليه سابقا من مقالة برنارد لويس حول الثقافات الاسلامية وابدى فيها عددا من وجهات النظر المتضاربة عن المدينة العربية الاسلامية منها : وقتية المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، فهي تتمتع باهمية تجارية فكرية لقرن او اكثر ثم تتدهور وتختفي ، وخلق المدينة من اي مؤسسات مدنية Municipal Institutions ، ومن اي وجود تمدني مستمر (١٢٦) ، وهو في هذا الرأي والرأي الآخر الذي يقول فيه بانه من الصعب ان نجد أي أثر لما يسمى Civic spirit (المواطنة) في المدينة العربية الاسلامية يلتقي مع ما طرحه سوفاجيه وما تكرر في كتاب بلانهور اكسفير Xavier . ولهذا من الممكن تصنيف آراءه مع آراء المدرسة الفرنسية بتركيزها على المؤسسات الادارية كأساس للتمييز بين المدن (١٢٧) . وإلى جانب مقالة لويس هناك دراسة جيت A. R. Guest « تأسيس الفسطاط وخطتها » (١٢٨) ودراسة اشلي Ashley القديمة « المدينة في العصور الوسطى الأوروبية » (١٢٩) . وظلت الدراسات الانجليزية عن المدن العربية منذ ثلاثينات القرن العشرين حتى الستينات منه متخلقة وغير متخصصة الى حد ما اذا ما قورنت بمساهمات المؤرخين الفرنسيين . ويبدو ان المؤرخين الانجليز لم يهتموا بهذا الحقل من الدراسات لاختلافه بدراسات جغرافية المدن ولعدم وجود متخصصين . وبالفعل فان هناك عددا من الدراسات الانجليزية عن جغرافية المدن العربية تناولت الاطار التاريخي لهذه المدن ، وعرضت جملة آراء ، الكثير منها مقلد اذ اعتمد على آراء الباحثين الفرنسيين . فمثلا هناك دراسة عن « الشرق الاوسط ، دراسة جغرافية » (١٣٠) من تأليف عدة باحثين تطرقوا فيها الى سمات المدينة العربية الاسلامية وخصائصها ، واختلافها عن المدينة الأوروبية ولقد كرروا آراء جيورج مارسيه (١٣١) وكرونباوم في هذا المجال . وهناك دراسة كوستيلو Costello في قسم الجغرافية

المواضيع اذ انه يشير بوضوح الى ان جميع المدن الاسلامية تتصف بوجود ثقافات واصناف (١٣١) .

واذا ما كان عدد الدراسات الالمانية عن المدن العربية لا يقارن بعدد الدراسات الفرنسية فان المساهمات الانجليزية اقل من ذلك بكثير . وقد يرجع السبب الى ان حركة الاستشراق في فرنسا قد تركزت كما ذكرنا سابقا على القضايا الاجتماعية والفكرية ، بينما توجه اهتمام الالمان الى تحقيق المخطوطات الاسلامية والكتابة عن التصوف والفلسفة والمعتقدات الاسلامية والتاريخ الاقتصادي ، في حين انصب اهتمام الباحثين الانجليز على التاريخ الاسلامي سياسيا ودينيا مع اهتمام خاص بالفرق الاسلامية . ومع كل ذلك فانه من الغرابة القول بعدم وجود دراسات من المؤرخين الانجليز حول المدن في المناطق التي كانت خاضعة لسيطرتهم السياسية كما شاهدناه في اهتمام الفرنسيين بتمدن شمال افريقيا القديم والحديث . صحيح ان هناك اهتماما ملحوظا من قبل الانجليز بمدن ايران والمشرق من امثال دراسة لوكهارت L. Lockhart (المدن الفارسية) (١٣٠) ودراسة فري R. Frye عن بخارى ، ثم تحقيقه كتاب الترشيخي عن بخارى (١٣١) ايضا ، وما كتبه ماينورسكي Minorsky عن تاريخ « شروان ودربند » (١٣٢) ودراسة كلارك J. I. Clark عن « كرمشاه » ، و « شيراز » (١٣٣) ودراسة كوستيلو Costello عن « كاشان مدينة واقليم » (١٣٤) ودراسات اخرى (١٣٥) . لكننا لا نجد كتابات ترتبط بتاريخ المدينة العربية الاسلامية من وجهة نظر التمدن ، ما عدا

- 126) B. Lewis, Op. Cit., P. 20.
- 127) Ibid.
- 128) A.R. Guest : "The foundation of Fustat and the Khitat of the Town" in JRAS (1907) PP. 49-83.
- 129) W. J. Ashley : "The beginnings of town life" PP. 359-406.
- 130) Peter Beaumont and others : The Middle East : A geographical study (Britain 1976).
- 131) Ibid., P. 192, 196-7, 197-8, 199.

- 119) Ibid.
- 120) L. Lockhart : Persian Cities (London 1960); idem Famous cities in Iran (Brentford, Middlesex, 1939).
- 121) R. Frye (editor) : The History of Bukhara of al-Narshakhi (Cambridge 1954); idem Bukhara, the Medieval Achievement (Oklahoma 1965).
- 122) V. Minorsky : A History of Sharvan and Darband (Cambridge 1958).
- 123) J. I. Clarke and B. D. Clark : Kermanshah, an Iranian provincial city (Durham 1969).
- 124) V. F. Costello : Kashan, a city and region of Iran (London 1976).

(١٣٥) من امثال اعمال يوزورث عن سجستان وخراسان واربيري عن شيراز .

العامة المدنية في المدن الإسلامية الوسيطة (١٢٨) ،
 وورقة لايدوس « المجتمع الإسلامي التمدني في
 سوريا المملوكية » (١٢٩) وورقة روجرز Rogers
 عن سامراء (١٣٠) ، وورقة كاهين « النقابات الحرفية
 في العالم الإسلامي الكلاسيكي » (١٣١) وورقة جين
 أوبين Aubin (عناصر دراسة التجمعات المدنية في
 إيران في العصور الوسطى (١٣٢)) وورقة جارنيت
 J. Garnet « ملاحظة حول المدن الصينية خلال
 الفترة الزاهرة في الإسلام » (١٣٣) وورقة ايلسيف
 N. Elisseeff (دمشق ونظرية سوفاجيه) (١٣٤)
 ومن مقارقات الندوة أنها تتضمن ثلاثة مناهج
 متعارضة إلى حد ما بالنسبة إلى تفسير المدينة
 وسماتها . فالمؤرخون الفرنسيون لا سيما كاهين ،
 على الرغم من معارضة أفكار ماسنيون ، فإنه من
 الجهة الأخرى يؤيد وجود مؤسسات مدنية في المدن
 الإسلامية كالنقابات والحركات الشعبية المعارضة
 للسلطة في فترة متأخرة أي منذ القرن ١٢ ميلادي .
 بينما وقف المؤرخون الانجليز موقف المعارض تماما
 للاتجاه الداعي إلى وجود مؤسسات في تلك المدن ، في
 الوقت الذي ركز فيه المؤرخون الأمريكيون على
 النظرية السائدة في كتاباتهم والمتمثلة بمكانة تلك
 المدن من حركة التمدن . والأهم من هذا فإنه كان من
 المتوقع أن يحتل المؤرخون الانجليز مكانة الصدارة في
 هذه الندوة سواء من ناحية العدد أم العدة لكن

في جامعة برستول (التمدن في الشرق الأوسط (١٣٣)
 وهو في حديثه عن المدينة الإسلامية في العصر
 الوسيط يعتمد كلياً على كويتاين Goitein
 في دراسته (مجتمع البحر المتوسط ، ويهود العالم
 العربي ، الأسس الاقتصادية) ومقالته (القاهرة ،
 المدينة الإسلامية حسبما تصوره وثائق الجيزة) (١٣٣)
 وكذلك يعتمد على دراسة لايدوس (المدن الإسلامية
 في العصور الوسطى المتأخرة) (١٣٤) وكلاهما من
 المتخصصين الأمريكيين في حقل التمدن .

ويبدو أن تحولا قد طرا على اهتمام المؤرخين
 الانجليز نحو حقل التمدن الإسلامي ، ففي حوالي
 ١٩٦٥ عقدت جامعة أوكسفورد أول ندوة من نوعها
 حتى هذه الفترة ، موضوعها المدينة الإسلامية
 The Islamic city. (١٣٥) ، وقد جمـع
 الأوراق التي قدمت إلى هذه الندوة وحققتها كل من
 البروفسور البرت حوراني A.H. Hourani
 والبروفسور سترن S.M. Stern ثم طبع
 الكتاب بالتعاون مع معهد الدراسات الشرق أوسطية
 في جامعة بنسلفانيا في أمريكا سنة ١٩٧٠ . والأوراق
 التي قدمت إلى هذه الندوة تتعلق بالمدينة الإسلامية
 من وجوه متعددة ، فهناك ورقتان عن بغداد ، الأولى
 للدكتور صالح العلي (١٣٦) والثانية كتبها لاسنر (١٣٧)
 Lassner ، وورقة أخرى لستين ، وثالثة
 من تأليف سكانلون Scanlon حول الخدمات

- 138) George T. Scanlon : "Housing and Sanitation : Some aspects of medieval Islamic Public Service" in The Islamic City PP. 179-94.
- 139) Ira M. Lapidus : "Muslim Urban Society in Mamluk Syria" in The Islamic City, PP. 195-205.
- 140) J. M. Rogers : "Samarra : A study in Medieval Town-Planning" in the Islamic city, PP. 119-155.
- 141) C. Cahen: "Ya-t-il au des corporations professionnelles" in The Islamic city, PP. 51-63.
- 142) Jean Aubin : "Elements pour L'Etude de agglomeration urbaines dans L'Iran Medieval" PP. 65-75.
- 143) J. Garnet : "Note sur les villes chinoises au moment de L'apogee Islamique.
- 144) N. Elisseeff : "Damas a la lumière des theories de Jean Sauvaget" in the Islamic City, PP. 157-166.

- 132) V. F. Costello : Urbanization in the Middle East (Cambridge 1977).
- 133) Ibid., P. 12-14, S.D. Goitein : A Mediterranean Society; the community of the Arab world. I. Economic foundation (Cambridge 1967; idem "Cairo : An Islamic city in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern Cities ed. by I.M. Lapidus (Berkeley and Los Angeles 1969).
- 134) Costello, PP. 14-16; I.M. Lapidus : Muslim Cities in the later Middle Ages (Cambridge, Mass 1967).
- 135) A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.). The Islamic city (Oxford 1970).
- 136) S. el-Ali : "The foundation of Baghdad" in The Islamic City PP. 87-101.
- 137) J. Lassner : "The Caliph's Personal domain : The City Plan of Baghdad Re-examined", in The Islamic City, PP. 103-118.

الوقت ملأنا لظهور جامعة كالجامعة في المدينة اللاتينية الغربية ، وأنه من السخف أن نجد محاولات في بعض المساهمات الغربية تشير إلى أثر وفصل المدرسة الإسلامية على الجامعات الأوروبية (١٤٩) .

٣ - لقد اعتمد ستيرن في الوقت ذاته على النتائج التي توصل إليها سوفاجيه التي سبق عرضها والتي تفيد بأن خطط المدينة الإسلامية مأخوذة من المدن اليونانية القديمة ، كالشوارع ، والسوق المركزية ، فيقول

"It is evident that on the whole urban life in the Muslim cities owed a great deal to the traditions of Antiquity". (١٥٠)

٤ - ويرى ستيرن أن المدينة العربية الإسلامية تنسم بفقدانها لأي وحدة وتماسك في تركيبها وبخلوها من المؤسسات المدنية

Corporate municipal institution

وهو في هذه المسألة لا يذكر إلا الآراء المؤيدة لرايه بينما يتجاهل تلك المعارضة . وكما شال على ذلك موقفه من المعلومات التي أوردها الحسيني في كتابه (الإدارة العربية Arab Administration) فالحسيني يشير إلى أن المدن الإسلامية كانت تدار من قبل مجلس يسمى (ديوان الشورى) ويتصدره رئيس يدعى (الصدر) وأن كل مدينة تدبر شئونها بنفسها وتدفع ريعا سنويا للدولة، وأن هناك إمارات شبه مستقلة تشابه الـ Free cities (المدن الحرة) في أوروبا ، وأن هناك نقابة للتجار (١٥١). ويكتفي ستيرن معلقا على جميع هذه الآراء بالقول (أنه كلام خال من أي دليل ، وصورة كاذبة ومزيفة) ويقول أيضا (أن الكتاب سطحي لم أشر إليه إطلاقا) (١٥٢) ثم يعقب على ذلك مرددا الآراء السابقة من أن المدينة الإسلامية خالية من أي مؤسسات ، لأن المجتمع الإسلامي لم يرث أبدا من المؤسسات المدنية من الحضارات القديمة ويقصد بها اليونانية والرومانية . كما أن الإسلام لم يطور أبدا من هذه المؤسسات (١٥٣) ذاتيا فالحضارة الإسلامية في رايه كان باستطاعتها السيطرة على ما كان موجودا قبل الفتح الإسلامي من مؤسسات مدنية قديمة وتطويرها غير أنها لم تقم بهذه العملية لانتهاء دور وفعالية المؤسسات

حقيقة الأمر أظهرت العكس فالمشاركون اثنان حوراني وستيرن ، أو بالاحرى واحد هو ستيرن لأن البروفسور حوراني لم يقدم ورقة مستقلة وإنما قدم مقدمة فيها خلاصة الأوراق والندوة . وأن كليهما غير متخصص بالمدن والتمدن الإسلامي ولم يكتب أي منهما عن المدن سابقا . فالمشهور عن البرت حوراني بأنه كتب في مواضيع مختلفة من التاريخ العربي الحديث (١٤٥) ، في الوقت الذي تركزت فيه كتابات ستيرن على الدولة الفاطمية والإسماعيليين . ومع كل هذا فإنهما مالا بشدة إلى نظرية المؤسسات : وفي بعض الأحيان بشكل متناقض . أن جوهر وخلاصة ورقة ستيرن (تركيب أو نظام المدينة (١٤٦) الإسلامية) يدور حول مناقشته بل ومعارضته لكل ما أورده ماسنيون من أفكار ، فهو يقول عن موضوع النقابة وعلاقتها بالقراطة ما نصه :

"The theory though it sounds most attractive, has in fact not a shred of evidence to support it". (١٤٧)

والحقيقة أن لويس ماسنيون ، خلافا ، لما يزعمه ستيرن ، قد ذكر عددا من الاستشهادات المؤيدة لرايه ، وأنها على الرغم من نقصها وقتها ما زالت أقوى من رد ستيرن الذي اكتفى بالتعليق على ذلك الراي بأنه عبارات منمقة ينقصها الدليل . أما عن الأدلة الأخرى التي ذكرها ماسنيون كرسالة اخوان الصفا حول العمل ، ووجود نقابة للمعلمين في الأزهر ، ومشابهة نقابات القرن ١٢م في أناضوليا لنظام الدرجات عند القراطة جميعها حسب راي ستيرن خليط من كلام كاذب (١٤٨)

"Pelle-mell collection of false logic

٢ - وبينما يشير ماسنيون إلى وجود مؤسسة (الجامعة) في المدينة الإسلامية كجامعة الأزهر نجد ستيرن يعارضه في هذا الراي قائلا بأن الفترة التاريخية من القرن ١١م فصاعدا قد شهدت ظهور سمة المدارس ، فلو كان للحضارة الإسلامية اتجاه نحو الـ Corporations (النقابات) لكان

145) See A.H. Hourani : Great Britain and the Arab World (London 1945) idem: Arabic thought in the liberal Age 1798-1939 (London 1962; idem Minorities on the Arab World (New York 1947 etc.

146) S.M. Stern "The Constitution of the Islamic City" PP. 25-50.

147) Ibid., P. 37.

148) Ibid., P. 40.

149) Ibid., P. 48.

150) Ibid., P. 29-30.

151) S.A.Q. Husaini : Arab administration (Madras 1949) PP. 217-18.

152) Stern, Op. Cit., P. 31.

153) Ibid., P. 31.

المدينة القديمة ، فلم يبق هناك من شيء يمكن لهذه الحضارة ان تستمير^(١٥٤) .

٥ - اما فيما يتعلق بالحركات الشعبية التي شهدتها بعض المدن الاسلامية واستقلاليتها التي سبق ذكرها في مقالة اشتر Ashtor فانها حسب رأي ستيرن ، ظاهرة عرضية لم تات بنفس النتائج التي جاءت بها الحركات الاخرى في المدن الاوربية . وهو يعلق في هذا الصدد على ما ذكره ابن خلدون من رواية مفادها ان محمد بن عباد كانت له الرياسة على المدينة ، وانه قد تولى رأس المشيخة وكان يلقب بعميد او رئيس المدينة ، وانه قد اقتسم الحكم مع عدد من اعيان المدينة^(١٥٥) ، ان هذا كما يرى ستيرن حدثا عرضيا وقتيا .

٦ - ولم يكتف بذلك كله بل تعرض الى المدن التي انشأها العرب والتي لم تكن موجودة قبل الفتوحات ويعتمد في هذا المجال على ويبر Max Weber في كتابه « المدينة » حيث يقول ان المدينة الاسلامية خالية من المؤسسات ، والسبب يرجع الى التقاليد^(١٥٦) العربية البدوية .

ومن الجبة الثانية فان حوراني عرض ايضا في مقدمته افكارا تتلام وما طرحه ستيرن ومؤيدو نظرية المؤسسات . فهو قد اعتمد ايضا على الخصائص الخمس للمدينة التي اشار اليها ويبر Weber وحاول ان يجد ما يقابلها في المدينة الاسلامية فقال بان اثنين من هذه الخصائص وهما المحكمة ، واستقلالية المدينة لا تتواجد في المدينة الاسلامية . لذا فانها ليست مدينة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة^(١٥٧) . اما مدى تاثر المدينة الاسلامية بالاوربية فان حوراني يعتمد على رأي سوفاجيه الداعي الى ان المدينة العربية هي مدينة يونانية رومانية ، وان العرب الفاتحين اتخذوا مستقراتهم في المدن المفتوحة في منطقة الاكورا Agora والشارع المركزي والمعبود او الكنيسة ، وجميع هذه الوحدات الطبوغرافية كانت هي قلب المدينة اليونانية . ففي هذا المكان حل المسجد الجامع محل المعبد او الكنيسة ، وحلت الاسواق الرئيسية

محل الشارع المركزي والاكورا^(١٥٨) . وعلى الرغم من ذلك فان موقف حوراني نتيجة الى عرضه العام كان اقل حدة من موقف ستيرن تجاه المدينة الاسلامية والحضارة الاسلامية اذ نراه يميل الى رأي وليسم مارسيه وجورج مارسيه القاضي بان هناك شخصية مشتركة عامة^(١٥٩) تجمع بين المدن الاسلامية . ويميل الى رأي جين اوبين Aubin في مقالته المشار اليها سابقا التي تفيد بان انعدام المؤسسات المدنية في المدينة الاسلامية لا يعني انعدام وجود التمدن في الاسلام ، فالمدينة الاسلامية تشابه المدن الاسيوية الاخرى في هذا النقص . كما انه يشير الى ما ذكره جارنيت Gernet حول المدينة الصينية حيث قال بانه لم يكن في الصين ، وحتى فترة النمو التجاري والبرجوازي خلال فترة السونغ Song* (١٠) اي تمدن اطلاقا والمدينة هناك كانت مجرد قطعة من الارض يكتظ فيها الناس ، فلم يكن لها سلطة او ادارة خاصة ، ولم تكن لها وظيفة متميزة . ويعلق حوراني على هذا بان المدينة الاسلامية ليست كالمدينة الصينية تماما ، اذ انها كانت فعالة^(١٦٠) .

ان ما تقدم ذكره من عرض لورقة ستيرن واره حوراني تدفعنا للقول مرة اخرى ان الباحثين الانجليز لم يقدموا مساهمات عميقة في حقل دراسات المدن الاسلامية بصورة خاصة ، وعدم وجود متخصصين في هذه الدراسات على عكس ما قدمه الفرنسيون ، فستيرن لم يوفق في اظهار رأي او تفسير مستقل بهذا الشأن بل انه وكذلك حوراني كثيرا ما ذكرنا اسماء الباحثين الفرنسيين واعتمدا على ارائهم وكتاباتهم . كما انهما مالا الى التفسير الذي يركز على المؤسسات وعبرا عنه بوضوح . ولكن قبل ان تغادر المدرسة الانجليزية لا مندوحة من الاشارة الى كتاب المؤرخ الانجليزي المشهور توينبي الذي اصدره سنة ١٩٧٠ (المدينة في حركة) وتناول توينبي في هذا الكتاب انواع المدن قبل عصر المكثنة كالمدين التقليدية ومدن الدول City States والمدن العواصم ، والمدن الدينية ، وثم المدن الميكانيكية . وهو على الرغم من انه لا يتحدث عن المدينة الاسلامية فيما يتعلق بنظرية التمدن واظهار خصائصها ومقوماتها

158) Hourani, P. 22.

159) Ibid., P. 12.

(١٠) وتمتد فترة السونغ خلال ٩٦٠ - ١٢٧٠ م .

160) See J. Aubin: "Element pour L'Etude" Op. Cit., P. 66-67 J. Gernet : "Note sur les villes" Op. Cit., PP. 77-8, 79-80, 84.

154) Ibid., P. 30.

155) Ibid., P. 30.

156) Stern, P. 30.

انظر ابن خلدون : تاريخ ج ٢ ص ٢٠٨ .

157) Weber, P. 81, Hourani, A.H. "The Islamic city in the light of recent research," in the Islamic city, PP. 13-14.

لكنه يفسر وبشكل تاريخي فشل الدولة العربية في العصور الوسطى باتخاذ عاصمة ملائمة أو فشلها باتخاذ مدن لعبت دور عواصم ، فباتخاذهم الشام أو دمشق عاصمة كانوا قد فشلوا في السيطرة على خراسان لبعدها الجغرافي وكذلك حينما اتخذوا بغداد عاصمة فشلوا أيضا في السيطرة على شمال إفريقيا وإسبانيا . لذلك فهو يصل الى نتيجة مفادها : لو ان العرب كانوا قد اتخذوا سلسلة من العواصم وفي المدن القديمة امثال طيسفون وانطاكية والاسكندرية لكانوا قد نجحوا اكثر بكثير في السيطرة على جناحي الامبراطورية الشرقي والغربي (١٦١) . وهو ايضا في هذا الكتاب يذكر بعض المدن الاسلامية التي اشتهرت بسبب العامل الديني (١٦٢) .

حدث التطور الهام في دراسة المدن عامة والاسلامية بضمنها ومن شتى النواحي في اواخر الستينات والسبعينات في الولايات المتحدة الامريكية فهناك مكتبة غنية جدا بالكتب والدراسات عن المدينة الامريكية بالدرجة الاولى والمدن الاوربية ثانيا . كذلك فان الجامعات الامريكية تولي اهتماما متزايدا نحو دراسات التمدن . فكان نصيب المدينة العربية الاسلامية من جراء هذا التطور ان حظيت باهتمام غير قليل . ومما يلفت النظر انه بينما قد ركز الفرنسيون على المدينة الاسلامية والاوروبية والوسيطلة من وجهة نظر تاريخية ، فان الباحثين الامريكان والمتخصصين بالتمدن قد ركزوا اهتماماتهم على وضع المدينة الحديثة لا سيما المدينة الامريكية صحيح ان لويس مفورد في كتابه (المدينة في التاريخ) يشير الى انه من الضروري حينما نفكر بوضع اسس جديدة لحياة تمدينة مستقبلية ان نتفهم الطبيعة التاريخية للمدينة للتمييز بين وظائفها الاصلية ، وبعبارة فائنا لا نملك الحافز الدافع لاتخاذ خطوة جريئة كافية في المستقبل (١٦٣) . ان هذا القول صحيح من الوجهة النظرية ، وعمليا فان اتجاهات الدراسات التمدنية الامريكية لا تتخذ ذلك المسلك لان اغليبتها لا تعطي الا اهتماما قليلا بتاريخ هذه المدينة او تلك . وقد يرجع سبب ذلك الى فلسفة الباحثين الامريكان في المدينة ونشأتها ، فال معروف ان المدينة الفرنسية او الاوروبية بصورة عامة ومدن المنطقة العربية تتمتع

باصالة تاريخية ، فهي تمتلك تاريخا قديما يمتد الى مئات او الاف السنين . وهو تاريخ عريق في التمدن يزود المؤرخ الاوربي والشرقي بمادة تاريخية غنية ، بينما نجد المدينة الامريكية فقيرة تاريخيا فهي مدن حديثة لا تمتلك مثل تلك العراقة والاصالة التاريخية بذلك فليس هنالك من دافع يحث المختص بالمدن او التمدن الامريكي على البحث في تاريخ المدن واظهار موقعها من التقدم التمدني . وبالفعل فان ما ذكره ماكس ويبر عن ردود فعل الباحث الامريكي تجاه الدراسات الاوربية للمدن صحيح ، فهو يعتبرها مجرد مدن قديمة ، وهو نادرا ما يراها ملائمة للمشكلة التي تجابهه في الوقت الحاضر (١٦٤) . فالباحث الامريكي للمدن بوجه اهمية متزايدة للمدينة الامريكية الحديثة وما تواجهه من مشاكل معقدة بعضها يتصل بتزاحم السكان وتزايد الهجرة وبعضها يتعلق بتشويش تخطيطها ونقص او تزايد عوامل العمران تبعا لميزاتها المالية ، والبعض الثالث يتصل بحياتها الاقتصادية ، كالبطالة والفقر ، ومشاكل اخرى تتعلق بتزاحم النقل والمواصلات وفساد الجو والعزلة الاجتماعية . وقد دفعت هذه المؤثرات وغيرها الباحث الامريكي الى ان يشخص هذه الملل ويحاول الوصول الى حلول نظرية على الاقل كذلك فان هذه المؤثرات قد ادت الى توجيه مفهومه وفلسفته في حقل دراسة التمدن بصورة عامة ، كما نلاحظ ذلك في دراسته للمدينة الاسلامية فالباحثون الامريكان بصورة عامة لم يقفوا كثيرا على موضوع المؤسسات وفيما اذا كانت المدينة العربية تمتلك هذه المؤسسات المدنية ام لا ؟ بقدر ما اهتموا بوصفها من وجهة نظر التمدن وعلاقتها بالقرية ، وكيف تمكن العرب انذاك من التغلب على مشاكل الهجرة ، وتوصيل المياه ، والحفاظ على النظافة ، وتوفير الخدمات المدنية ، والبناء ونوعه . والشوارع وهيئتها ونظام تفرعها ، ووضع المدينة الاقتصادي ، والثقافي ، والاجتماعي .

فضلا عن ذلك ، فان هناك مسألتين ينبغي الاشارة اليهما في الوقت الحاضر قبل الخوض في وصف مساهمات الباحثين الامريكان . المسألة

164) Max-Weber : The City, P. 46.

عن هذا انظر مثلا التقرير الصحفي الذي نشرته صحيفة تلهاس الامريكية بالانجليزية بعنوان (المدن اماكن جميلة للزيارة لكن . . .) وفيه يوضح الصحفي المشاكل التي تعانيها المدينة الامريكية المعاصرة .

Democrate Tallahassee Friday March No. 82 P. 11 (A).

161) Toynbee : The City on the move, P. 128, 129, 130.

162) Ibid., P. 153, 158, 160.

163) L. Mumford : The city in History, P. 3.

العموميات الناتجة من حكم معاصرة اختصاصهم ،
وتمسكهم في فرض التفسير التي تميل الى عامل
واحد دون آخر .

اما المسألة الثانية فهي الرقعة الجغرافية التي
اثارت اهتمامات الباحثين الامريكان بالنسبة للمدن
العربية . فمن الغرابة ان نجد شمال افريقيا
بصورة عامة ومصر خاصة قد احتلت مكانة ملحوظة
في دراساتهم واستشهاداتهم ، ثم الى درجة قليلة
جدا العراق . والاتجاه صوب التمدن في شمال
افريقيا كان ، كما لاحظنا الصفة السائدة لاهتمامات
الباحثين الفرنسيين . فالباحثون الامريكان اضافة
الى مساهماتهم في دراسة التمدن في شمال افريقيا
خلال الفترة الحديثة ، اعتمدوا على بعض
الدراسات الفرنسية فترجموا عددا منها كدراسة
جوليان C.A. Julian حول تاريخ شمال
افريقيا (١٩٨١) ، ودراسة تورينو Le Tourneau
حول مدينة فاس ، ودراسة لومبارد Lombard
حول عصر الاسلام الذهبي اذ يتضمن حديثا طويلا
عن التمدن في شمال افريقيا .

بالامكان تقسيم الدراسات الامريكية فيما
يتعلق بالمدن الاسلامية الى قسمين : -

١ - الدراسات التي تناولت بصورة رئيسية
المدينة ككل من حيث اهميتها كوحدة حضارية من
النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتمدنية .

ب - الدراسات التي تخصصت بمدينة
واحدة من المدن العربية الاسلامية .

وقد مثل الاتجاه الاول بصورة عامة علماء
الاجتماع ، ومن بينهم بيرت هوسلتز
Bert F. Hoselitz في مقالة « دور المدن في
النمو الاقتصادي للاقطار النامية » (١٩٩) ومن الآراء
التي خرج بها هوسلتز هي : - ان الوظيفة
الاقتصادية لمدن العصور الوسطى وفعالية الدور
الذي لعبته قد انتجا تركيبا « اجتماعيا » بسيطا
على عكس المدن المعاصرة لهذه البلدان النامية .
فالمدن المعاصرة تتسم بتشابهك المؤسسات لذلك

الاولى هي : بينما كان المؤرخون كما سبق ذكره
يحتلون مركز الصدارة في دراسات المدن الاسلامية
خلال العصور الوسطى والحديثة سواء كان في
فرنسا ام في اوربا بدرجة اقل ، نجد ان الباحثين
الاجتماعيين وعلماء الاجتماع هم الذين لعبوا
ويلعبون دورا اساسيا في دراسة المدن الحديثة في
المنطقة العربية (١٩٥) ففتحو بذلك مجالات جديدة في
دراسة المدن عامة والمدن الاسلامية في العصر
الوسيط ايضا ، غير ان هذا لا يعني اختفاء دور
المؤرخين في هذا المجال ، ورب سائل يتساءل فيما
اذا احدث هذا التحول في الكتابة اي نتائج حربية
بالملاحظة ! ؟ والجواب الى درجة ما بالايجاب .
فالاجتماعيون كما ترى شيرلي قد اتقسوا حول
طبيعة مهمتهم للمدينة الى اولئك الذين وجدوا في
المدينة انها المكان الدائم ذو الوجود المحدد ، واخرين
الذين نظروا اليها وكأنها مرحلة اولى في حركة
التطور التمدني (١٦٦) . بالاضافة الى هذا فان
الاجتماعيين وعلماء الاجتماع الاخرين قد اتقسوا
ايضا في تفسيراتهم الى مدارس تبعا للعامل المؤثر في
تكوين المدينة . فمنهم من مال الى اثر العامل
الاقتصادي والاجتماعي ، واخرون مالوا الى اثر
المحيط Ecology بضمنه المحيط والسكان
وجماعة ثالثة ركزت على الظروف Environments
ورابعة على العامل التكنولوجي ، وخامسة على
فضائل المدينة Values واثرها في التركيب
الاجتماعي (١٦٧) الا ان من اهم نتائج توجه الاجتماعيين
نحو دراسة المدن العربية ، حسبما يتضح في ادناه ،
هي وقوعهم في عدد من التناقضات نظرا لعدم صلابه
خلفيتهم التاريخية ، وتوصلهم الى عدد من

(١٦٥) لزيادة الاطلاع حول ما كتبه الاجتماعيون انظر
البيبلوغرافيا في كتاب :

Comparative Urban Research : The
administration and politics of cities.
Ed. by Robert T. Donald (USA 1969)
PP. 325-5.

علاوة على ذلك الاوراق التي قدمت الى الندوة
والتي احتواها الكتاب التالي :

The study of urbanization. Ed. by
Philip M. Hauser and Leo F. Schnore
(USA 1966).

166) Shirley B. Laska : "The role of the
city in Modern society" in Human Mo-
saic, Vol. 3 No. 2 (1969) P. 194.

167) See Gideon Sjoberg : "Theory and
research in urban sociology PP. 165-
72.

168) C.A. Julien : History of North Africa
(New York, 1970).

169) Bert F. Hoselitz : "The role of cities
in the economic growth of underdeve-
loped countries" in the J. of political
Economy (LXI/ 1953) No. 1, PP. 195-
208.

غير انها شهدت تحولا جذريا خلال الفترة الاسلامية بعد ان اضمحل دور المدن الرومانية والفارسية كسلوقية ، بالميرا ، وبترا ، وقيصريه Caesaria و طيسفون وسوسة (١٧٤) . وبذلك فان اغلب مدن الشرق الاوسط يرجع الفضل في بدايتها التمدنية وتطورها الى الاسلام (١٧٥) وهو اعتراف صريح من كيدون بدور الاسلام في ظهور المدن .

ويعتبر كيدون من المؤيدين لفكرة اثر العامل السياسي في نهوض المدينة ونموها حتى بالنسبة الى تلك المدن التي وصفت بانها مدن تجارية ، اذ ليس باستطاعة المدن ان تزدهر وتنتعش كما يقول دون دعم مباشر او غير مباشر من نظام سياسي قوي . فانتعاش مدن غربي اوروبا بعد القرن التاسع الميلادي انما كان في حقيقته نتيجة مباشرة الى الدعم الذي نالته من الامبراطورية البيزنطية والعربية (١٧٦) .

وفي هذا المجال يستشهد كيدون بابن خلدون الذي اعتبره مؤسسا علم الاجتماع الريفي-التمدني وتركزت استشهاده عن هذا الموضوع على الامبراطورية الرومانية وامبراطورية الموريا Maurya في الهند ، وامبراطورية الهان Han الصينية (١٧٧) . ولكنه مع الاسف عند حديثه عن العامل الاساسي واثره في نشر حركة التمدن يكرر الامثلة السابقة دون ذكر ما انتجته حركات التحرر العربي من حركة تمدنية متصاعدة في منطقة واسعة (١٧٨) . ويكرر كيدون اراءه في اثر العامل السياسي وفي ظهور ونمو ثم اختفاء المدن في مقالته الجيدة الاخرى (ظهور وسقوط المدن - تأمل نظري (١٧٩)) .

فضلا عن ذلك فان كيدون خلال حديثه عن التشابهات الاجتماعية والطوبوغرافية بين المدن قبل حركة التصنيع والمدن الاسيوية خاصة نجده يتأثر بالوصاف التي قدمها الباحثون الفرنسيون وبشكل خاص جورج مارسيه وسوفاجيه ، على الرغم من سعة افق مقارناته وشمولها مدن صينية وهندية . وامثلته عن المدن العربية تتركز بفعل التأثير ذاته على مدن شمال افريقيا باعتبارها

انتجت تطورا اجتماعيا معقدا (١٧٠) . ومن الممكن القول بان اراء بيرت هوسلتز قد تأثرت كثيرا بالراء التي سبق ان طرحها الفرنسي بيرنيه Pirenne بالنسبة لملاقة المدينة بالظروف التجارية ، وانه في الواقع ردد رأي بيرنيه من صفحة (١٩٨) الى (٢٠٠) المتعلق بتقسيم المدن الاوربية في العصور الوسطى الى مدن لها وظيفة سياسية ، واخرى ذات وظيفة اقتصادية . والا هم من ذلك فان هوسلتز يكرر ايضا رأي بيرنيه حول دور الاسلام او الفتح الاسلامي في تدمير التمدن الاوربي والمدينة الاوربية (١٧١) . وضمن هذا الخط تأتي دراسات كيدون Gideon الاجتماعي ، واهمها دراسة (المدينة قبل دور التصنيع) و « نظرية وبحث في علم الاجتماع التمدني » . وكيدون واحد من ممثلي مدرسة شيكاغو التي ركزت على العامل الاقتصادي الميكانيكي والاجتماعي وموقع المدينة من هذا التطور ومع انه لا يفرد فصلا عن المدينة العربية الاسلامية من بين فصول كتابه (المدينة قبل التصنيع) لكنه يتحدث عن المدينة بصورة عامة من وجوهها الاجتماعية والتخطيطية والاقتصادية والدينية والسياسية ، والثقافية ويشير احيانا الى مدن المنطقة العربية ، فهو يشير مثلا الى دور الشرق الاوسط في حركة التمدن فيقول ان اكثر اقسامه منذ الفترة المسيحية كان الى درجة ما متمدنة . وعندما يصل الى الفترة الاسلامية يقول : (وفي حديثا عن سعة العملية التمدنية لابد ان ننظر الى ما أحدثه التفجر الاسلامي

"For truly extensive city-building throughout the Middle East we must await the explosion of Islam" (١٧٢)

فالعرب المسلمون خلال فترة قصيرة سادوا منطقة واسعة محطمين بذلك الامبراطوريات القديمة ومشيدين بدلا عنها رخاء متمثلا بظهور المدن الجديدة (١٧٣) . ان مدنا مثل مكة ، والمدينة ، وبغداد (١٧٤) ودمشق كانت في بداية امرها مدنا صغيرة

170) Ibid., PP. 205-6.

171) Ibid., P. 198.

172) Gideon, Sjoberg : The pre-industrial city, P. 55.

173) Ibid., P. 56.

(*) الإشارة الى بغداد باعتبارها مدينة كانت موجودة قبل الاسلام غير صحيحة ، مع العلم بان هناك قرية صغيرة غير مهمة في المكان التي انخلت فيها بغداد زمن المنصور .

174) Gideon, Op. Cit., P. 56.

175) Ibid.,

176) Ibid., PP. 76.

177) Ibid., PP. 71-72.

178) Ibid., PP. 70-71.

179) Gideon, "The rise and fall of cities : A theoretical perspective" in International J. of comparative sociology (IV/1963) PP. 107-20.

ومغامرة قصيرة المدى ترتبط بظهور دولة تطمح في اثبات سيطرتها على مكان ما . وان ارض الاسلام مملوءة Pock marked ببياكل مدن ميتة ، على عكس ما تتميز به المدن الاوربية من استمرارية في مسيرتها التاريخية ، ان عملية الهدم واعادة التمدن قائم في كل وقت في اوربا ، وان الاوربيين يبنون نفس ما تهدم وبذلك صارت عملية التمدن عملية مستمرة . اما المدن الاسلامية فهي قصيرة العمر ، وان موتها نهائي ، ولذلك فاننا نشهد خلال كل بضعة اجيال انمطا تمدنية جديدة (١٨٤) .

وهناك ايضا دراسة كل من

J. Cambaire and Werner J. Cahnman

ضمن هذه المجموعة من الدراسات العامة للمدن . فالؤلفان في كتابهما (كيف تنمو المدن . علم الاجتماع التاريخي للمدن (١٨٥) يذكران موضع المدن الاسلامية في علم الاجتماع التمدني ، ويشيران الى ان سكان المدينة الاسلامية لم يكونوا موجودين الا في مسالة خضوعهم الجماعي للسلطان ، وان وحدتهم هذه لم تنشق من خلال تماسكهم تجاه القانون كما هو الحال في المدينة الاغريقية والرومانية والاوربية في العصور الوسطى فاهالي المدينة الاسلامية منقسمون على انفسهم ، تقسيما ، دينيا ، واقليميا ، وعنصريا ، والى جماعات وكتل لكل منها رئيسها وقوانينها . وانهم لم ينتظموا في نقابات او تنظيمات حرفية . وبعبارة اخرى يقول المؤلفان - فانه يمكن تسميتهم بساكني المدينة لاغير لكنهم في الحقيقة لا يمتون بصلة مدنية لها (١٨٦) .

كذلك هناك دراسة هاموند Mason Hammond (المدينة في العالم القديم) فهو على الرغم من تركيزه على وضع المدينة في الحضارات القديمة لكنه ايضا يتناول عدة جوانب تتصل بوضع المدينة الاسلامية نفسها . ويرى بان العديد من المدن الاسلامية من امثال بغداد ، سامراء والقاهرة قد ظهرت وانتعشت في مناطق لم تتمتع الا بالقليل من الاصاله في التاريخ التمدني (١٨٧) . ويقول ايضا ان المدن

انموذجا للمدينة الاسلامية وخاصة « فاس » (١٨٠) وبلاضافة الى دراسات كيدون ، هناك نموذج اخر من الدراسات الاميريكية التي ساهم فيها الاجتماعيون من امثال الاجتماعي بينيت F. Benet في مقالته (فكرة التمدن الاسلامي (١٨١)) . فهو يرى بان الاختلاف الجوهرى بين مدن العالم القديم والمدن الاسلامية هو ان نشأة المدن الاولى كانت اسطورية ملحمة ، في حين ان المدن الاسلامية قد نشأت في فترة تاريخية معروفة ومحدودة ومكتوب عنها في الكتب التاريخية لذا ، يقول بينيت ، بان الباحثين قد اخطوا في التحدث عن كيفية تأسيس او نشوء هذه المدن والتحولت التي شهدتها القبائل البدوية ضمن حركة انتقالها الى مرحلة الاستقرار . ويعطى بينيت Benet اهمية كبيرة في دراسته لاثر البداوة في المدن واتضح ذلك في التقسيمات الطبوغرافية للمدينة وفي محلاتها المغلقة ، وهو يرى بان محاولات عدة قد اتخذت لاجتثاث التقاليد البدوية من بين المستقرين العرب في المدن كما قام به زياد بن ابيه في البصرة (١٨٢) . اما بالنسبة الى وجهة نظره في الاسلام وتأثيره على حركة التمدن ، فيقول ان الاسلام دين تمدني وانه ظهر اولا في مدن تجارية ، وقد لعب دورا فعلا في اعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلا بالمدن (١٨٣) . فالدين الاسلامي كان يحتاج الى جامع واربعين شخصا من اجل اقامة الصلاة ، وتعتبر هذه ضمن حدود تلك الفترة في القرن السابع الميلادي ، شروطا تمدنية . ان التاريخ العالمي في الاسلام هو تاريخ مدن « انباء القرى » كما جاء في القرآن الكريم .

ولكن من الجهة الثانية يشير بينيت الى ان المدينة الاسلامية مع هذا مدينة سياسية . ويستشهد بابن خلدون فيما يتعلق بارتباط حياة المدينة الاسلامية ونموها وموتها بحياة الدولة التي استتھا ، فهي تموت بموت الدولة . وبذلك فانه يصل الى نتيجة مفادها ان المدينة الاسلامية تختلف عن المدينة الاوربية في مسيرتها التاريخية ، فهي غالبا ما تكون وقتية Passing Affair

184) Ibid., P. 212.

185) Jean Comhaire & Werner J. Cahnman: How cities grew. The historical sociology of cities (New Jersey 1965, 3rd ed.).

186) Ibid., PP. 6-7.

187) Mason Hammond : The City in the Ancient World (Harvard, 1972).

180) Gideon, Pre-Industrial, PP. 91-2, 100-101.

181) F. Benet : "The Ideology of Islamic Urbanization" in International J. of comparative sociology (Vol. IV/1963) PP. 211-226.

182) Ibid., PP. 216-17.

183) Ibid., P. 215.

الإسلامية كانت بصورة رئيسة ، مراكز للقيام بالواجبات الدينية ، وأن العرب المسلمين لم يروا في المدينة على أنها تمثل وجودا سياسيا واجتماعيا، فكانوا ببساطة ينظرون إليها على أنها مجرد مكان لتجمع الناس ، ولذلك فإنها تدار كأي بقعة أخرى. وعلى هذا فإن العرب لم يعيروا أهمية لتأسيس مؤسسات مدنية (١٨٨) . صحيح يقول هاموند ، أن الرسول محمد (ص) كان من المجتمع متمدن ، وأن القرآن يحتوي على العديد من الاشارات المتعلقة بالتمدن ، غير أنه من الجبهة الثانية نرى بأن أغلب المسلمين الأوائل كانوا من افراد القبائل. وقد بقيت تركيباتهم القبلية الاجتماعية سائدة في المدينة . وكانت القبيلة تمثل الوحدة الاجتماعية المدنية . فالمدينة إنما كانت عبارة عن معسكرات لقبائل مستقرة . وعلى الرغم من أن العرب قد اتخذوا مدنا سبق أن وجدت من قبل ، غير أنهم قد شكلوا هنا أيضا نفس التركيب الاجتماعي القبلي (١٨٩) . وبكر هاموند الآراء التي طرحت سابقا من أن المدينة الإسلامية كانت تقوم بوظيفة العاصمة للبيت الحاكم، وسرعان ما يتركها الحكام الذين يعقبون مؤسسيها (١٩٠) . وينبغي عرضه هذا بالاستنتاج التالي أنه على الرغم من التطور العالي الذي ظهر في بعض المدن أو العواصم العربية الإسلامية ، فإن بالامكان النظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها كانت ضد حركة التمدن ، أما الاستمرار بقاء بعض المدن البيزنطية والرومانية فكان أمرا عرضيا أكثر من أنه يمثل أي سياسة هامة (١٩١) . من الواضح بمكان أن أفكار هاموند السابقة تميل بنفس الاتجاه الذي اتخذ به بلانول أكسير الفرنسي ، علما بأنه قد أدلى بجملة آراء أخرى مناقضة لموقفه المعادي للحضارة الإسلامية ولدور الإسلام في التمدن ، فيقول مثلا خلال تعرضه لعلاقة الإسلام بحركة التمدن بأن الإسلام لم يكن ضد التمدن كليا لكنه مع ذلك نظر إلى الدين كمبرر للمدن . والنص هو

"Islam as a way of life was not entirely anti urban, but it did look to religion as the justification for cities". (١٩٢)

وفي مكان آخر يذكر هاموند أنه على الرغم من أن العرب قد انتجوا هذه الحضارة المتمدنة فإنهم كانوا يؤكدون على الروابط القبلية ، باعتبارها أساسا لتركيب المجتمع . فالمدينة بالنسبة إليهم ظاهرة مادية وليس كيان اجتماعي أو عضوي (١٩٣) . Organic ويصرح في مجال آخر برأي مناقض ثالث حينما قال بأنه من الواجب الاعتراف بأن العديد من المدن الاغريقية والرومانية قد تضاءلت أهميتها فعلا وأصبحت مجرد قرى ، أو أنها هجرت خلال الفترة الإسلامية والتركية ، ولكن في المقابل ظل عدد من المدن الأخرى محتفظا بالاستمرارية التمدنية حتى الوقت الحاضر (١٩٤) . ويعود مرة رابعة فيناقض تلك الآراء عندما يتحدث عن الغزوات التي تعرضت لها الامبراطورية البيزنطية منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الخامس عشر سواء كان من قبل العرب أم السلاف أم الأتراك فيقول أن هذه الغزوات قد وجهت ضربة شديدة إلى المدن Polices البيزنطية ذلك لأن أولئك الشعوب (كاللذان في الغرب) لم تكن وجهتهم أساسا وجهة تمدنية ، ولأن الإسلام قد اعتبر المدينة مجرد وجود ديني لا سياسي (١٩٥) . وأن الأتراك كانوا أكثر من العرب في اتجاههم المعادي للتمدن فإنهم فضلوا الحياة كفلاحين أو محاربين ، وأن مدنا في الأناضول والبلقان بضمنها اليونان قد انكمشت أهميتها تحت حكمهم وأصبحت مجرد قرى كائنا مثلا كانت تتمتع بأهمية تمدنية عالية خلال الفترة البيزنطية بينما صارت خلال السيطرة العثمانية قرية تعيسة (١٩٦) .

ومن بين الدراسات الأخرى التي تضمنها هذا الاتجاه الاجتماعي دراسة جانب أبو لغد المتخصصة بمدن شمال افريقيا . فقد حاولت في مؤلفاتها المختلفة وفي الورقة التي تقدمت بها إلى مؤتمر مدن الشرق الأوسط الرجوع إلى التاريخ القديم والإسلامي كي تدعم وجهة نظرها الاجتماعية تجاه التمدن الإسلامي . ففي هذه الورقة (نماذج في التجارب التمدنية) ركزت على دراسة مدينة القاهرة وأبدت رأيا مفاده أن الإسلام قد نجح في السيطرة والتغلب على التمايز الطبقي والتمايز الثقافي ، وأفلح أيضا في تقليل الأبعاد الاجتماعية بين الجماعات المختلفة .

193) Ibid., P. 345.

194) Ibid., P. 345.

195) Ibid., P. 358.

196) Ibid., P. 342-43.

188) Ibid., P. 341, 342.

189) Ibid., P. 342.

190) Ibid., P. 342.

191) Ibid., P. 342.

192) Ibid., P. 354.

النظام القانوني الروماني الذي اعتمدته اغلب مدن
العصور الاوربية الوسطى . فالقانون الاسلامي

"defined forms of ownership and rights
of development, which dictated similar distinction
between private and public space. Private proprietors and the quasireligious
state".⁽²⁰¹⁾

لا شك ان نظرية علماء الاجتماع للتمدن الاسلامي التي
سبق عرضها تنطلق من الاهتمامات السائدة في مجال
دراساتهم . وفي هذه المناسبة فان البرت رايس
Reiss هو الآخر قد شدد على تلك الاهتمامات
فقال في مساهمته « علم الاجتماع التمدني » ان اكثر
ما يهتم به علماء الاجتماع دراسة وتنظيم طبقات
المجتمع والتركيب الاجتماعي ، لذلك فانهم استخدموا
المدينة كمحل لاختبار نظرياتهم التي قد لا تمت الى
علم الاجتماع التمدني⁽²⁰²⁾ . وعلى هذا فان جميعهم
قد ركز على طبيعة التكوين الاجتماعي للمدينة
الاسلامية ، وان جميعهم عدا ابولغد ، قد رأى ذلك
التكوين الاجتماعي على انه تكوينا قريبا في الاساس
وبدوره قد اثر على التقسيمات الطبوغرافية
بله العلاقات الاجتماعية في داخل المدينة . وعلى الرغم
من ان وجهة نظرهم هذه تعد بحد ذاتها تطورا فيما
يتعلق بدراسات المدينة ، لكنهم ايضا قد وقعوا في
عدة تناقضات اثرت على المستوى العلمي لدراساتهم
من الناحية التاريخية . اذ وجهت عدة انتقادات
لدراسات الاجتماعية للمدن فقد رأى كيدون Gideon
ان علم اجتماع المدن الامريكي ما زال يعلق اهمية
اساسية على جمع المادة لا على بناء النظم النظرية⁽²⁰³⁾
وفي مجال اخر يشير الى ان هناك عددا من الاجتماعيين
ممن عرف التمدن بحدود سكانية لا غير⁽²⁰⁴⁾ ،
فحقيقة التمدن ليست ارقاما فحسب ، ولقد وقع
الاجتماعيين فريسة النظريات المتعددة المتعلقة
بالتمدن مما ادى الى وقوعهم في التناقضات فهم

"Class cleavages, cultural cleavages,
and to decrease social distance even among
people who are objectively very dissimilar".⁽¹⁹⁷⁾

وهدفها من تتبع التاريخي للمشاكل التمدنية
التي واجهتها مدينة القاهرة هو اظهار التباين التمدني
المعاصر فيها . فقد وجدت مثلا ان مركز التمدن
التقليدي او القديم يتمثل باقدم محطة في قاهرة
العصور الوسطى التي ترجع الى فترة الفاطميين
والايوبيين والمماليك ، وان اغلب الطبقات العاملة
والذين يشتغلون بالانسجة والاشغال والجلود
والحرف المعدنية يتركزون في هذا الجزء القديم من
القاهرة . بالاضافة الى ذلك فان عددا من التجار
ووكلاء التجار والملاكين قد اتخذوا ذلك الجانب
ايضا⁽¹⁹⁸⁾ . وهي كذلك تعتمد على الخلفية التاريخية
عند تتبعها الآثار التي انتجتها الهجرة على نمو
القاهرة سكانيا وما جاءت به من مشاكل في الوقت
الحاضر لقرى فيما اذا كانت قد عانت نفس هذه
المشكلة في العصور الوسطى ام لا⁽¹⁹⁹⁾ . المهم اننا
خلال تصفحنا لدراسات ابو لغد نجد تطورا في نظرية
علماء الاجتماع بالنسبة للمدينة الاسلامية وكذلك
بالنسبة لعلاقة الاسلام بالتمدن ، فانها تشير ، في
ورقتها الاخرى التي تقدمتها الى مؤتمر الدراسات
المقارنة للتمدن ، الى مسالة هامة معارضة للرأي
القائل بان المدينة الاسلامية قديمة ومتغيرة وهي ترى
ان حوالي نصف المدن التي تأسست حديثا في المغرب
قد كانت من صنع الفترة الاسلامية ، وان اكثرها ما
زال يتمتع برخاء⁽²⁰⁰⁾ .

وابو لغد تعتمد دائما على التاريخ الاسلامي
اناء مقارنتها بين القاهرة ورباط سالي وتونس وذلك
لاظهار وحدتها التمدنية واستمراريتها التاريخية عبر
القرون حتى الفترة الراهنة ، وتخلص الى نتيجة
مفادها ان النظام القانوني Legal system
لتلك المدن الثلاثة التي تأسست خلال القرن الاول
من التاريخ الاسلامي يختلف اختلافا جوهريا عن

201) Ibid.

202) Albert J. Reiss : "The sociology of
urban life : 1946-56" in Paul K. Hatt
and Albert J. Reiss (eds) cities and
society : The revised reader in Urban
sociology (New York 1957) P. 10-11.

203) Gideon, Sjöberg : "Theory and Research"
P. 178. (204). Ibid., P. 163.

204) Goitein : "The rise of Middle Eastern
Bourgeoisie in Early Islamic Times"
in studies in Islamic History and Institutions
(1966) P. 225; (Masdjid) in
El. by Pederson.

197) Janet Abu Lughud : "Varieties of Urban
experience: Contrast, co-existence
and coalescence in Cairo" in Middle
Eastern Cities, ed. by Ira M. Lapidus
(Los Angeles 1969) P. 183.

198) Ibid., P. 178.

199) Ibid., P. 167.

200) Janet Abu Lughud : "The legitimacy
of comparisons" P. 12.

عملهم في الريف وعادوا الى المدينة (٢٠١) . ويذكر لايدوس ، وهو متخصص آخر في تاريخ التمدن العربي ، كيف كان العرب يفتخرون بمدنهم ويحبونها ، فكتبوا عنها وشهدوا اليها الرحال (٢٠٧) .

ويقول لايدوس ان المدينة تحمل قدسية خاصة في نظر المسلمين ، وكان العرب يفاخرون دائما بمدنهم ويفضلونها عن غيرها كما يفضلون العيش فيها بدلا من الريف ، وكانوا كالأوربيين والأمريكيين يكرهون الفلاحة (٢٠٨) . وهذا كريبس Graber يتحدث عن حب المسلمين للبناء مستندا بذلك على نقش يعود الى تاجر اقمشة بنى جامعا في القاهرة ، ويعلق على ذلك بقوله : ان هناك عدة استشهادات في يوميات المؤرخ الحنبلي ابن البناء عن نشاطات الافراد العمرانية في العاصمة (٢٠٩) . ويلمح رسل Russell في دراسته عن سكان الفترات القديمة والوسيلة الى ان الاسلام حقق انجازا كبيرا بتشجيعه على سكنى المدن مما ادى الى زيادة كبيرة في سكان المدن في شمال افريقيا ، ودمشق ، وانطاكية وبلاد وادي الرافدين (٢١٠) . وان التاريخ الاسلامي ، فوق هذا كله ، يزودنا بالكثير من استشهادات التي تخالف وجهة نظر الاجتماعيين السابقة .

وان التناقضات التي احتوتها دراسة هاموند مثلا هي الاخرى تدعم الرأي السابق في ان وجهة نظره ليست وجهة نظر مؤرخ تستند على

- 206) Ira M. Lapidus : "Muslim cities and Islamic society" in Middle Eastern cities, P. 75.
- 206) Ira M. Lapidus : "Muslim Cities and Islamic society" in Middle Eastern Cities, P. 75.
- 207) Ibid., P. 47.
- 208) Graber, Oleg : "Cities and citizens" in Islam and Arab World, ed. by B. Lewis (1976) P. 89.
- 209) Russell : "Late Ancient and Medieval Population" in Transactions of the American philosophical society field at Philadelphia for promoting useful knowledge, New series, Vol. 48, Part-3 (1958) PP. 89, 91.
- 210) Middle Eastern Cities (A symposium on Ancient, Islamic and contemporary Middle Eastern Urbanism. Ed. by Ira M. Lapidus (Los Angeles, 1969) Oct. 27-29 (1966).

لم يعبروا للتاريخ اهمية كبيرة ، كما انهم اعتمدوا على نماذج قليلة جدا ربما تكون فردية ثم اعطوا اوصافا وتعميمات جازمة ، فدراسة بينيت وورنر Cambair, Werner ركزت على مدينة فاس وذلك لظهور العزلة الانثولوجية بوضوح في هذه المدينة بالذات ، لكنه من الصعب اعتبار مدينة فاس قاعدة عامة تنطبق على بقية المدن الاسلامية ، لقد كانت الحواجز الاجتماعية القائمة على التقسيمات القبلية حقيقة واضحة في بداية الفتوحات الاسلامية وخلال القرن الاول للهجرة ، غير ان هذه الحالة قد تغيرت خلال القرون ، الثالث والرابع والخامس للهجرة عندما تبدلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والانتاجية فصارت المدن تبعا لذلك تمثل مراكز انتاجية تجارية او زراعية ، او ادارية او سياسية فانفتحت ابوابها لجموع من الوافدين الذين لا ينتسبون الى هذا الاصل القبلي او ذاك وانخرطوا في حياة المدن الانتاجية فانصهرت نتيجة لهذه التغيرات وبمرور الزمن ، العلاقات القبلية وتحطمت الحواجز التي كانت موجودة وقائمة على النسب والعزلة القبلية ، والواقع ان الاجتماعيين قد بالغوا بالتركيز على هذا الامر . فهناك عدة ادلة ادلى بها عدد من مؤرخي المدن امثال كويتاين المتخصص بدراسة وثائق الجنيزة الذي يقول انه من الخطا الفادح ان نعزو الى البدو اتجاه قلة التدفق للحياة المدنية ، ويشير الى ان نظرة الى الادب الاسلامي ستقدم استشهادات غير قليلة عن اللوم الذي وجه ضد البدخ المتزايد في تشييد العمائر والى الصرف الباذخ على تشييد المساجد . ويضيف قائلا بان العرب المؤسسين للمصار كانوا من اشد المحبين للبناء والعمران ، وان ابن سعد في طبقاته يشير في عدة مجالات الى ما قام به المسلمون الاوائل في بناء البيوت والممرات الاخرى (٢٠٥) . لقد كان اهل المدن العربية يحبون مدنهم ويفخرون السكن فيها ، او الانتساب اليها ، ويورد كويتاين رواية تتعلق بمقد زواج اشترط فيها اهل الزوجة ان لا يبدل الزوج المدينة بأي مكان اخر دون موافقة الزوجة . ويذكر ايضا رسالة اخرى توضح بان الزوجة لم تتحمل العيش في الريف لذلك هربت من زوجها واتجهت الى القاهرة ، فرضخ الزوج لطلب زوجته بالانتقال من الريف الى دمياط . وهناك عدد من الوثائق في الجنيزة تفيد بان عدد من الموظفين قد تركوا اماكن

- 205) Goitein : "Caire : An Islamic City in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern cities (1966), P. 83.

عن الجامع وهي دراسة اثريّة لها صلة بالاحوال التمدنيّة في مدينة في المنطقة العربيّة ، ولا بيدوس عن المدن الإسلاميّة والمجتمع الإسلامي « وكويتاين عن القاهرة على ضوء وثائق الجنيزة ، وشارل عيساوي عن «التحول الاقتصادي والتمدني في الشرق الأوسط» ، وجانيت ابو لغد عن القاهرة ايضا بعنوان « نماذج من التجارب التمدنية » (٢١١) وقبل التعرض لوجهات نظر الدراسات المرتبطة بالبحث لابد من الإشارة الى الخلاصة العامة والتي توصلت اليها الندوة بالنسبة للمدن الإسلاميّة وقد قدم هذه الخلاصة البروفسور ادمز المشهور بكتاباته عن التمدن لتقديم . فهو يقول

"The conclusion that traditional Middle Eastern cities were relatively segmented, unstable and acephalous is not meant to imply a denial that there were important functional links, shared values, and unifying symbol systems that distinguished these cities and allowed them to survive as creative cultural centres." (٢١٢)

فالمدينة الإسلاميّة على الرغم من انها نسبيا منعزلة وغير ثابتة ، ودون رأس او حكومة ، فان بينهما عددا من الروابط الوظيفية الهامة ، والفضائل المشتركة والانظمة الموحدة التي تميزت بها واعطتها الحياة في ان تبقى حية كمراكز ثقافية فعالة . ان قراءة هذه الخلاصة تظهر لنا دون شك مدى التطور الذي طرا على الفكر التاريخي للتمدن الإسلامي . فالورقة التي قدمها او بنهايم عن المدن القديمة تنوغل في دراسة مدن العراق ، بالاخص مدينة سيار . وهو في نفس الوقت يركز على مسائل جوهرية رئيسة في حقل التمدن كعلاقة المدينة بالضاحية ، وتركيباتها الداخلية والخارجية ، والتركيب الاجتماعي ، وطبيعة ادارتها وعلاقتها بالعاصمة بابل ، والحياة العائلية والمعاشية ، والوظائف الموجودة فيها ، ومؤسساتها واستقلاليتها وهي كما مر ذكره الامور الهامة التي يركز عليها الباحثون الامريكان في دراساتهم عن التمدن . اما كريبر فانه حاول ان يبرز في ورقته عن الجامع المراحل التاريخية التي مرت به اهمية هذه المؤسسة الدينية سواء كان من حيث المكان ام الهيئة . وقد ساهم كريبر ايضا في كتاب (الاسلام والعالم العربي) المنشور ١٩٧٦ ، بمقالة عن المدينة واهلها مبرزاً فيها

استشهادات وادلة تاريخية اكثر من كونها نظرة اجتماعية مقلدة فهو يزعم مثلاً وقوف الحضارة العربيّة الإسلاميّة ضد حركة التمدن وفاته حقيقة ان الحضارة هي التمدن ، وان جميع المؤرخين الاوربيين قد اعترفوا بفعالية الحضارة العربيّة وبان الاسلام هو دين مدني . وهاموند يشير الى اثينا على انها اصبحت خلال السيطرة التركية مجرد قرية ويرجع ذلك كما يرى الى ان الاتراك كانوا ضد التمدن متناسيا ومتجاهلا حقيقة وهي ان منطقة حوض البحر المتوسط قد خضعت لعدة تطورات وتغيرات جديدة ادت بدورها الى اختفاء مدن من على المسرح نهائيا او تضاءل اهميتها الى مرتبة ثانوية ، كما ادت ايضا الى ظهور مدن اخرى ، فضلا عن هذا فانه من المعروف تاريخيا بان حركات التحرر العربي لم تكن سلبية تجاه التمدن فلم تخرب المدن القديمة الموجودة في المنطقة ، والصحيح ، اعتمادا على اقوال المتخصصين في التمدن ، بان هذه المدن اليونانية والرومانية قد انحلت فعلا واصبح دورها ثانويا وقد تناقصت اهميتها بعد ان تحولت الى مجرد قرى قبل ان يشارك العرب في حركات التحرر بفترة . ووضح مثال على ذلك مدينة كارتاج في شمال افريقيا وبالميرا في بلاد الشام في الوقت الذي استمر فيه بقاء مدن اخرى بل اخذت تحتل مراكز هامة في حركة التطور التمدني الإسلامي كدمشق ، وحلب ، والقدس ، والاسكندرية . ومن كل ذلك اريد القول بان الدراسات الاجتماعية على الرغم مما قدمته من نظريات وتفسيرات متطورة بالنسبة للتمدن الاجتماعي غير انها وقعت في مغالطات عديدة وذلك لعدم مراعاتها الارث والتوصل التاريخيين للتمدن .

بقي علينا الان ان نتعرض لتطور الفكر التاريخي المتعلق بالمدن العربيّة الإسلاميّة في الدراسات الواقعة ضمن هذا الاتجاه . فبعد حوالي السنتين من عقد الندوة العلمية في اكسفورد في بريطانيا تحت عنوان « المدينة الإسلاميّة » ساهم فيها عدد من الباحثين الامريكان امثال لاسنر وسكانلون ، عقدت ندوة علمية اخرى Symposium في مدينة لوس انجلز في كاليفورنيا استغرقت ثلاثة ايام من ٢٧ اكتوبر الى ٢٩ اكتوبر ١٩٦٦ تحت عنوان « مدن الشرق الاوسط (Middle Eastern Cities) والاختلاف الرئيسي بين هاتين الندوتين ، انه بينما تخصصت الاولى في المدينة الإسلاميّة تناولت الندوة الثانية المنعقدة في امريكا المدينة والتمدن في الشرق الاوسط قديما ووسيطا اي اسلاميا ومعاصرا . قدم فيها او بنهايم Oppenheim ورقة عن المدن العراقية القديمة ، وكريبر Graber

211) Ibid., P. 192.

212) Ibid., P. 74.

ج - حماية اعضائها من اي منافسة .
د - تم ارتباطها بالدين في البلدان المسيحية (٢١١) .

ومن الطريف ذكره ان كويتاين في مناسبة اخرى يشير الى ان مثل تلك الوظائف والمسؤوليات ، كما وردت في الجنيزة ، كانت موجودة في المدينة العربية لكن يهود هذه المنطقة او تلك ، هم الذين يقومون بها او تقوم بها شرطة الدولة ، او النبلاء المتنفذين (٢١٧) سواء كانوا يهود ام مسلمين لا المنظمات الحرفية . ومن الامور التي ينبغي ذكرها هنا ايضا ان كويتاين كما اوضحنا سابقا من المعارضين للرأي القائل بان العرب لم يكونوا مبالين للعيش في المدن ، فهو يرى العكس اذ يرجع اليهم الفضل في اتخاذ المدن وتشيد البيوت والمراكز العمرانية الاخرى . وهو فوق ذلك يرى فضل « هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الاسلام على التاريخ التمدني العالمي » (٢١٨) والبروفسور لايدوس هو الذي اشرف على تحقيق اوراق الندوة هذه وقدم مقدمة جيدة ، فضلا عن مساهمته بورقة عنوانها « المدن الاسلامية والمجتمع الاسلامي » ، وهو ايضا صاحب كتاب (المدن الاسلامية في العصور الوسطى المتأخرة (٢١٩)) ركز فيه على الفترة الملوكية ان الملاحظة الهامة عن مقالته هي ان ارائه هي نفسها قد ذكرت في كتابه الانف الذكر على الرغم من وجود بضعة اضافات . اوضح لايدوس رايه في مقدمة الكتاب حيث قال بان الفتح العربي الاسلامي لم يؤدي الى تخریب او هدم المدن القديمة ، فان هذه المدن كانت قد انتهت مهمتها كمدن (بوليس) قبل ان يأتي الفتح العربي بفترة طويلة (٢٢٠) . وهو يرى ايضا بان العرب قد اوجدوا عددا من المدن الجديدة المهمة جدا ومن اجل اقرار القبائل الفاتحة . وبعد ذلك فان الدول العربية بالتعاقب قد قدمت دفعا كبيرا لحركة التمدن وساعدت على توسيعها ونشرها الى مختلف الاجزاء في المنطقة العربية . فانساع حركة الزراعة والتجارة ، ونمو الحاجات الادارية والسياسية ادت كلها الى نمو

جوانب اجتماعية طريفة في المدينة الاسلامية . لقد كتب كويتاين Goitein العديد من المقالات التي تناولت جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والاداري والاجتماعي والاقتصادي في الاسلام استنادا على وثائق الجنيزة ، وكانت ورقته في المؤتمر « القاهرة مدينة اسلامية في ضوء وثائق الجنيزة » ذكر فيها ان اصل كلمة مدينة ارامي ، وتعني Din العدالة . لذلك تعد المدينة المكان الذي تطبق فيه العدالة ، ففيها يقيم اعضاء الحكومة ويسود فيها الامن والاستقرار اكثر من اي منطقة اخرى . ويقول عن علاقة الريف بالمدينة ان الفلاحين يأتوا يوم الجمعة الى المدينة ليحضروا سوقها وليكونوا على صلة بالسلطة (٢١٢) . ثم يرجع الى مسألة طريفة تكررت في مقالة شارل عيساوي وهي : ان العواصم الرومانية امثال قيسرية Caesarea في فلسطين ، والاسكندرية في مصر ، وكارتاج في افريقيا كانت عواصم تقع على البحر ، الامر الذي مكنتها من الاتصال المباشر بروما عاصمة العالم بينما تقع العواصم التي اتخذها العرب امثال دمشق والقسطاط والقيروان بعيدة عن البحر فهي لذلك امنه من هجمات البيزنطيين المباشرة (٢١٤) . ان كويتاين سواء كان في ورقته تلك ام في كتابه (دراسات في التاريخ الاسلامي والنظم الاسلامية) لا يتفق ونظرية ماسنيون عن وجود تقابات في المدن الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي ، ولكنه يقول بانه لا يستطيع تفنيد الفكرة الداعية الى وجود تقابات حرفية بين القرن السادس عشر والتاسع عشر ، فيقول بانه لا توجد هناك اي اشارة تشير الى وجودها قبل ذلك التاريخ اي منذ القرن التاسع والثالث عشر للميلاد . وكانت الشرطة هي التي تاخذ على عاتقها مراقبة السوق في المدينة لا النقابة (٢١٥) . ولذلك فانه خصص مجالا غير قليل من مقالته لمناقشة ما تعنيه النقابة وما هي صلاحياتها مشيرا الى عدم وجود مثل هذه الصلاحيات في المدينة الاسلامية . ان وظائف النقابة كما يذكر هي .

١ - مراقبة عمل اعضائها لدعم مستواهم .

ب - تهيئة مستلزمات تثقيف التلاميذ وضمهم للنقابة .

216) Ibid., P. 94.

217) Goitein, "The rise of Middle Eastern Bourgeoisie" in studies in Islamic history and Institutions, P. 225-6, 241.

218) Lapidus, I.M. Muslim cities in the later Middle Ages. Cambridge; Mass, 1967.

219) Lapidus, I.M. Middle Eastern cities, P. 22 (Introduction).

220) Ibid., P. 22.

213) Goitein : "Cairo : An Islamic City" P. 82.

214) S. D. Goitein : Studies in Islamic history and Institutions, Leiden 1966, P. 267, 269-70; idem : "Cairo : An Islamic city" P. 94.

215) Goitein : "Cairo : An Islamic City" P. 94.

المعاصرة منها ورقة شارل عيساوي التي تركزت على (التغير الاقتصادي والتمدني في الشرق الاوسط) (٢٢٧) وهو على الرغم من تناوله التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتمدنية لمدن المنطقة المختلفة وخاصة مدن العراق وايران فانه يشير في موضوع الخلفية التاريخية لذلك التمدن الى بضعة مسائل سبق ان طرحها الباحثون الفرنسيون من قبله امثال بلانول اكسير Xavier . فيقول مثلاً ان من السمات البارزة للمدينة الاسلامية (Town) افتقارها لمدينة الدولة City State. وخلقها تقريبا من المؤسسات والادارات المستقلة ، وتقسيم محلاتها وطوبوغرافياتها على اساس ديني . فيقول ان كل محلة مغلقة على نفسها بأسوار وبوابات (٢٢٨) ، وهي فكرة سبق ان طرحها من قبل مارسيه في مقالته Urbanism musulman. (P. 219) وبلانول اكسير . ويضيف عيساوي الى هذه المواضيع بان المدن الاسلامية تشابه المدن الصينية قبل فترة التصنيع مشيراً الى مقالة ولفروم Wolfram. جولد (تركيب المدينة الصينية قبل حركة التصنيع) ، وهذه الفكرة ايضا سبق ان اشرنا اليها خلال مناقشة اراء حوراني ورايه القاضي بان المدينة الاسلامية اكثر فعالية ودينامية من المدينة الصينية . ويرى عيساوي راي كويتاين الذي يفيد بان اكثر المدن الكبيرة في الفترتين اليونانية والرومانية كانت عبارة عن موانئ ، امثال : اثينا وروما ، وكارثج ، وانطاكيا ، ورودس ، وكذلك الحال بالنسبة الى المدن الاوربية الكبيرة الحديثة كجنوة وفينيسيا ، ونابولي وامستردام ، ولندن ، وفيلادلفيا ، ونيويورك، وسنت بترسبرك، وكوبنهاغن على عكس اكثر مدن المنطقة العربية فانها لم تكن موانئ، لوقوعها في الداخل كحلب وبغداد والقاهرة والري (٢٢٩) ، ونيسابور واصفهان وتبريز وطهران ولكنه يتناسى عدد غير قليل من المدن العربية التجارية كالبصرة وحما وهجر ... الخ .

المدن والتمدن الاسلامي (٢٢١) فالعرب لم يؤسسوا مدناً جديدة فحسب بل وانهم سيطروا على عدد من المدن القديمة الموجودة سابقاً ووسعوها وانشأوا لها ضواحي جديدة . والنموذج الواضح لذلك هو تأسيسهم ضواحي للامراء تشتمل على قصر للحاكم ، والادارة ، والقوة العسكرية (٢٢٢) . وهو يرى ، على عكس الاراء التي سبق ذكرها ، باستمرارية المدينة الاسلامية وعدم وقيتها او قصر عمرها . ويقول انه منذ بداية التدوين التاريخي كانت مدن الشرق الاوسط وحضارته متشابهتين ، فقد مثلت المدن سواء كانت قديما ام خلال العصور الوسطى منظمة اجتماعية سياسية ، وقد لعبت دورا ثقافيا فعالا . اما في الوقت الراهن فانها تمثل مراكز للتطور الاقتصادي والتجديد الذي لعب دورا قويا في تغيير مجتمع الشرق الاوسط (٢٢٣) . ويستنتج بان المسلمين كانوا محبين للعيش في المدن ، وكانوا يتفاخرون بها ، فكانت المدينة تملك قدسية متميزة (٢٢٤) . ولابيدوس يمتدح سعة المدينة الاسلامية وكبير حجمها ، فمدن مثل بغداد والقاهرة كان سكانها يقدر بـ ٢٠٠.٠٠٠ او ٢٠٠.٠٠٠ نسمة وهو تعداد يكبر اي مدينة سبق ان وجدت في الشرق الاوسط . وان هذه المدن لم تكن مدناً مفردة بل مركبة ، او عبارة عن مجموعة من المدن ، كانت بغداد مثلاً محاطة بالحربية من الشمال وبالمركز التجاري (الكرخ) من الجنوب ، وتقابلها الرصافة من جهة دجلة الاخرى . وكانت القاهرة تشتمل على الفسطاط ، والعسكر والقطائع (٢٢٥) . بالاضافة الى كل ذلك فان لابيدوس سواء كان في ورقته ام في كتابه يناقش مواضيع اجتماعية في مدن كحلب ودمشق خلال الفترة المملوكية وهي مناقشة تفيد كثيرا في اظهار دور الحركات الشعبية المعارضة للمماليك ، ودور المحلات واستقلاليتها ووجود النقابات الحرفية (٢٢٦) .

اما ما تبقى من تلك الاوراق التي قد قدمت الى هذه الندوة فانها كانت تبحث عن مدن المنطقة العربية

- 227) Welfram, Eberhard : "Data on the structure of the Chinese city in the pre-industrial period" in *Economic Development and cultural change* (April, 1956).
- 228) Charles, Issawi, Op. Cit., PP. 106-7.
- 229) Robert S. Lopez : "The cross roads with the wall" in *The Historian and the city*, ed. by Oscar Handlin and John Burchard (Harvard University Press, 1963) P. 29.

- 221) Lapidus : "Muslim Cities and Islamic Society" P. 63.
- 222) Lapidus : *Middle Eastern Cities* (Introduction) P. 5.
- 223) Ibid., P. 25.
- 224) Lapidus : "Muslim Cities" P. 61.
- 225) Lapidus : *Muslim Cities in the later Middle Ages*, P. 196, 199, 200.
- 226) Charles Issawi : "Economic change and urbanization in the Middle East" in *Middle Eastern Cities*, PP. 102-21.

انطبعا بانها لم تكن من تنفيذ خطة سابقة بل كانت من نتاج مراحل تطورية ذاتية عدة (٢٢٤) . ولاسر في كتابه المشار اليه اعلاه يخصص معظم حديثه ، اعتمادا على المصادر الاولى ، على وصف مدينة بغداد وخطتها . وهو في نفس الوقت يعرج على موضوع المدينة الذاتية والمدينة المخلوقة الذي وضع اصوله كما تم ذكره المستشرق الفرنسي بوتي ، ويطبق لاسر النظرية على المدينة الاسلامية فكرر في هذا المجال ما سبق ان طرحه في ورقته عن اصالة تأسيس الامصار . وهو يرى في « المدينة المدورة » نموذجا اخر مختلفا للتطور التمدني (٢٢٥) . ولاسر بالاضافة الى ذلك تناول موضوع سعة التمدن الاسلامي في العراق ومقارنته بالتمدن الساساني ، وهو موضوع تناوله ادمز Robert Mcc. Adams في كتابه « بلاد ما وراء بغداد / تاريخ مستقر في وادي ديال » ومن الاراء التي اوضحها ادمز ثم كررها لاسر هي : ان سعة التمدن الاسلامي في العراق يمثل ، باستثناء بغداد وسامراء ، نسبة ٢٢٪ من مجموع المنطقة التمدنية المستقرة ، وهي نسبة اذا ما اضيف اليها كل من بغداد وسامراء تعادل اربعة اضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني . لذا فانه يمكن القول بان نمو المدن الاسلامية قد وصل الى اكبر درجة من التطور التمدني قبل الازمنة الحاضرة (٢٢٦) . ولم تقتصر دراسة لاسر على ذلك بل انها توجهت الى ايجاد الحالات المتشابهة لطيوبوغرافية بغداد ، اعني (القصر والجامع) ، وانتهت الى القول بان مجموعة (القصر - الجامع) يبدو انها اصيحت سمة اثرية للمدينة الاسلامية وترجع الى فترة الفتوحات العربية الاسلامية ، وهي سمة لم تكن معروفة في فن العمارة الاوربي (٢٢٧) . كما انه ايضا تناول مسألة تعريف المدينة الموضوع الذي اصبح شائعا في دراسات الباحثين الامريكان ، وقد رجع لاسر من اجل حل الغموض الوارد في الاصطلاح « المدينة » الى النواحي الفقهية لتعليل وجود الجامع كاساس للتمييز بين المدينة والقرية (٢٢٨) . ولما كنا قد اشرنا الى كتاب ادمز لا بد من ذكر بضعة كلمات عن اهميته ، فالكتاب في الواقع عبارة عن دراسة تاريخية عن وادي ديال

ومن الممكن ايضا الاشارة الى بحساروبرت لوبيز Lopez المتعلق بشوارع المدن عامة ، وقد نشر هذا البحث في كتاب « المؤرخ والمدينة » يرى لوبيز ان المدينة الاسلامية لا توجد الا اذا وجد المسجد الجامع ، والسوق والحمام وهي سمات خاصة بها غير موجودة في المدينة الغربية (٢٢٩) . وكذلك بحث وليم سينر المتعلق بـ « التمدن في شمال افريقيا » (٢٣٠) الذي حاول فيه ان يتتبع اصول المدينة الاسلامية منذ الفترات القديمة والاسلامية والعثمانية مؤكدا على سميتها الاسلامية ، وعلى ان المسلمين قد اسسوا المدن لظهور شدة تمسكهم بالدين الاسلامي ، ذلك الدين الفريد في خصائصه .

(٢) اما الاتجاه الثاني لدراسات الباحثين الامريكيين فيتمثل بتلك الدراسات التي تناولت مدينة اسلامية واحدة او مجموعة من المدن . وبالامكان القول بانهم في هذه الدراسات قد توجهوا نحو مواضيع تختلف الى حد ما عن توجهات الباحثين الفرنسيين ، فهم يركزون على المواضيع العمرانية في المدينة ، والاحوال الاجتماعية وتركيب طبقات المجتمع ، والنواحي الصحية ومشكلة الماء وتصريفه والنواحي الاثرية ... الخ . فالباحث المعروف لاسر J. Lassner كتب بحثا عن خطط بغداد وبشكل خاص حول قصر او بلاط الخليفة (٢٣١) ، وتقدم به الى ندوة المدينة الاسلامية التي انعقدت في بريطانيا . كما انه كتب كتابا بعنوان « طوبوغرافية بغداد في اوائل العصور الوسطى » (٢٣٢) . وتحدث لاسر في ورقته عن طبيعة خطط المدينة اعتمادا على المصادر الاسلامية ، ثم ناقش النتائج التي توصل اليها كل من هرزفيلد وكرسويل . يشير لاسر خلال حديثه عن طوبوغرافية بغداد الى مسألة هامة تتعلق بالتطور الذي شهدته حركة تأسيس الامصار في مجال الاستقرار والتمدن والفعالية التجارية والاقتصادية . ويعقب على ذلك قائلا بان نمو هذه الامصار وتطورها انما نتج من الداخل الى الخارج ولم يتأثر بأي مؤثر خارجي فهي بناء على ذلك تعطي

234) Ibid., P. 138-39.

235) Ibid., P. 164.

236) Ibid., P. 133-34.

237) Ibid., P. 180.

238) Robert Mcc. Adams : Land behind Baghdad. A History of settlement on the Diyala plains (Chicago 1965) PP. 62, 75; Lassner, Op. Cit., P. 160.

230) W. Spencer : Urbanization in North Africa.

231) J. Lassner : "The Caliph's personal Domain : The city plan of Baghdad re-examined" in the Islamic city (Oxford 1970) P. 103-18.

232) J. Lassner : The Topography of Baghdad in the early Middle Ages, Detroit 1970.

233) Ibid., P. 103.

وقد قامت البعثة بثلاث عمليات تنقيبية خلال سنوات ١٩٦٤ ، ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ . ونشر تقريراً مفصلاً عن نتائج عمليات التنقيب هذه في مجلة معهد البحوث الأمريكى (٢٤١) . وقدم في القسم الأول من تقريره تفصيلاً تاريخياً عن بداية تأسيس مدينة الفسطاط ميرزا التطورات الطبوغرافية التي شهدتها المدينة اعتماداً على أقوال عدد من الجغرافيين المسلمين ، وركز فيها على شكل البيوت في الفسطاط وشوارعها (٢٤٢) والحقيقة فإن البعثة أضافت نتائج طبوغرافية طيبة إلى النتائج التي قد تم العثور عليها من قبل في بعثة الاستاذين علي بهجت بك وجيريل في تنقيباتهما في الفسطاط خلال العشرينات (٢٤٣) سواء كان من حيث اللقى أم من حيث نماذج البيوت أم قنوات تصريف المياه .

أما روجرز J.M. Rogers فإنه الآخر يعد من المساهمين في ندوة أكسفورد وكانت ورقته تتعلق بـ « مدينة سامراء ، دراسة في تخطيطها » . فمن بين الأمور التي تستحق الذكر في ورقته اشارته إلى أنه على الرغم من وجود بعض الديارات في الموضع الذي اتخذت فيه مدينة سامراء ، وبعض القرى الصغيرة ، لكن المدينة كانت نموذجاً لمدينة إسلامية Typical of Islamic Town وأنها تختلف بوضوح عن أية مدينة هيلينية (٢٤٤) . لذا لا يمكن اعتبار بناء مدينة سامراء ظاهرة منعزلة بل جزء من تطور يرجع أصوله إلى الفترة الأموية ، فلقد اتخذ الأمويون مراكز حضرية في الصحراء باعتبارها تمثل فكرة إسلامية تظهر من خلالها عظمة السلطان عن طريق حجم أعماله ورخاء فترته (٢٤٥) . ويتناول روجرز أيضاً وضع مدينة سامراء وفيما إذا كانت مدينة أم مصر أم قرية ؟ ويعقب على ذلك بقوله أن هذا يرتبط بمشكلة أعم هي هل كانت سامراء مصر أم مدينة رباط أم مدينة متعة مثل مدينة الزهراء في الأندلس أم مدينة دبلوماسية مقارنة بما أسسه

وترجع إلى التاريخ القديم ، وهي دراسة تفصيلية في المناخ والأرض والموارد المائية والزراعية لمنطقة دبالى . كما أنه يتناول في القسم الثاني منه تأسيس المدن المسورة في التاريخ القديم ، كذلك يبحث في التطورات التي شهدتها تلك المنطقة وهي : أ - انحطاط بين (٢١٠٠ ق.م - ٦٢٦ ق.م) ثم ب - استعادة تطورها التمدني بين (٦٢٦ ق.م - ٢٢٦ ق.م) ثم ج - دور الإسلام في إعادة النشاط التمدني في المنطقة وأخيراً د - انحطاطها . وهو خلال حديثه عن حركة التمدن في الفترة الإسلامية يقدم جداول مقارنة بين الفترات السابقة للإسلام والبائية والساسانية . ويتوصل إلى نتيجة بأن سعة هذه الحركة خلال الفترة الإسلامية كانت أعظم بكثير من الفترة البارثية ولكنها أقل من الفترة الساسانية . غير أنه إذا تم دمج بغداد ضمن حركة التمدن هذه فإن سعة التمدن الإسلامي يبلغ (٢٥٥) مرتين ونصف أكثر من الفترة السابقة ، وإذا ما أضفنا سامراء فإنها تغزى إلى ٤ مرات (٢٢٩) .

أما جورج سكانلون Scanlon فإنه قدم أيضاً ورقة إلى ندوة المدينة الإسلامية في أكسفورد وموضوعها « الخدمات الصحية ، والسكن في مدن العصر الوسيط » يتناول فيها عدة مواضيع طريفة ، إذ أشار إلى اهتمام العرب في نظافة المدن ، وأوضح أن كل مدينة لها نظام خاص بها ، وأن السلطة هي التي تجهز الفرد بالماء ، وأن هناك مراقبة يومية يقوم بها المحتسب لتابعة تطبيق المبادئ الصحية ، ووجوب تزويد الشوارع بالماء يومياً ، ومراقبة الباعة في ضرورة تنظيفهم الأجزاء المواجهة لحوانيتهم وتجهيز محلاتهم بالماء . ومن بين الخدمات الأخرى التي تقوم بها السلطة تنظيم الشوارع للتغلب على مشكلة التزاحم وذلك بتحديد أنواع الحيوانات المسموح بدخولها إلى داخل المدينة ، وتخصيص أماكن لربطها (٢٤٠) ، فضلاً عن ذلك فإن سكانلون قد شارك في بعثة تنقيبية عملت في خرائب الفسطاط ،

239) George T. Scanlon : "Housing and sanitation. Some aspects of Medieval Islamic public service" in The Islamic city" PP. 179-94, especially P. 181, 183, 184.

240) George T. Scanlon : "Preliminary Report : Excavations at Fustat, 1964" in J. of the American Research centre in Egypt, Vol. IV PP. 7-28, Vol. V (1966) PP. 83-112, Vol. VI (1967) PP. 65-86.

241) Ibid., Vol. IV (1964) PP. 7-8.

(٢٤٢) علي بهجت بك : حريات الفسطاط ، القاهرة ١٩٦٨ .

243) J.M. Rogers : "Samarra, a study in Medieval Town-Planning" in the Islamic City, PP. 119-155, especially P. 126, 127.

244) Ibid., P. 120.

245) Ibid., P. 123.

(دور الاسلام في شمال افريقيا) (٢٥١) التي تتعلق بحركة التمدن في المغرب في الفترة الاسلامية الوسيطة .

اما مقالة كريبر Graber التي نشرها في كتاب (الاسلام والعالم العربي) حول « المدن واهلها » (٢٥٢) فانها دراسة اراد فيها المؤلف ان يوضح العلاقة بين المدينة وسكانها في مختلف نشاطاتها ومؤسساتها خلال الفترة بين ٨٠٠م الى ١٢٠٠م تلك الفترة التي بلغت فيها البرجوازية التجارية في التاريخ الاسلامي اوجها (٢٥٣) . ويرى بانها من غير المقبول تشخيص المدينة الاسلامية على انها مجرد وجود مادي فيزيولوجي واجتماعي وانما اكثر من ذلك فهي عبارة عن سلسلة من الشد Series of tensions بين اقطاب متعارضة وفي احيان متضاربة ، وهي دائما عرضة لهذا التباين تبعا للزمان والمكان . فالمدينة تجارية ومهنية ، لكن القسم الاكبر من رفاهها ورخائها يعتمد على الزراعة . وان التمييز العضوي بين حياة المدينة او التمدن وبين زراعة الارض غير واضحة ابدا (٢٥٤) . ويشخص كريبر سمات المدينة الاسلامية بما يلي : -

انها مدينة توصف بمسجدها وتحتوي فوق هذا على عدد من المزارات والمشهد ، وان محلاتها منقسمة قبلية ودينية وجنسية ، غير ان مراكز المدينة التجاري يحتوي على اناس من مختلف الاديان والاجناس ، وان اسوارها بنيت لغرض الحماية ، وانها تحتوي على عدة مؤسسات (٢٥٥) . ويرى ايضا بان العالم الاسلامي يوصف دائما بحياته التمدنية .

"The Muslim world is so frequently defined by its urban life."

ويتحدث في مقالته عن مصدر ثروة المدينة ، ومؤسساتها الدينية فكتب عن المزارات وعن طبيعة المحلة ، ووصف البيت ، ومصدر المياه ، والامور العمرانية الفنية الاخرى (٢٥٦) .

251) Oleg Graber : "Cities and Citizens : The growth and culture of urban Islam" in Islam and the Arab world (ed. by B. Lewis.) USA 1976 PP. 89-116.

252) Ibid., P. 90.

253) Ibid., P. 99.

254) Ibid., P. 99-100.

255) Ibid., P. 100.

256) Ibid., P. 92-3, 94, 95.

257) Belayev, V : Arab, Islam, Arab Caliphate, (1969).

وقد ترجم الى اللغة العربية ، كذلك انظر

Gideon, Sjoberg : "Theory in urban sociology" P. 168-69.

الاغلبية الى جوار القيروان (٢٤٦) ؟ ثم عرج في مقالته الى وصف شارع المدينة الرئيس (٢٤٧) .

ومن بين الباحثين الاخرين الذين اعتمدوا على وثائق الجنيزة في دراسة المدينة الاسلامية كيل Moshe Gil الذي كتب مقالة « عمليات البناء والترميم واعادة بناء بيوت القدس » التي تشابه الاوقاف الاسلامية في الفسطاط (٢٤٨) « كما ان هناك دراسة البورت E.A. Alport عن مدن المزاب Mozab والدراسة تتعلق بالاعمال العمرانية التي قام بها الخوارج في شمال افريقيا كبناء المدن في منطقة المزاب ، كما انهم بعد خروجهم من القيروان اتخذوا مدينة تاهرت Tahert التي اصبحت بعدئذ عاصمة امارة تاهرت ، بعدئذ اضطروا نتيجة لهجوم الجيش العباسي في سنة ٩٠٩م الى اختراق الصحاري وتأسيس مدينة سدرتا Sedrata لكنهم تركوها بعد ذلك لعدم تمتعها بموقع استراتيجي صالح واسوا بدلها مدينة العلووف وبونورا Bou Noura وبنى اسجون Beni Isguen ومليك Melika في منطقة المزاب . بالاضافة الى ذلك درس البورت ، تركيب الاجتماع لمدينة هذه المنطقة (٢٤٩) . وعلى ذكر حركة التمدن في شمال افريقيا فقد تضمن كتاب (رجل، دولة، مجتمع في المغرب المعاصر) عدة مقالات تشمل مواضيع عدة عن المغرب اجتماعيا وسياسيا وفكريا ودينيا في الوقت الحاضر ووردت بضعة اشعارات في مقالة شارلز وغلان Charles F. Gallagher وعنوانها (ملاحظة عن المغرب) (٢٥٠) ومقالة براون L. Carl Brown

246) Ibid., P. 143.

247) Moshe, Gil : "Maintenance, Building Operations, and repairs in the houses of the Qodesh in Fustat" in J. of the Economic and Social History of the Orient. A Geniza Study (XIV/1971) PP. 136-95.

248) E.A. Alport : "The Mzab" in Arabs and Berbers from tribe to nation in North Africa. Ed. by Ernest Gallner and Charles Micaud (London, 1972) PP. 141-52. especially 144-64.

249) Charles F. Gallagher : "Note on the Maghrib" in Man State and Society in contemporary Maghrib. Ed. by William Zartman (New York 1973).

250) Carl, L. Brown: "Islam's role in North Africa" in Man, State and Society in contemporary Maghrib.

نخلص من ذلك العرض المقارن الى القول بان دراسة التمدن العربي والمدينة العربية في العصر الوسيط في اوربا وامريكا قد شهدت تطورات علمية ملحوظة ، ولقد اختلفت المدارس الغربية في هدفها ونظرتها واسلوب معالجتها للتمدن العربي والمدينة العربية بما يتلاءم ونظريات التمدن من جهة والتوجهات السياسية للدول الاوربية في المنطقة العربية من جهة ثانية .

ولم تعد دراسة التمدن العربي الاسلامي مقتصرة على المهتمين بالتاريخ الحضاري العربي بل ظهر تحول لا سيما في الولايات المتحدة الامريكية متمثلا بتوجه الاجتماعيين نحو هذه الدراسات . لكن الاجتماعيين بالرغم مما قدموه من امور جديدة في حقل التمدن سواء كانت في المنهج ام المذهب ، فانهم قد ركزوا على الجوانب الاجتماعية من التمدن وفقا للنظريات الاجتماعية الحديثة مما ادى بالبعض منهم ان يقع بتناقضات خاصة حينما اهلوا الخلفية التاريخية لطبيعة التمدن العربي والتواصل الحضاري العربي . وفي الوقت الذي اتجه فيه الاجتماعيون هذا الاتجاه فقد رجع المؤرخون الى المصادر التاريخية العربية وذلك لبناء الخلفية التاريخية للتمدن العربي ، ولايجاد عناصر الوحدة والتناسق بين مدن المنطقة العربية وللوصول الى نتائج حضارية متباينة . لكن المؤرخين من الجانب الاخر اغفلوا بعض التغيرات التمدنية والاجتماعية والاقتصادية للمدينة العربية من وجهة نظر معاصرة .

لقد تخصص العرض السابق على تتبع لتطور الدراسات التمدنية الغربية والامريكية فما هو موقف الدراسات الاشتراكية السوفيتية ؟ الواقع ان الباحثين السوفيت لم يقدموا مساهمات متميزة في هذا الحقل خلال النصف الاول من القرن العشرين ، كما ان الدراسات السوفيتية عن التاريخ العربي الاسلامي بصورة عامة هي الاخرى قليلة اذا ما قورنت بانتاجات المدارس الالمانية والهولندية والفرنسية . فهناك دراسات شميدت وروزن وكريمسكي وسميرنوف وسولوفيف عن حياة الرسول الكريم والدعوة الاسلامية والتاريخ الاسلامي عموما . وقد اتسعت دائرة اهتمامات الباحثين السوفيت منذ الخمسينات فتناولت مواضيع اخرى مختلفة من التاريخ العربي الاسلامي انطلاقا من نظريتهم المادية . وركزت هذه الدراسات من بين ما ركزت عليه ، على مسائل الاقطاع والعبودية في التاريخ الاسلامي كدراسات نادرز Nadiradze

ويعقوبوفسكي وبيتروشفسكي ومورشوف وكليموفش وغيرها . وتعد دراسة بلياييف (العرب ، والاسلام ، والخلافة العربية) من الدراسات التي تحتوي على بعض الامور المتعلقة بالتمدن العربي واهمية المدينة العربية في التطور الاقتصادي للمجتمع العربي في العصر الوسيط . وركز بلياييف على دور العبيد في النشاطات الاقتصادية والسياسية في المجتمع متتبعا حركاتهم السياسية ووضعهم الاجتماعي منذ اقدم الفترات التاريخية . وقد ابرز ، خلال حديثه عن التحولات التجارية ، الوجه التمدني للمجتمع العربي المتمثل بتأسيس العرب للمدن وبنائهم في الاعمال التجارية . علاوة على ذلك فان الباحثين الاجتماعيين السوفيت تناولوا المدن بصورة عامة وقسموها تقسيما ماديا متفقا مع تقسيمهم للحضارات على اساس المراحل الخمسة ، فالمدن حسب ما يعتقدون هي :

- ١ - مدينة ملكية العبيد Slave-owing city
- ٢ - مدينة الاقطاع Feudal city
- ٣ - مدينة الرأسمالية Capitalist city
- ٤ - مدينة الاشتراكية Socialist city

وانهم كما هو الحال في منهج الباحثين الاجتماعيين الامريكان ، قد ركزوا على دراسة الحياة الاجتماعية للمدينة وتفحص طبقات مجتمعا . ويتضح تأثير هذا التقسيم والتفسير في كتاب بلياييف السابق الذكر حينما تناول مدينة مكة والمدينة وبغداد . ويبدو ان الاجتماعيين الماركسيين الجدد قد وسعوا المفهوم السابق وذلك بعدم اقتصرهم على تفسير المدينة وفقا لذلك التقسيم الذي يعكس بوضوح نظرية الصراع الطبقي واثار العامل الاقتصادي . فلقد حاول هؤلاء عند دراسة الاحوال في داخل المدينة بصورة عامة ان يضعوا نصب اعينهم على المحرك الاساسي للتحولات التي يواجهها مجتمع المدينة وذلك المحرك الاساس هو العامل الاقتصادي (٢٥٨) .

كذلك من الممكن القول بان المؤرخين والباحثين السوفيت قد اهتموا في دراساتهم التاريخية والتمدنية العربية في العصر الوسيط في منطقة المشرق واسيا الوسطى بينما ركز الباحثون الفرنسيون كما مر ذكره على شمال افريقيا والباحثون الامريكان على المغرب ومصر . فهناك مثلا دراسة بولشاكوف في معهد ليننغراد للاستشراق حول المدينة الاسلامية في اسيا الوسطى .

كسوة الكعبة

بقلم

فؤاد كواوي

كلية الآداب / جامعة بغداد
قسم الآثار

من همدان تعرف بالثياب المعافرية (٧) وهناك ثياب رفيقة اللمس تسمى بالملاء (٨) او برود يمانية تجمع خيوطها بعد عزلها وتشد ثم تصبغ وتنسج تسمى بالعصب (٩) . وهناك ثياب خيوط نسجها من الشعر الفليز تعرف باسم المسوح (١٠) ويروى ان اول من كسا الكعبة هو « تبع الحميري » فقد ذكر الازدي انه « اول من كسا الكعبة كسوة كاملة فكساها الانطاع (١١) ثم ... الوصائل ... » (١٢) ، وهو الذي جعل للكعبة بابا ثم اسدل عليه سترا وانشد شعرا :

وكونا البيت الذي حرم الله

ملاء معظداً ويسرودا (١٣)

لمحة تاريخية

«ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة . .» (١) ويعني بها الكعبة (٢) . فقد اعتادت قريش في الجاهلية منذ زعيمها قصي بن كلاب (٣) ان تفرض على القبائل في الجزيرة مبالغ كل على قدر استطاعته لشراء ما تكس به الكعبة سواء كان من الخصف (٤) او النسيج وهو ما يعرف باسم الكسوة (٥) .

ولقد اختلف المؤرخون في اول من كسا الكعبة في الجاهلية الا انهم اجمعوا بان الكعبة كانت تكس بالعديد من الكسوات منها ثياب حمر مخططة يمانية تعرف بالوصائل (٦) ، ومنها ثياب تنسب الى قبيلة

(١) القرآن الكريم سورة (آل عمران) الآية (٩٦) .

(٢) الكعبة ، بيت الله الحرام وفي المانورات الدينية ان اول ما خلق الله الارض مكان الكعبة ثم دحا الارض من تحتها فهي سرة الارض ووسط الدنيا وعندما امر الله نبيه ان يرفع قواعد البيت وساعده على ذلك ولده اسماعيل كان البيت في ذلك العهد بدون سقف ، ووصفها البشاري فقال : (هو في وسط المسجد الحرام مربع الشكل بابه مرتفع عن الارض نحو فامة عليه مصراعان ملبسان بصنائع الفضة قد طليت بالذهب) (ياقوت الحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٤٦٤ - بيروت ١٩٥٧) .
(٣) الازدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥١ - بيروت ١٩٦٩ و القلقشندي - صبح الاعمى - ج ٤ - ص ٢٧٧ - القاهرة ١٩١٤ م .

(٤) الخصف : هي حصر من خوص النخل (ياقوت - البلدان - ج ٤ - ص ٤٦٥) .

(٥) الكسوة ، الكسوة : اللباس (ابن منظور - لسان العرب - مجلد (١٥) - ص ٢٢٣ - بيروت ١٩٥٦) .

(٦) الحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ٧ - مكة ١٩٥٦

(٧) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٢٧ والحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٦٥ والحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١١٩ .

(٨) الحافلك - المصدر السابق - ص ١١٩ .

(٩) وهي البرود اليمنية جمع برودة ، وهي كساء مربع اسود فيه صفر تلبسه الاعراب (ابن منظور - لسان العرب - مجلد (٣) ص ٨٧)

(١٠) الحافلك - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١١٩ .

(١١) الانطاع : جمع نطع وهو بساط من الاديم اي الجلد (الازدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٠) .

(١٢) الازدي - اخبار مكة - ص ٢٥٠ والعمري - مسالك الابصار في ممالك الامصار - ج ١ - ص ١٠١ - القاهرة ١٩٢٤ - والقلقشندي - صبح الاعمى - ج ٤ - ص ٢٧٧

(١٣) العمري : المصدر السابق - ص ١٠٢ والحموي - معجم البلدان - ج ٤ - ص ٦٦ وقد ذكر المسعودي في مروج الذهب - ج ٢ - ص ٨٨ البيت الاتي :

فكسونا البيت الذي حرم الله ملاء مقصبا وبرودا

كما كسيت الكعبة الشريفة في الجاهلية
بمطارف (١٤) الخز (١٥) الأخضر والأصفر شقاق شعر
ونمارق عراقية (١٦) .

ويقال ان ابي ربيعة بن عبدالله المخزومي كان
يكسوها في كل سنة كسوة مخططة يمانية الاصل
تعرف باسم الحبرة (١٧) .

وورد في كتب التاريخ اسماء نسبت اليها
عادة اكساء الكعبة قبل ان يكسوها تبع منهم النبي
اسماعيل وعدنان بن خالد بن جعفر بن كلاب ويقال
انه « اول من كسا الكعبة بالديباج وجد
لطيفة (١٨) يحمل البز ووجد فيها انماطا فعلقها على
الكعبة » (١٩) .

ولم تقتصر عادة اكساء الكعبة على الرجال
فقط فقد لعبت المرأة العربية دورا لا ينكر في هذا
المجال منذ الجاهلية وصفحات التاريخ تحفظ لنا
اسماء العديد من النساء وما خلدنه من اعمال مجيدة
ومنهن نتيلة بنت جناب بن كليب المعروفة بـ « ام
العباس بن عبدالمطلب » كانت قد كست الكعبة
بالديباج (٢٠) .

الكسوة في العصر الاسلامي

اشرق نور الاسلام واتجه المسلمون الى الكعبة
اشرف وانبل مكان يؤدون الصلاة يوميا فيه ويحجون
مرة كل عام « من استطاع » ويطوفون بالبيت العتيق .

واستمر المسلمون على ما كان اجدادهم عليه
ومن سبقهم قبل الاسلام في اكساء الكعبة وكتب
التاريخ تزرخ باسماء من قام باكساء الكعبة مبتدئة
بالرسول الكريم اذ يروى انه (ص) كسا الكعبة (٢١)

(١٤) المطرف : وهو نوب مربع (ابن سيده - المخصص -
ج ٤ - ص ٦٨) .

(١٥) الخز : نسيج فيه السدى من الحرير واللحمة من
الصوف

Dozy : p. 113; Not (9)

(١٦) القلقشندي : صبح الاعشى - ج ٤ - ص ٢٧٨ .

(١٧) المصدر السابق - ص ٢٧٧ والأزدقي - اخبار مكة -
ج ١ - ص ٢٥١ .

(١٨) جمعها لطيم وهي الجمال التي تحمل المطر والبز (ابن
منظور - لسان العرب المجلد الثاني عشر - ص ٥٤٤ -
بيروت ١٩٥٦) .

(١٩) شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢١ والسهيلي : الروض
الأنف - ج ١ - ص ٧٧ والالوسي : بلوغ الأرب -
ج ١ - ص ٢٢٤ .

(٢٠) الثعالبي - لطائف المعارف - ص ١١ - ١٩٦٠ والحافظ
- شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢١ .

(٢١) الأزدقي : اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ (عن ابن

ثيابا يمانية (٢٢) وينفق عليها من بيت مال
المسلمين (٢٣) وحرص من جاء بعد الرسول (ص)
على ارسال الكسوة الى الكعبة ، فالخليفة ابو بكر
(رض) كسا الكعبة (٢٤) بكساء لا تعرف نوعه ، ثم
كساها الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بكسوة
سنوية تنسج من القباطي (٢٥) المصرية المصنوعة في
مصر وينفق عليها من بيت مال المسلمين (٢٦) وكان
يامر بنزع الكسوة القديمة في كل سنة ويقسمها
على الحجاج (٢٧) وسار الخليفة عثمان (رض) على
نفس المنوال الا انه رأى ان تباع الكسوات القديمة
وتنفق اثمانها في سبيل الله (٢٨) .

اما في العصر الاموي فقد كان الخليفة معاوية
يكسو الكعبة مرتين في السنة الاولى من نسيج
القباطي في نهاية شهر رمضان والثانية من الديباج
في يوم العاشر من محرم (٢٩) ، و يروى القلقشندي
ان شيبه بن عثمان سادن الكعبة أيام معاوية كان قد
استأذن معاوية بتخفيف الكعبة مما عليها من كسوات
قديمة بعضها يعود الى الجاهلية فاذن له معاوية
وطلب منه ان يطيب جدرانها بالروائح العطرية
« الخلق » ففعل ثم قسم الكسوات القديمة على
اهل مكة للتبرك (٣٠) بها ولكن الأزدقي - وهو اول

المهاجر ان النبي (ص) خطب الناس يوم عاشوراء فقال
النبي (ص) : هذا يوم عاشوراء يوم تنقش فيه السنة ،
وتستر فيه الكعبة ... (الأزدقي - ص ٢٥٢ .

(٢٢) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٧ والحافظ - شفاء
الغرام - ج ١ - ص ١١٩ والقلقشندي - صبح الاعشى
- ج ٤ - ص ٢٧٨ و ص ٢٨٢ .

(٢٣) الغيلي - موسوعة العتبات المقدسة - قسم مكة -
ج ١ - ص ٢٩٩ - بغداد ١٩٦٧ .

(٢٤) الأزدقي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ والعمرى -
مسالك الابصار - ص ١٠١ وشفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠
(٢٥) انظر ص ١١ من البحث في تعريف القباطي .

(٢٦) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٧ والعمرى - مسالك
الابصار - ج ١ - ص ١٠١ والحافظ - شفاء الغرام -
ص ٧ و ص ١١٩ والقلقشندي - صبح الاعشى - ج ٤ -
ص ٢٧٩ .

(٢٧) القلقشندي - المصدر السابق - ص ٢٧٩ .

(٢٨) يذكر صاحب مראה الحرمين (ان الخليفة عثمان (رض)
وجد شيئا من الكسوة القديمة على حائض فامر بحفلة
والقيت بها الكسوة القديمة ثم واراها بالتراب .
ابراهيم باشا - مראה الحرمين - ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢٩) القلقشندي - المصدر السابق ص ٢٧٩ .

(٣٠) روي عن عائشة (رض) انها اكرت عمل شبيبة وفالت
(معها واجعل ثمنها في سبيل الله) اما أم سلمة (رض)
فيروي عنها انها قالت : اذا نزعتم عن الكعبة ثيابها فلا
يضرها من لبسها من الناس من حائض أو جنب
(القلقشندي - صبح الاعشى - ج ٤ - ص ٢٨٢) .

من كتب في تاريخ مكة - كان قد ذكر لنا بان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) كان ينزع كسوة البيت في كل سنة ثم يقسمها على الحجاج (٢١) مما يدل على ان كسوات العصر الجاهلي ليس لها وجود أيام الامويين .

وفي أيام يزيد بن معاوية كسيت الكعبة كسوة من الديباج الخسرواني (٢٢) ، الا انه حدث في عهده (٦٢هـ) حريق ادى الى تصدع الكعبة وحرق كسوتها فكساها ابن الزبير بالديباج (٢٤) .

ومن بلاد الشام بالذات كان يبعث الخليفة عبد الملك بن مروان الكسوة السنوية من الديباج وكان من عادته ان تعرض الكسوة في مسجد الرسول الكريم بالمدينة المنورة يوما (٢٥) واحدا ثم تحمل الى الكعبة وقد سار معظم خلفاء بني أمية من بعده على ذلك وكانوا يقدمون الحلل التي كان أهل نجران يؤدونها لهم بعد ان تغطى بالديباج (٢٦) .

نوع نسيج الكسوة

لعب العباسيون دورا كبيرا في تطوير صناعة النسيج وانتاج انواع متعددة من المنسوجات العراقية يتم نسجها في دور الطراز الخاصة ودور الطراز العامة في مدينة دار السلام وغيرها من مراكز النسيج العراقية ومما لا شك فيه ان عادة ارسال كسوة الكعبة كان لها الفضل الكبير في تطوير بعض المنسوجات العراقية وكانت دور الطراز في بغداد تحرص على نسج المنسوجات الخاصة بكسوة

(٢١) الأزرقى - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ .

(٢٢) المطهر المقدسي - البدء والتاريخ - ج ٤ - ص ٨٤ ليدن ١٩٠٧ والبلادي - فتوح البلدان - ص ٤ و القلقشندي - ج ٤ - ص ٢٧٩ .

(٢٣) جهز يزيد بن معاوية جيشا لمحاربة ابن الزبير في مكة فتحصن الأخير في المسجد الحرام واستماذ به واثاء القتال رمى احد رجال يزيد نارا شعلت على ليفة في رأس رمح وكانت الريح عاصفة فطارت شرارة فتعلقت باستار الكعبة فاحرقتها (الحافظ - شفاء الغرام - ص ٤٦) .

(٢٤) ابن العمري - مسالك الأبصار - ج ١ - ص ٩ .

(٢٥) الأزرقى - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٥ والقلقشندي - صبح الأعشى - ج ٤ - ص ٢٧٩ وجاء في الصفحة (٢٧٦) من المرجع ذاته عن ابن النجار في تاريخ المدينة النبوية ... انه ادرك كسوة الكعبة يؤتى بها المدينة قبل ان تصل الى مكة فتتشر على الرفراف في مؤخر المسجد ثم يخرج بها الى مكة وذلك في سنة احدى وتلاثين او اثنتين وتلاثين ومائة .

(٢٦) القلقشندي - صبح الأعشى - ج ٤ - ص ٢٩ .

الكعبة ، فالخليفة المهدي سنة ١٦٠هـ كان قد كسا الكعبة بكسوة حملها معه من بغداد في موسم الحج وقد ابدى له سدة الكعبة خوفهم من انهيار جدران الكعبة لكثرة ما عليها من الكسوات فما كان منه الا ان امر بان ترفع جميع ما عليها من الكسوات ويقتصر على الكسوة الجديدة التي حملها معه (٢٧) ، وقيل انه حمل معه ثلاث كسوات كانت من نسيج القباطي والخز والديباج (٢٨) .

اما المأمون سنة ٢٠٦هـ فقد كسا الكعبة بثلاث كسوات الاولى من نسيج الديباج الاحمر في يوم الترويه ثم القباطي في بداية شهر رجب والثالثة في يوم السابع والعشرين من شهر رمضان تكون من نسيج الديباج الابيض (٢٩) .

يتبين مما تقدم ان معظم كسوات الكعبة المنسوجة من الديباج كانت ذات لون احمر وانها كانت سريعة التلف مما حدا بالمأمون ان يستبدلها بالديباج الابيض ، واستمر الحال كذلك في عهد المتوكل (٢٤٠هـ) بل زاد على ذلك بان امر باكساء الكعبة كل شهرين كسوة جديدة (٤١) الا ان سدة الكعبة طلبوا منه الاقتصار على كسوة واحدة ، وهذا ما حدث فعلا في سنة ٢٤٣هـ عندما كسا المتوكل الكعبة بالقباطي كبطانة واسدل فوقها كسوة اخرى من الديباج (٤٢) .

يتضح مما تقدم الدور السياسي الذي لعبته كسوة الكعبة اضافة الى دورها الفني فاهتمام الخلفاء العباسيين بارسال الكسوة كل شهرين او ثلاثة يدل دلالة واضحة على مدى قوة مركزهم واهتمامهم بكسب رضا الناس عن طريق العناية بالكعبة ، ولكن كثيرا ما كان يحدث مجيء خلفاء ضعفاء تغلبت زمام الامور من ايديهم وعندها تبرز قوى خارج الخلافة العباسية ، ففي سنة ٢٠٠هـ تغلب الطالبيون على مكة بقيادة حسين بن حسن واول عمل

(٢٧) الأزرقى - اخبار مكة - ط ١ - ص ٢٦٢ والسيوطي - تاريخ الخلفاء - ص ٢٧١ . مصر ١٩٥٢ وابو الحسن - النجوم الزاهرة - ج ٢ - ص ٣٦ والاخباري - المعبر - ص ٣٦ .

(٢٨) القلقشندي - صبح الأعشى - ج ٤ - ص ٢٨٠ . (٢٩) العمري - مسالك الأبصار في ممالك الامصار - ج ١ - ص ١٠٠ - القاهرة ١٩٢٤ والحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠ .

القلقشندي - صبح الأعشى - ج ٤ - ص ٢٨٠ . (٤٠) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٠ . (٤١) القلقشندي - صبح الأعشى - ج ٤ - ص ٢٨١ . (٤٢) القلقشندي - المصدر السابق - ج ٤ - ص ٢٨١ .

قام به هو اكساؤه الكعبة بكسوتين من القز الرقيق الاولى سفراء والاخرى بيضاء كتب عليها «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين الاخيار» «امر ابو السرايا الاصفر بن الاصفر داعية آل محمد صلوات الله عليه وسلامه» «هذه الكسوة لبيت الله الحرام» (٤٢) .

وفي حدود سنة ٣٥٨هـ تمركزت القوة الاسلامية في مدينة القاهرة على يد الفواطم وحدث التنافس بينهم وبين العباسيين في معظم المجالات السياسية والاجتماعية كان من أبرزها استيلائهم على الحجاز ثم ارسال كسوة الكعبة ففي سنة ٢٨١هـ كسيت الكعبة من مصر بكسوة بيضاء ثم استبدلوا بكسوة سوداء (٤٤) ، وفي عهد الحاكم منصور سنة ٣٩٧هـ كسيت الكعبة بالقباطي المصري (٤٥) ، ثم ارسلت الكسوة من مصر ايضا في سنة ٤٢٣هـ من قبل الظاهر لاعزاز دين الله والي مصر (٤٦) ، وفي عهد الخليفة المستنصر بالله (٤٧-٤٨٧هـ) يرسم لنا الرحالة ناصر خسرو صورة واضحة لصناعة مصر في هذه الفترة وأبرزها صناعة النسيج وانواعه ثم يشير الى كسوة الكعبة بقوله : « وكان السلطان يرسل الكسوة للكعبة كالعتاد لانه يرسلها مرتين كل سنة » (٤٧) . وكثيرا ما كانت تهدي كسوات الكعبة من مراكز العباسية او الفاطمية ففي سنة ٤٦٦هـ كسيت الكعبة بكسوة بيضاء من عمل الهند (٤٨) وفي هذه السنة ايضا حمل السلطان محمد بن سبكتكين كسوة من الديباج الاصفر (٤٩) .

ولم يرد في الروايات السابقة وصفا لكسوة الكعبة الا ان ابن جبير في رحلته يعطينا وصفا كاملا لها في ايامه في القرن السادس الهجري (٥٠) .

وفي سنة ٦٤٤هـ هبت عاصفة شديدة على مدينة مكة ادت الى تمزيق كسوتها وبقيت الكعبة

(٤٢) الفلقشندي - صبح الاعشى - ج ٤ - ص ٢٨٠ والأزدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٦٤ .

(٤٤) الفلقشندي - المصدر السابق - ص ٢٨١ .

(٤٥) ابو المحاسن - النجوم الزاهرة - ج ٤ - ص ٢١٧ .

(٤٦) ابو المحاسن - المصدر السابق - ص ٢٧٦ .

(٤٧) ناصر خسرو - سفرنامه - ص ١١٠ تعريب يحيى الخشاب - بيروت ١٩٧٠ .

(٤٨) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٢ .

(٤٩) الحافظ - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٥٠) بدأت رحلة ابن جبير عام ٥٧٨هـ

انظر ص من هذا البحث في وصف الكسوة .

بدون كسوة لمدة واحد وعشرين يوما فكساها شيخ الحرم (العفيف منصور بن منعة البغدادي) بكسوة من نسيج القطن المصبوغ باللون الاسود (٥١) .

واهتم ممالك مصر بالكعبة الشريفة وبكسوتها ووقفت لهذا الغرض وارادات قريتين في نواحي وخصصت لصناعتها دارا عرفت باسم دار الكسوة ومن هؤلاء الممالك السلطان الظاهر بيبرس (٦٦١هـ) والسلطان اسماعيل بن الناصر محمد بن قلاوون ثم السلطان حسن (٧٦١هـ) (٥٢) وقد رسم لنا الرحالة ابن بطوطة صورة واضحة لكسوة الكعبة في هذه الفترة (٥٣) ستعرف عليها في الصفحات القادمة .

وعندما استولى العثمانيون على مصر وامتد سلطانهم حتى شمل معظم الجزيرة العربية وقس على عاتقهم ارسال هذه الكسوة الى الكعبة ووقفت لهذا الغرض اوقافا كثيرة (٥٤) ، واصبحت عادة ارسال الكسوة بعد ذلك فرضا على كل والٍ .

نسيج الكسوة والوانها

ذكرنا في بداية البحث ان الكعبة كانت قد كسيت في الجاهلية بالخصف والماعر والملاء والوسائل والعصب والسوح والانطاع وهي اما جلود حيوانات كالانطاع او من الشعر الفليظ كالمسوح ، رقيقة كانت كالملاء او خشنة اللبس كالخصف بالاضافة الى عدة انواع من المنسوجات كانت تصنع خصيصا لعمل كسوة الكعبة قبل الاسلام واستمر استعمالها بعد كالباطي (٥٥) .

والقباطي نسيج مصري معروف كانت تعمل

(٥١) الحافظ - شفاء الغرام - ص ١٢٢ .

(٥٢) الحافظ - المصدر السابق - ص ١٢٢ والفلقشندي - صبح الاعشى - ص ٢٨١ .

(٥٣) بدأت رحلة ابن بطوطة الشهيرة في سنة ٧٢٥هـ .

انظر ص في هذا البحث في وصف الكسوة

(٥٤) الخليلي - موسوعة العتبات المقدسة - قسم مكة - ص ٢٩٩ - بغداد ١٩٦٧ .

(٥٥) القباطي : هو الاسم الذي اطلقه العرب على النسيج المصري الذي عرفه الاوربيون فيما بعد باسم التيسري

Tapestry (سعاد ماهر - نسيج المنحف القبطي - ص ١٥) وتعني كلمة قبط (مصر) باللغة الاغريقية

(سعاد ماهر - مشهد الامام علي - ص ٢١٠) وقد

انتشرت صناعة هذا النوع من النسيج في معظم بلاد

الشرق الاوسط وخاصة في ايران وتركيا منذ القرن

السادس عشر ثم عرفه الاوربيون وانتجوه باسماء

اخرى مستعارة هي (جويلان) و (ابيسون) (سعاد

ماهر - المصدر السابق - ص ٢١١) .

بكسوة من الكتان في الصيف ثم تستبدل بالنسيج اليماني المقلم في الشتاء (١٢) .

ومن نسيج الحرير كسيت الكعبة ايضا قبل الاسلام وذلك على يد أم العباس ، وزاد الطلب على نسيج الحرير بعد الاسلام وعملت منه الكسوة أيام ازدهار الدولة العباسية فقد أمر الخليفة المأمون باستبدال الكسوة ثلاث مرات في السنة الواحدة من نسيج الحرير (١٣) .

ونظرا لرقه هذا النوع من النسيج فغالبا ما كانت الكسوة منه تبطن بنسيج أكثر سمكا من الكتان مثلا كي تمنع تهرؤها وخاصة أثناء موسم الحج حيث يحرص كل حاج على لمسها والتعلق بأذيالها للتبرك .

كما كانت تعمل الكسوة من نسيج القطن ففي سنة ٦٤٣هـ كسيت الكعبة ثيابا من القطن مصبوغة بالسواد كساها بها منصور بن منمنة البغدادي شيخ الحرم بمكة بعد ان تمزقت كسوتها من ريح شديدة هبت على مكة في تلك السنة (١٤) .

الالوان

أما ألوان هذه الكسوات فكانت تأتي عفوية وبطريق الصدف فالاعرابي الذي يقوم بوضع ما يملك من كسوة لا يحدد اللون الذي عملت منه هذه الكسوة فقد كانت الكعبة تكس بكسوات من الوسائل وهي ثياب حمر مخططة الى جانب ذلك تكس بكسوات صفر وخضر حيث تخبرنا أم زيد ابن ثابت الانصاري في الجاهلية انها رأت على « الكعبة » مطارف خز خضر وصفرا (١٥) .

وعندما عملت الكسوة من نسيج القباطي الابيض ومن نسيج الديباج فحددت الالوان فقد شاع استعمال الديباج الاحمر ثم استبدل بالديباج الابيض وذلك في عهد الخليفة العباسي المأمون ، والظاهر ان الديباج الابيض يكون أكثر سمكا ومتانة من الديباج الاحمر .

وفي أيام الخليفة الناصر العباسي وللمرة الاولى بعد الاسلام كسيت الكعبة بكسوة ذات لون

منه كسوة الكعبة قبل الاسلام وكسيت به في عهد الرسول (ص) (٥٦) وكسيت به ايضا من قبل الخليفين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان (٥٧) ، ثم كساها عبدالله بن عمر بن الخطاب بما كان يلبسه من القباطي والحبرة (٥٨) ، واستمر معظم الخلفاء المسلمين على استعمال القباطي في كسوة الكعبة ففي السنة الحادية عشرة من حكمه كساها الخليفة الحاكم (٣٩٧ هـ) بالقباطي الذي كان معروفا في مصر منذ العصر الفرعوني واستمر في تطوره في العصر القبطي ثم العصر الاسلامي (٥٩) ، ويمتاز بنساعة بياضه ورقه ملمسه وبعنصره الزخرفية البديعة حيث يدخلها النساك أثناء عملية النسيج على قطعة النسيج الاصلية وبلونين او اكثر . وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول « ان المنسوجات التي تزين بهذه الطريقة كانت تنسج بتقاطع خيوط اللحمية (اللفتية) مع خيوط السدى (الطولية) وعند النقطة المطلوب زخرفتها تترك خيوط اللحمية الاصلية ويستخدم بدلا منها خيوطا اخرى تختلف عنها في اللون او في نوع المادة وبهذه الخيوط الاخيرة يستطيع النساك نسج انواعا من الزخرفة واذا ما انتهى منها عاد ثانية الى تنظيم خيوط السدى الى ما كانت عليه من قبل ثم استأنف عملية النسيج مستعملا خيوط اللحمية الاصلية (٦٠) .

ومن نسيج الكتان (٦١) عملت كسوة الكعبة ايضا وقد اشتهرت مدينة تونه بنسج الكساوي الكتانية (٦٢) ويذكر ان الكعبة الشريفة كانت في عهد الخليفة عثمان (رض) تكس بكسوتين في السنة من الكتان وفي عهد الخليفة الاموي معاوية كسيت

(٥٦) الزركشي - اعلام الساجد باحكام الساجد - ص ٥٢ - القاهرة ١٢٨٤هـ .

(٥٧) الأزدي - اخبار مكة - ١١٩ والبلادي - فتوح البلدان - ص ٤٧ وشفاء الغرام ص ١١٩ .

(٥٨) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ ص ١١٩ والأزدي - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ و (الحبرة) هي نوع من برود اليمن المنمر وجمعها (حبر) (ابن منظور - لسان العرب - ص ١٥٩ - بيروت ١٩٥٥) .

(٥٩) سعاد ماهر - مشهد الامام علي - ص ٢١٠ .

(٦٠) مرزوق - اللآلئ الزخرفية الاسلامية في مصر قبل الفاطميين - ص ٦١ - مصر ١٩٧٤ و (سعاد ماهر - مشهد الامام علي - ص ٢١٢) .

(٦١) ديماند - اللآلئ الاسلامية - ص ٢٥٠ - مصر ١٩٥٨ .

(٦٢) الخليلي - موسوعة العتبات المقدسة - ج ١ - قسم مكة - ص ٢٩٩ .

الكسوة مرة كل سنة ثم يقوم بشراء ما يحتاجه العمل من المواد الأولية للنسيج من خيوط الكتان والحريير والصوف ثم خيوط الفضة والذهب لتطريزها (٧٢) .

بعد ان يتم نسج الكسوة كانت تحمل الى الكعبة وسط مراسيم خاصة بحامل من الخشب يطلق عليه اسم المحمل (٧٤) (انظر الشكل ٢) نشاهد في هذه المنمنمة قافلة حجاج تحمل في الغالب كسوة الكعبة وقد عبر الواسطي مصور هذه المنمنمة عن هذا المشهد برسم الحجاج وهم فوق الجمال وقد رفعوا الرايات ونفخوا في الابواق وضربوا على الطبول (٧٥) .

وللقلقشندي وصف مفصل لحمل كسوة الكعبة نفهم منه أن المحمل كان يجهز مرتين في السنة ، الاولى وتكون في النصف الثاني من شهر رجب وقبل خروج المحمل بثلاثة ايام يطلب من اصحاب الحوانيت تزيين حوانيتهم ويكون يوم خروج المحمل في الغالب يوم الاثنين او الخميس لا غير ويحمل المحمل على جمل مزركش وعليه غطاء من حرير اصفر وباعلاه قبة من فضة مطلية بالذهب .

وفي ليلة خروج الجمل يقضي ليلته داخل باب النصر بالقرب من جامع الحاكم وفي الصباح توضع عليه كسوة الكعبة ويسير الى تحت القلعة ويتقدم الموكب الوزير والقضاة والمحتسب واثنتان من الشهود ثم ناظر الكسوة ويتقدم الموكب هذا مجموعة من ممالك السلطان وهم في كامل معدات الحرب باللب بالرماح والسيوف واللعب بالنار ومن اجل ذلك تهبأ اعداد كبيرة من قناني النفط .

يسير الموكب متوجها نحو مدينة القسطنطين

(٧٢) حسن الباشا - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٧٤) المحمل : عبارة عن اطار مربع من الخشب هرمي القمة مفلى يستار من الدباج الاحمر او الاخضر وغالبا ما يزدان بزخارف نباتية واشربة كتابية مطرزة بخيوط من الذهب وينتهي من الاسفل بشراشيب وللمحمل اربعة فئات من الفضة المثلثة بالذهب في الزوايا الاربعية ويوضع داخل المحمل مصحفين صغيرين داخل صندوقين من الفضة المذهبة معلقين في القمة اضافة الى الكسوة الشريفة ، يوضع المحمل على جمل فخيم يسمى (جمل الحامل) ويتمتع هذا الجمل باعفائه من العمل بقية ايام السنة . (قاموس المعاداة والتقليد والتعابير المصرية - احمد أمين - ص ٣٦٠) .

(٧٥) عيسى سلمان - الواسطي - ص ٤١ - ٤٢ - مطبوعات الاعلام ١٩٧٢ .

اخضر (٧٦) وكانت قبل الاسلام تكسى بكسوات من نفس اللون ومن حسن الحظ ان يساهم الرحالة ابن جبير في رحلته برسم صورة مشرقة لكسوة الكعبة الخضراء اللون في اثناء تأديته مراسيم الحج (٦٨) .

وللخليفة الناصر كسوة اخرى من الدباج او الحرير ذات لون اسود (٦٩) الذي اصبح مفضلا في كسوة الكعبة منذ العصر العباسي وليومنا هذا .

وعن الالوان الاخرى لكسوة الكعبة يخبرنا القلقشندي « ان الكسوة كانت من الحرير الاصفر ومن الدباج الازرق » (٧٠) .

مراسيم حمل الكسوة الشريفة :

لقد مر بنا ان الكسوة الشريفة كانت تحمل من مراكز قوة الخليفة او السلطان في بغداد او القاهرة مركز الخلافة العباسية او الخلافة الفاطمية وسواء كانت من هنا او هناك فانها كانت موضع اهتمام كل خليفة ووالي على مر السنين ولهذا خصصت مصانع كبيرة تقوم بنسج الكسوة على مدار السنة تعرف باسم (دار الكسوة) ، ذكر (فان برشم) ان الكسوة كانت تنسج في قصر (مبرقش) في مصر يقع بالقرب من قصر السلطان بالقلمة ويعرف باسم قصر الكسوة ، واليوم يطلق هذا الاسم على دار تقع في حي الخرنفش بالقاهرة (٧١) وقد كان لدار الكسوة رئيس ذو صفة دينية يُعرف باسم « ناظر الكسوة » (٧٢) ، وغالبا ما يكون الناظر قد مارس مهنة القضاة ، اما المهام المنوطة به : فانه يقوم بجمع الاموال الموقوفة لغرض

(٧٦) السيوطي - فهرست تاريخ الغلاء ص ٢٠٣ والحافظ - المصدر السابق - ص ١٢٢ .

(٦٨) ابن جبير - الرحلة - ص ٤٨ و ص ١٢٨ .

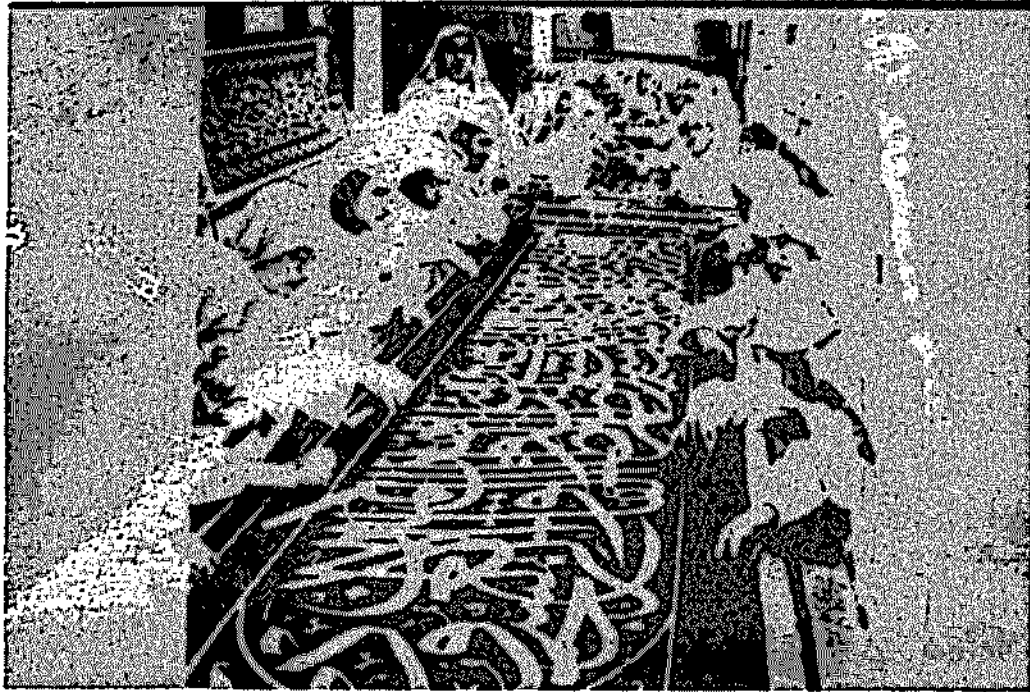
(٦٩) السيوطي - المصدر السابق - ص ٢٠٣ .

(٧٠) القلقشندي - صبح الامشى - ج ٤ - ص ٢٨٢ - القاهرة ١٩١٢ .

(٧١) مرزوق - الفنون الزخرفية الاسلامية في مصر قبل الفاطميين - ص ١٩٢ .

عندما استولى الملك عبدالعزيز آل سعود على مكة ١٢٤٣هـ أصبح لكسوة الكعبة صفة سياسية بعد ان كانت من اعمال البر فامتنت مصر عن ارسال الكسوة فامر الملك بانشاء دار خاصة للكسوة والصناعة في اجياد بمكة المكرمة وذلك في سنة ١٣٤٦هـ وجلب لهذه الدار اول الامر عمال من الهنود ثم حل مكانهم عمال من اهل البلاد خلقوا هذه الصناعة (انظر الشكل ١) .

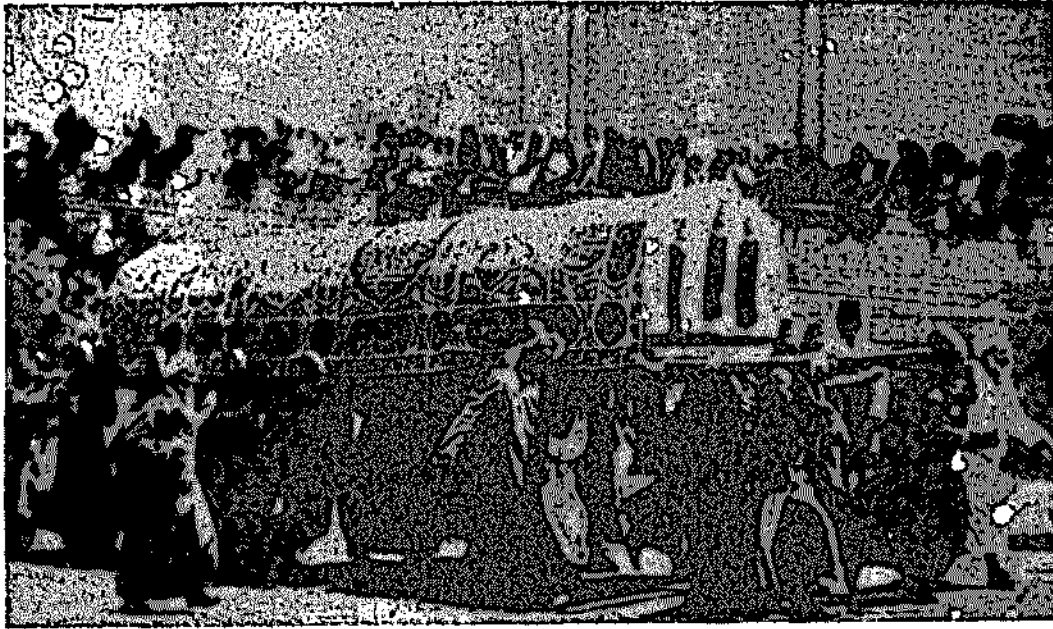
(٧٢) حسن الباشا - الفنون الاسلامية والوظائف على الانار العربية - ج ٢ - ص ١٢٢ - القاهرة ١٩٦٦ .



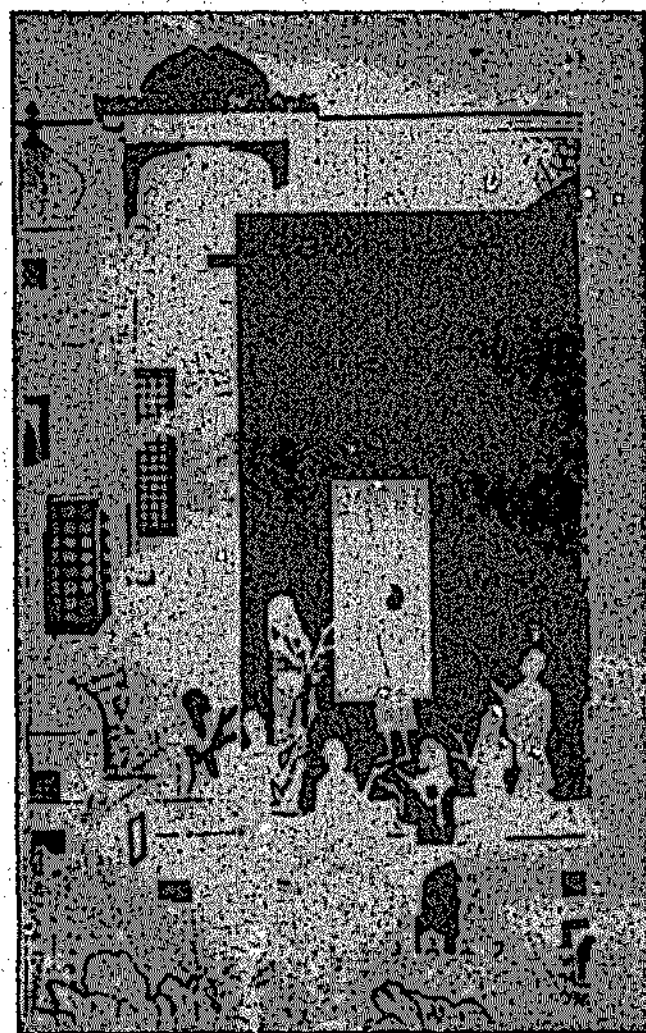
شكل (١)



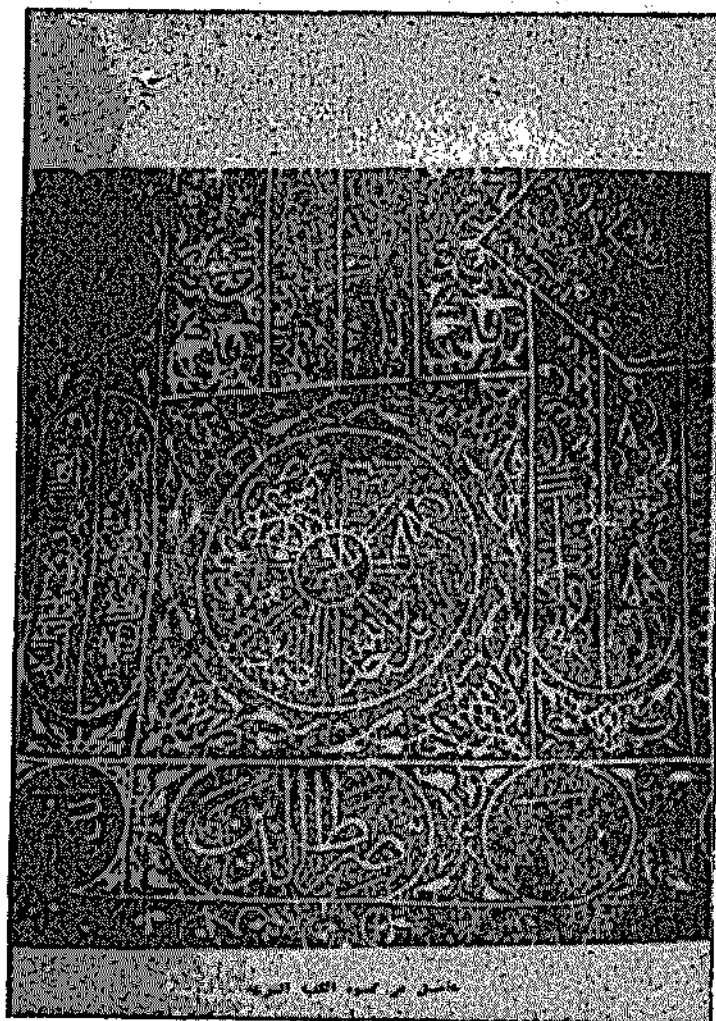
شكل (٢)



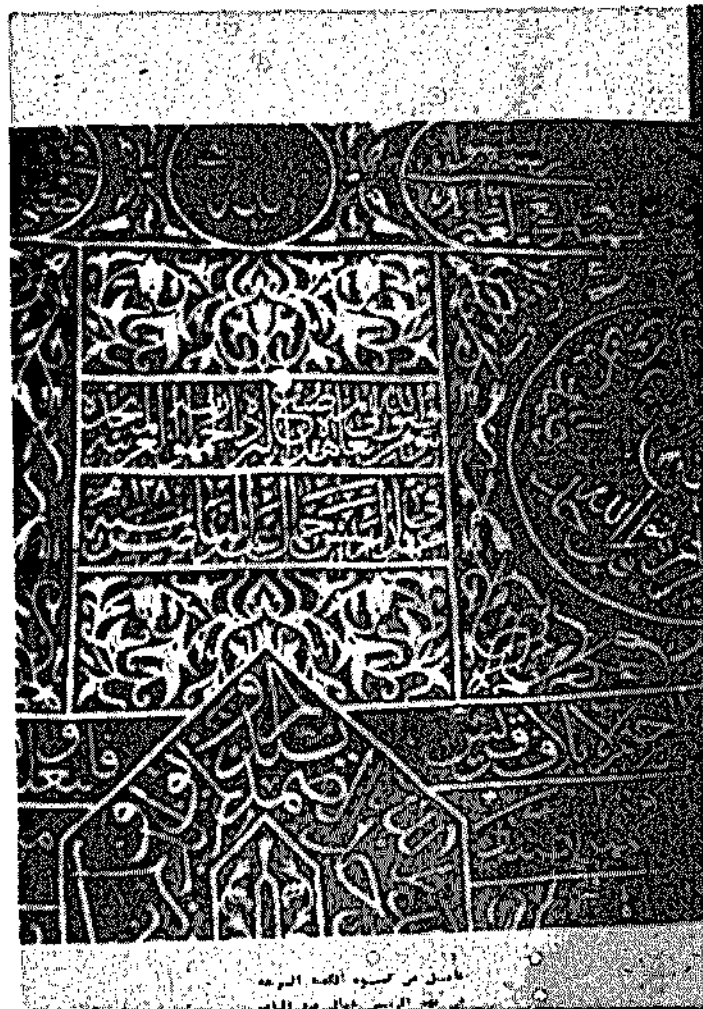
شكل (٢)



شكل (٤٠)



شكل (٥٠)



شكل (٦)

ثم راجعا الى تحت القلعة ثم يحمل مرة ثانية الى جامع الحاكم ويترك الى شهر شوال وخلال هذه الفترة تبقى الطبول مستمرة بالضرب وبعد النصف من شوال تحمل الكسوة على المحمل متوجها الى الديار المقدسة (٧٦) .

وعند وصول الموكب الشريف الى الاراضي المقدسة يخرج امير مكة وقاضيه لاستقباله ويصادف ذلك في يوم النحر كما يصاحب الاستقبال الاميري رفع الرايات وضرب الطبول ، ثم تنقل الكسوة الى المسجد الحرام وتوضع الكسوة فوق سطح الكعبة وفي اليوم الثالث بعد يوم النحر يبدأ الشيبون باسبال الكسوة على الكعبة (٧٧) . (انظر شكل / ٣) .

وصف الكسوة :

واستنادا الى ما تقدم نستطيع ان نرسم صورة مقربة الى ما كانت عليه الكسوة منذ فجر الاسلام وعلى مر العصور .

وفي بداية العصر الاسلامي تؤكد المراجع التاريخية ان الكسوة كانت خالية من الزخرفة (٧٨) وانها كانت سوداء اللون ثم اصبحت تزين بجامات منقوشة بالحريز الابيض او مطرزة باشرطة كتابية بيضاء (٧٩) زينت باشرطة مطرزة بخيوط صفراء (٨٠) .

وحيث ان الكسوة تتشابه في المادة والزخرفة على مر العصور الا انها تختلف في جودة الصنع ولهذا فاننا سوف نستعرض بعضا من وصف المؤرخين والرحالة لنرسم لها صورة واضحة جليلة .

فالازرقى المتوفى سنة ٢٢٣هـ يصف الكسوة بقوله « ... والبيت كله مستوف الا الركن الاسود فان الاستار تفرج عنه مثل القامة ونصف ، واذا دنا وقت الموسم كسي القباطي ... فاذا احل الناس ذلك يوم النحر حل البيت فكسى الديباج الاحمر الخراساني وفيه دارات مكتوب فيها حمد الله وتسبيحه وتكبيره وتعظيمه ... » (٨١) .

اما ابن جبير يذكر في رحلته وصفا مفصلا لما شاهده على الكعبة من الكسوة نفهم منه ان جوانب

الكعبة الاربعة مكسوة بستائر من الحرير الاخضر وهي من عدة قطع يبلغ مجموعها اربع وثلاثون قطعة او شقة مقسم على الاضلاع الاربعة للكعبة ففي الضلع المحصور بين الركن اليماني والركن الشامي (تسع شقق) تقابلها بالمثل من الضلع الآخر والمحصور بين الركن الاسود والركن العراقي ، اما بين الركن العراقي والشامي فيكون مجموع القطع ثمانية ومثلها ما بين اليماني والركن الاسود ، وقد وصل وقد وصل ما بين هذه الشقق كلها فاصبحت وكأنها ستارة واحدة ، والزخرفة في هذه الكسوة عبارة عن كتابة تنحصر في شريط عرضه متر ونصف وطرز بخيوط من الحرير الاخضر ايضا يقرأ فيه الآية الكريمة : « ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة » (٨٢) كما يضم الشريط الكتابي اسم الخليفة العباسي الناصر لدين الله وعبارات الدعاء له وتحف بالشريط طرطان (جامتان) حمراوان ملثتا بخط رقيق يقرأ فيه آيات من القرآن الكريم وذكر الخليفة ايضا ، فظهرت الكسوة باجمل منظر وكأنها عروس جلست في السندس الاخضر (٨٣) .

ويخبرنا ابن بطوطة ان الكسوة في ايامه كانت من الحرير الحالك السواد وهي مبطنة بنسيج الكتان السميك ويزدان اعلاها بشريط كتاني مطرز بخيوط من الفضة يقرأ فيه آيات من القرآن الكريم (٨٤) .

وقد ذكر صاحب مرآة الحرمين استشهاد شرعي حرري سنة ١٣٢١هـ في وصف كسوة تلك السنة بقوله « جميع كسوة بيت الله الحرام المشتملة على ثمانية احرمة واربعة رنوك (دوائر) مزركشة بالمخيش الابيض والاسفر المطلي بالبندقى الاحمر على الحرير الاسود والاطلس الحرير والاخضر المبطن بالبقع الابيض والنوار القطن » (٨٥) .

وكان تصنع مع كسوة الكعبة ستارة تعرف باسم (البرقع) (٨٦) ويروى ان اول من كسا باب الكعبة هو تبع الحميري قبل الاسلام وهو القائل :

- (٨٢) القرآن الكريم سورة آل عمران الآية (٩٦) .
(٨٣) رحلة ابن جبير - ص ٤٨ و ص ٥٦ و ص ١٢٨ .
(٨٤) ابن بطوطة - الرحلة - ص ٨٢ و ص ١٠٦ .
(٨٥) ابراهيم رفعت باشا - مرآة الحرمين والرحلات الحجازية - ص ٦ - ص ٧ .
(٨٦) المرجع السابق - ص ٧ .

- (٧٦) القلقشندي : صبح الامسى - ج ١ - ص ٥٧ - ٥٨ .
(٧٧) ابن جبير - الرحلة - ص ١٢٨ .
(٧٨) الخالط - شفاء الغرام - ص ١٢٢ .
(٧٩) اي خيوط من الفضة .
(٨٠) اي خيوط من اللهب .
(٨١) الازرقى - اخبار مكة - ج ١ - ص ٢٥٢ .

الجهة الاخرى من الكعبة نقرا منه فقط [سبحان
ذا العلى] .

اما الشريط الثاني في وسط الكسوة نقرا منه
[عجلوا بالصلاة قبل الموت] . الشريط الثالث
ويقع فوق باب الكعبة مباشرة نقرا فيه : [الصلاة
عماد الدين] .

اما باب الكعبة فقد صورت باللون الذهبي
خالية من الكسوة توجد في قسمها العلوي مطرقة
دائرية .

x x x

وتصويرة اخرى من مدرسة شيراز
(١٤١٠ - ١٤١١) محفوظة في متحف لندن تمثل
الكعبة والحرم والشريف وقد اكتظ بالحجاج وهم
في ملابس الاحرام اما اعلى التصوير فتظهر رسوم
الملائكة وقد حفت بالحرم والكسوة ملونة باللون
الاخضر يزدان اعلاها بخطوط متقاطعة باللون
الاسود يحدها من الاعلى شريط ضيق ذهبي ، اما
الباب فقد كسي بستارة باللون الذهبي يزدان
قسمها العلوي بكتابة غير واضحة (٩٠) وكذلك (انظر
الشكل ٥ و ٦) .

نجد في هذين اللوحين تفاصيل لكسوة الكعبة
في عهد الرئيس الراحل جمال عبدالناصر والعناصر
الزخرفية لهذه الكسوة هي استمرار للعناصر
الزخرفية الاسلامية تتمثل في الاشرطة
الكتابية والتي تتضمن آيات من القرآن الكريم
بالخط النسخي وكلمة الجلالة محصورة داخل
دوائر ثم نقرا اسم الرئيس الذي عملت الكسوة في
عهده حيث كان يكتب في العصر العباسي اسم الخليفة
ثم نقرا تاريخ النسخ وقد كان هذا متبعاً في العصر
العباسي ايضا .

اما العناصر الزخرفية الاخرى على هذه الكسوة
هي عناصر نباتية تتمثل بالاغصان اللتوية والمنتحية
باوراق البالييت وانصاف البالييت فنجدها احيانا
محصورة داخل اشربة واحيانا اخرى تاطر الكتابة
المحصورة داخل الدوائر . اما حواشي الكسوة
فتزدان بشريط عبارة عن عرق نباتي يلتوي وينتهي
بورد ذات ثلاثة اوراق مرة تخرج من الاعلى ومرة
اخرى من الاسفل (٩١) .

90) Gray : Persian Painting; P 72; Pl :
73; London 1961.

(٩١) من العلوم ان هذه الكسوة تعود لعصرنا الحاضر الا انها
لا يستبعد ان تكون استمرار للصناعة ذاتها من العصور
الاسلامية الاولى .

كسونا البيت الذي حرم الله
ملاء معضداً وبسروداً
فاقمنا به من الشر عشرأ
وجعلنا لبابه إقليدأ(٨٧)

وغالبا ما تكون ستارة باب الكعبة من نفس نسيج
الكسوة اما زخارفها فتكون عبارة عن اشربة
كتابية تضم آيات من القرآن الكريم مطرزة بخيوط
من الحرير الابيض والاصفر وخيوط من الفضة
والذهب .

وفي الاستشهاد الشرعي المار الذكر وصف
لستارة باب الكعبة وقد جاء فيه : « وستارة بيت
الله الحرام المبر عنها بالبرقع المزركشه بالخيش
الابيض والاصفر المطلي بالبندقى الاحمر على الحرير
الاسود والاطلس الحرير الاخضر والاحمر المبطنة
بالغث الابيض بها خمسة شراشيب حرير اسود
وقصب وستة اذرة (كذا) فضة مطلية بالبندقى
الاحمر واثنى عشرة شمسية مزركشة على الحرير
الاحمر » (٨٨) .

ولا تخلو كتب الفن الاسلامي وعلى وجه
التحديد كتب التصوير الاسلامي من صور توضيحية
للکعبة وكسوتها ومن هذه الرسوم تصويرة تعود
الى القرن التاسع الهجري (١٥٠٠) تمثل مجنون
ليلي وقد تعلق بمطرقة باب الكعبة متوسلا الى الله
ان يرعى حب ليلي وينميه (٨٩) (انظر الشكل (٤)) .

نلاحظ في هذه التصويرة الكعبة وقد ازدانت
بكسوتها السوداء تزخرفها صفوف من النقاط
الذهبية بشكل متعرج كل صف يبدأ وينتهي بشكل
نجمة ذهبية .

اما القسم الآخر من الزخرفة فيتمثل بكتابة
بالخط النسخي محصورة داخل اشربة عددها
ثلاثة باللون الذهبي تمتد في اعلى الكسوة نقرا فيها
[سبحان ذي الملك والملكوت سبحان الملك الحي
الذي لا يموت] ويستمر الشريط الكتابي هذا في

(٨٧) الحافظ - شفاء الغرام - ج ١ - ص ١٢٢ .

(٨٨) ابراهيم باشا مرآة الحرمين - ج ١ - ص ٧ - ٨
(وتلحق بكسوة الكعبة كسوة مقام سيدنا ابراهيم
الخليل وكيس مفتاح بيت الله وستارة باب سطح بيت
الله الحرام المعروفة بباب التوبة داخل بيت الله
الحرام وستارة باب منبر الحرم الشريف ثم حبال قطن
لتعليق الكسوة) ابراهيم باشا - المصدر السابق -
ص ٨) .

89) Bernard Lewis: The World of Islam;
P : 45; London. 1976.

تاريخ امراء الحج

بقلم الدكتور

بكر محمد فهد

كلية الآداب - جامعة محمد بن عبد الله
فاس - المغرب

او عند زيارة قبر الرسول (ص) والاهتمام بالكعبة واكائها اللباس اللائق بها ، ووضع الستائر على باب حجرة الرسول واجراء الاصلاحات المطلوبة من توسيع الحرم المكي ومسجد الرسول الى بناء المدارس او توزيع الاعطيات على المجاورين من الفقراء واکرام سكان الحرمين من اهل مكة والمدينة لذلك كان موسم الحج موسم خير لهم فيه الاعطيات والبيات والصدقات الاتية من بقاع اسلامية مختلفة بعضها من اقصى بلاد المغرب والاخرى من اقصى بلاد المشرق الاسلامي .

ولقد عني بنو العباس خلال حكمهم بامر الحج بصورة عامة وبموكب حج العراقي بصورة خاصة لذلك اختير لامارته بعض بني العباس في عهدهم الاول ثم بعض نقباء العلويين ولما تغيرت اوضاع البلاد السياسية واستقلت اطراف الدولة عن جسم الخلافة العباسية وشاع الاضطراب في جزيرة العرب اقتضى ان يلي اماره الحج قائد عسكري يكون له المام بالقتال والدفاع ممن يتوسم فيه الخير والدين والصلاح من مماليك الخلفاء .

وكان يجتمع في الحرمين عدة امراء في آن واحد ، امير للموكب العراقي وآخر للموكب الشامي وثالث للموكب المصري ورابع للموكب المغربي . وهذه هي المواكب الكبار الا ان هذا العدد يزداد اذا ارسل امير كل مدينة موكبا خاصا باسمه وهذا ما كان يحصل احيانا حين تاتي من الشام ثلاثة او اربعة مواكب .

نالت مكة احتراماً من عرب الجاهلية لوجود الكعبة فيها التي كانوا يتبركون بها ويطوفون حولها ، ويعبدون اصنامهم المنتشرة حولها . ثم جاء الاسلام لتصبح الكعبة محجهم وقبلتهم يتوجهون اليها اينما كانوا ، ويحجون اليها متى استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وقد ادى وجوب فرض الحج على القادرين عليه مجيء جموع غفيرة من المسلمين من اماكن كثيرة على اختلاف اجناسهم واللوانهم ولغاتهم واطنائهم ، ولما كان للحج سنن ومناسك لابد ان يتعلمها الحاج ليؤدي فريضته وفق مبادئ الاسلام لذلك . كان الرسول صلى الله عليه وسلم يرسل من ينوب عنه فكان عتاب بن اسيد ، وكان وكان ابو بكر الصديق - كما سيأتي بيانه - ثم تولى موسم الحج بنفسه (ص) في حجة الوداع مبينا للناس مناسكهم من وقوف بعرفة ونزول الى المزدلفة الى رمي الحجرات ونحر الاضحيان وطواف حول الكعبة ، وهكذا ، فلما رحل النبي (ص) الى بادرته ترك امر الاشراف على الحج وهداية الناس ، وتولى شؤونهم الى خلفائه الراشدين من بعده ثم من تلاهم من ولاة امير المسلمين . وهكذا عني بامر الحج والحجيج خلفاء النبي (ص) وحكام الدول الاسلامية التي قامت من بعد . فكانوا يرسلون الامراء لحفظ الامن بين الحجيج واقامة شرع الله بينهم في سفرهم الطويل آنذاك وعند نزولهم في مكة او المدينة لاداء المناسك

وقد انتهى دور الموكب العراقي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨ عندما انتهت دولة بني العباس على يد المفلول ، ولم تمد هناك كسوة تحمل حتى امر الظاهر بيبرس بخروج الحمل من مصر بعد ١٩ سنة على انتهاء دور الموكب العراقي وذلك في سنة ٦٧٥هـ وشاءت الصدفة ان تنتهي المواكب الاخرى ويبقى الحمل المصري وحده حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي حيث ادت السياسة غير الودية بين حكومة مصر وحكومة الحجاز الى ايقاف الحمل المصري واصبحت الكسوة تعمل بعد ذلك في الحجاز وتقوم الحكومة السعودية بنزع ثوب الكعبة القديم والباسها الكسوة الجديدة .

وسنحاول في بحثنا هذا ان نتبع حقب التاريخ بادئين بعهد النبي (ص) ثم الراشدين فالامويين والعباسيين بعدهم مشيرين الى منازل الحج العراقي ثم تناول خروج الموكب ، ونتلوه بذكر المواقف التي كانت تعترض سفر الموكب ونختم البحث بذكر الكتب المؤلفة في الموضوع .

امراء الحج في عهد النبي (١)

اقام الحج في سنة ثمان من الهجرة عتاب بن اسيد ابي العيص بن امية ، وهذه السنة هي التي تم بها فتح مكة واخضاعها لحكم الاسلام وقد وقف المسلمون مع اميرهم عتاب يؤدون مناسك الحج بينما وقف سائر الناس على منازلهم في الحج التي كانوا عليها في الجاهلية .

واقام الحج سنة تسع ابو بكر الصديق وقد ارسله النبي (ص) على رأس ثلثمائة من المسلمين ، وحج المشركون على مواقفهم في الجاهلية (٢) الا انهم ابلغوا على لسان علي بن ابي طالب (ر) الذي ارسله النبي (ص) بعد ابي بكر ان هذه اخر حجة لهم على دين الوثنية ، وانه لن يقرب المسجد الحرام بعد ذلك العام مشرك ولا يطلوف بالبيت عريان (٣) .

وحج الناس رسول الله (ص) في سنة عشر وسماها حجة الوداع وهي حجة الاسلام حيث لم يكن فيها مشرك .

(١) ابن حبيب البغدادي : المحبر : ١١ - ١٧ وقد اعتمدناه اصلا بالنسبة لعهد النبي (ص) والراشدين ثم اشرنا لغيره عند ورود الاختلاف .

(٢) المسعودي التنبيه والاشراف : ٢٢٧ .

(٣) الطبري سلسلة ١ - ج ٤ ص : ١٧٢ ط اوربا .

امراء الحج في عهد الراشدين (٤)

وتولى اماره الحج في عهد ابي بكر الصديق (ر) في سنة احدى عشرة عمر بن الخطاب (ر) ويقال عتاب بن اسيد . ويرى ابن حبيب البغدادي ان عمر اثبت . اما الطبري فقد اورد روايتين الاولى تجعل الامر على موسم الحج عتاب والاخرى تجعله عبدالرحمن بن عوف (٥) .

وتولى الامرة في سنة اثنتي عشرة ابو بكر (ر) نفسه ، وقال بعض رواة الاخبار ان ابا بكر لم يحج في خلافته . وقد ايد الطبري اختلاف الرواة في ذلك مع ورود اسم ابي بكر (٦) .

وتولى اماره الحج في عهد عمر بن الخطاب (ر) في سنة ثلاث عشرة عبدالرحمن بن عوف الزهري وتولاها سنة اربع عشرة الخليفة نفسه ، ثم تولاها في السنين التالية مدة خلافته (٧) .

اما في عهد الخليفة عثمان (ر) فقد تولى اماره الموسم (الحج) عبدالرحمن بن عوف وذلك في سنة اربع وعشرين ، وقيل ان الخليفة نفسه حج بالناس في تلك السنة (٨) اما بقية سني حكم الخليفة عثمان فقد تولى بنفسه اماره الحج .

اما امراء الحج في عهد علي بن ابي طالب (ر) - وقد شغل هو عن الحج بنفسه - فقد كانوا عبدالله بن عباس وقد تولى اماره الحج في سنة ست وثلاثين ، وسبع وثلاثين . وقيل كما في رواية للطبري ان الذي حج سنة سبع وثلاثين عبيد الله ابن عباس (٩) . وفي حج عبدالله بن عباس في سنة ثمان وثلاثين خلاف ايضا فقد قيل ان الذي حج كان قثم بن العباس . ويبدو ان الطبري اميل لجعل الامر قثم لانه لم يورد رواية معارضة ، ولان قثم كان عامل على مكة (١٠) . وحج بالناس شيبة بن عثمان الحنظلي سنة تسع وثلاثين . وهذا الرجل لم يرشحه الخليفة علي بن ابي طالب (ر) انما كان قد رشح للامارة عبد الله بن عباس وقيل قثم ابن العباس ، وان معاوية بن ابي سفيان ارسل من قبله يزيد بن شجرة اميرا للحج فتنازع الرجلان ثم اصطلحا على اماره شيبة (١١) .

(٤) ابن حبيب - ١١ - ١٧ .
(٥) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٠١٥ .
(٦) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٠٧٧ .
(٧) الطبري سلسلة ١ ج ٤ ص ٢٢١٢ .
(٨) ن . م . ٢٨٠٩ .
(٩) ن . م . ٢٢٩٠ .
(١٠) ن . م . سلسلة ١ ج ٦ ص ٢٤٤٢ .
(١١) الطبري سلسلة ١ ج ٦ ص ٢٤٤٨ .

امراء الحج في العهد الاموي (١٢)

وتولى الامارة في هذا العهد المغيرة بن شعبه الثقفي سنة اربعين وعتبة بن ابي سفيان سنة احدى واربعين ، وقيل بل اقام الحج عتبة بن ابي سفيان ، واقامه ايضا في سنة اثنتين واربعين وفي سنة ثلاث واربعين حج بالناس مروان بن الحكم وحج بالناس معاوية بن ابي سفيان في سنة اربع واربعين ومروان بن الحكم في سنة خمس واربعين وعتبة بن ابي سفيان في سنة ست واربعين وفي سنة سبع واربعين مروان بن الحكم ، ويقال بل عتبة . وفي سنة ثمان واربعين مروان بن الحكم ، ويقال سعيد بن العاص . وفي سنة تسع واربعين سعيد بن ابي العاص وفي سنة خمسين معاوية بن ابي سفيان ، ويقال بل يزيد بن العاص . وفي سنة ثلاث وخمسين مروان بن الحكم ويقال سعيد بن العاص وفي سنة اربع وخمسين سعيد بن العاص ويقال مروان . وفي سنة خمس وخمسين مروان ، ويقال عتبة بن ابي سفيان وفي سنة ست وخمسين الوليد بن عتبة بن ابي سفيان ، وفي سنة سبع وخمسين اختلاف اذ قيل حج بالناس الوليد بن عتبة ، وقيل عتبة بن ابي سفيان . وفي سنة ثمان وخمسين خلاف ايضا اذ قيل الوليد بن عتبة ، وقيل عثمان بن محمد بن ابي سفيان . وفي سنة تسع وخمسين خلاف ايضا اذ قيل الوليد بن عتبة ، وقيل عثمان بن محمد .

اما في سنة ستين في عهد يزيد بن معاوية فقد تولى اماره الحج عمرو بن سعيد بن العاص ، ويقال الوليد بن عتبة ، وفي سنة احدى وسبعين ، واثنين وستين الوليد بن عتبة . ويقال ان الذي حج بالناس اميرا سنة اثنتين وستين عثمان بن محمد بن ابي سفيان .

اما في سنة ثلاث وستين واربع وستين فقد حج بالناس عبدالله بن الزبير وكذلك في سنة خمس وستين ، وكان عبدالله بن الزبير بن مروان قد اصبح خليفة بالشام - وحج ابن الزبير في السنين التالية ست وستين ، وسبع وستين ، وثمان وستين وتسع وستين وسبعين واحدى وسبعين .

وحاول الحجاج بن يوسف الثقفي اقامة الحج في سنة اثنتين وسبعين الا انه لم يستطع دخول مكة والطواف بالبيت لاعتصام ابن الزبير بها . واقام الحجاج ومن معه بمنى وقيل وقف على

عرفة وعليه درع ومغفرة (١٣) اما في السنة التي نلتها فقد تولى الحجاج اماره الحج وفي سنة اربع وسبعين حج بالناس عبدالملك بن مروان ، وقيل الحجاج . واختلف في سنة خمس وسبعين اذ قيل ابان بن عثمان بن عفان ، وقيل الحجاج . وفي سنة ست وسبعين ، وثمان وسبعين ، وتسع وسبعين عبدالملك بن مروان ، اما في سنة سبع وسبعين فان ابان بن عثمان والي المدينة هو الذي حج بالناس وقد اورد الطبري ان الذي حج في السنين ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ هو والي المدينة ابان بن عثمان وان الوليد بن عبدالملك هو الذي حج عام ٧٩هـ (١٤) .

ويقال ان الذي حج بالناس سنة تسع وسبعين ابان بن عثمان بن عفان وفي سنة ثمانين سليمان بن عبدالملك بن مروان ويقال ابان بن عثمان وقد ايد الطبري هذا الاختلاف ، الا انه ذكر بان ابانا كان واليا على المدينة . وفي سنة احدى وثمانين سليمان بن عبدالملك ، وفي سنة اثنتين وثمانين ابان ابن عثمان . وفي سنة ثلاث واربع وثمانين هشام بن اسماعيل المخزومي وكان والي المدينة ، وكذلك في سنة سبع وثمانين في عهد خلافة الوليد بن عبدالملك . وفي سنة ثمان وثمانين عمر بن عبدالعزيز ويقال عمر بن الوليد ، وفي سنة تسع وثمانين عمر ابن عبدالعزيز وكذلك في سنة تسعين واحدى وتسعين ، ويقال ان الذي تولى اماره الحج في سنة احدى وتسعين الوليد . وفي سنة اثنتين وتسعين حج الوليد بن عبدالملك ويقال عبدالعزيز بن الوليد وهو الاصح في رأي ابن حبيب البغدادي وفي سنة ثلاث وتسعين عمر بن عبدالعزيز ، ويقال الوليد بن عبدالملك او عبدالعزيز بن الوليد او مسلمة بن عبدالملك . وفي سنة خمس وتسعين بشر بن الوليد .

واختلف في سنة ست وتسعين - في خلافة سليمان بن عبدالملك اذ قيل حج ابو بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم الانصاري وكان والي المدينة . وهذا ما اكده الطبري ، وقيل مسلمة بن عبدالملك . وفي سنة سبع وتسعين سليمان بن عبدالملك . وفي سنة ثمان وتسعين ابو بكر بن حزم الانصاري ويقال عبدالعزيز ابن عبدالله بن خالد بن اسيد . وفي سنة تسع وتسعين ابو بكر بن حزم .

وفي سنة مائة - في خلافة عمر بن عبدالعزيز - حج ابو بكر بن محمد بن عمرو الانصاري . وفي

(١٣) المقرئ : الذهب المسبوك ٢٥ .

(١٤) انظر الطبري سنة ٧٧هـ ج ٧ ص ٢٨٠ .

(١٢) ابن حبيب البغدادي الخبر ص ٢٠ - ٢٢ .

ابن ابي بكر بن هوازن من ملاحظة اسماء امراء الحج في العهد الاموي يتجلى بوضوح كون اغلبهم من بني امية وقد حج من خلفائهم خمسة معاوية وعبد الملك وابناؤه الثلاثة الوليد وسليمان وهشام . ومنهم من حج اكثر من مرة مثل معاوية وقد منعوا على عهد ابن الزبير وعادوا لامرة الحج بعد قتله . كما ساهم في امرة الحج من غير بني امية بعض الامراء من الانصار او من بعض القبائل العربية مثل هوازن ، وثقيف وبعضهم من قريش ، لاسيما من مخزوم .

امراء الحج في العصر العباسي

١ - من اول عهدهم حتى مجيء البويهيين (١٨)

بعد ان تولى بنو العباس حكم الدولة الاسلامية فمن الطبيعي ان يتالوا شرف تولي مواسم الحج وهكذا كان اول امير للحج داود بن علي بن عبدالله بن عباس وذلك في سنة ١٢٢ هـ . الا انه في سنة ١٢٣ هـ حج بالناس زياد بن عبيد الله الحارثي . وفي سنة ١٢٤ هـ حج عيسى بن موسى ابن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس وكان والي الكوفة (١٩) وفي سنة ١٣٥ هـ سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس وكان والي البصرة (٢٠) .

ولما تولى ابو جعفر المنصور الخلافة سنة ١٣٦ هـ حج بالناس تلك السنة وقيل ارسله السفاح وكان ما زال حيا ومعه ابو مسلم الخراساني (٢١) . وفي سنة ١٣٧ هـ حج اسماعيل بن علي بن عبدالله بن عباس في سنة ١٣٨ الفصل بن صالح بن عبدالله ابن عباس . وفي سنة ١٣٩ هـ العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس وفي سنة ١٤٠ هـ حج الخليفة نفسه وفي سنة ١٤١ هـ صالح بن علي بن عبدالله . وفي سنة ١٤٢ هـ اسماعيل بن علي بن عبدالله . وفي سنة ١٤٣ هـ عيسى بن موسى بن محمد ابن علي وفي سنة ١٤٤ هـ المنصور نفسه . وفي سنة ١٤٥ هـ السري بن محمد الله بن الحارث وفي سنة ١٤٦ هـ عبد الوهاب بن ابراهيم بن محمد . وفي سنة ١٤٧ هـ اقام الحج الخليفة نفسه . وفي سنة ١٤٨ هـ ابن الخليفة جعفر بن المنصور . وفي سنة ١٤٩ هـ محمد ابن ابراهيم بن علي . وفي سنة ١٥٠ هـ عبد الصمد ابن علي . وفي سنة ١٥١ هـ محمد بن ابراهيم بن محمد

سنة احدى ومائة عبدالرحمن بن الضحاك بن قيس الفزري ويقال عبدالعزيز بن عمر . وفي سنة اثنتين ومائة ، وثلاث ومائة اقام الحج عبدالرحمن بن الضحاك بن قيس الفزري ، وفي سنة اربع ومائة عبدالرحمن بن عبدالرحمن النصري . فاذا انتهت خلافة يزيد بن عبد الملك وحلت خلافة هشام بن عبد الملك وجدنا امراء الحج في عهده ابراهيم بن هشام المخزومي في سنة خمس ومائة وفي السنة التي تلتها حج الخليفة هشام نفسه . اما في السنين سبع ومائة وثمان ومائة وتسع ومائة ، وعشر واحدى عشر ، واثنتي عشرة فابراهيم بن هشام المخزومي وفي سنة ثلاث عشرة ومائة سليمان بن هشام بن عبد الملك وفي سنة اربع عشرة خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم بن ابي العاص . وفي سنة خمس عشرة الوليد بن عبد الملك (١٥) وقد ابد الطبري ذلك فاورد ان والي المدينة ومكة ، والطائف محمد بن هشام بن اسماعيل (١٦) .

وقيل كان امير الحج محمد بن هشام بن اسماعيل المخزومي (١٧) وفي سنة ست عشرة ومائة حج الوليد بن يزيد بن عبد الملك وهو ولي عهد . وفي سنة سبع عشرة خالد بن عبد الملك . وفي سنة ثمان عشرة محمد بن عبد الملك . وفي سنة عشرين ومائة محمد بن هشام بن اسماعيل . وفي سنة احدى وعشرين ومائة محمد بن هشام ايضا . وكذلك في سنة اثنتين وعشرين ومائة . وثلاث وعشرين ومائة ، واربع وعشرين ومائة واقام الحج في سنة خمس وعشرين ومائة . (في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك) يوسف بن محمد بن يوسف الثقفي . وفي سنة ست وعشرين ومائة حج بالناس عمر بن عبدالله بن عبد الملك بن مروان . وقيل بل حج عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز . وفي سنة ثمان وعشرين حج عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز وكان عامل مكة للخليفة مروان بن محمد . وحج في سنة تسع وعشرين ومائة عبدالواحد بن سليمان بن عبد الملك بن مروان وفي سنة ثلاثين ومائة محمد بن عبد الملك بن عطية احد بني سعد بن ابي بكر بن هوازن . وفي سنة احدى وثلاثين ومائة الوليد بن عروة السعدي من سعد

(١٥) ترجمة الدكتوراة ابلة ليختن شتير محققه كتاب المعبر انه الوليد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم بن ابي

العاص ص ٢٩ - ٣٠ .

(١٦) الطبري ج ٨ ص ٢٢٨ سنة ١١٧ هـ .

(١٧) اليعقوبي : تاريخه ج ٢ ص ٢٩٤ الطبري السلسلة الثانية ص ١٠٦٢ .

(١٨) ابن حبيب : المعبر ٢٢ - ٢٤ .

(١٩) الطبري سنة ١٢٤ هـ ج ٩ : ١٥١ .

(٢٠) ن . م . ١٥٢ .

(٢١) ن . م . ١٥٢ .

ابن علي . وفي سنة ١٥٢ الخليفة نفسه وفي سنة ١٥٣ المهدي بن المنصور . وفي سنة ١٥٤ محمد ابن ابراهيم بن محمد بن علي وفي سنة ١٥٥ عبدالصمد بن علي . وفي سنة ١٥٦ العباس بن محمد بن علي وفي سنة ١٥٧ ابراهيم بن يحيى بن محمد . وفي سنة ١٥٨ ابراهيم بن يحيى بن محمد ايضا .

وعندما تولى المهدي الخلافة عهد بامرة الحج الى رجل من غير بني العباس وهو يزيد بن منصور الحميري في سنة ١٥٩ وكان خال المهدي . اما في السنة التالية فقد حج الخليفة نفسه . وفي سنة ١٦١ حج بالناس موسى بن المهدي ، وفي سنة ١٦٢ حج ابراهيم بن جعفر بن المنصور . وفي سنة ١٦٣ علي ابن المهدي . وفي سنة ١٦٤ صالح بن منصور . وكذلك في سنة ١٦٥ وفي سنة ١٦٦ حج محمد بن ابراهيم بن محمد بن علي . وفي سنة ١٦٧ محمد ابن ابراهيم ابن بن محمد ايضا وفي سنة ١٦٨ علي بن المهدي .

وحج في سنة ١٦٩ سليمان بن المنصور في خلافة الهادي . اما في سنة ١٧٠ حيث اصبح هارون الرشيد خليفة فقد اقام الحج نفسه . وفي سنة ١٧١ عبدالصمد بن علي . وفي سنة ١٧٢ يعقوب بن المنصور وفي سنة ١٧٣ و ١٧٤ و ١٧٥ الخليفة هارون نفسه وفي سنة ١٧٦ سليمان بن المنصور . وفي سنة ١٧٧ الخليفة هارون نفسه وفي سنة ١٧٨ محمد بن ابراهيم بن محمد . وفي سنة ١٧٩ اقام الحج الخليفة نفسه . وفي سنة ١٨٠ موسى بن عيسى بن موسى . وفي سنة ١٨١ الخليفة نفسه واقام الحج في سنة ١٨٢ موسى بن عيسى بن موسى . وفي سنة ١٨٣ العباس بن موسى الهادي . وفي سنة ١٨٤ ابراهيم بن المهدي . وفي سنة ١٨٥ المنصور بن المهدي وفي سنة ١٨٦ الخليفة هارون نفسه وكان معه ولده الامين والمأمون . وفي سنة ١٨٧ و ١٨٨ الخليفة نفسه . وفي سنة ١٨٩ اقام الحج العباس بن موسى بن عيسى . وفي سنة ١٩٠ عيسى بن موسى الهادي . وفي سنة ١٩١ الفضل بن العباس بن محمد بن علي . وفي سنة ١٩٢ العباس بن عبدالله بن جعفر ابن المنصور .

وفي سنة ١٩٣ حيث بدأت خلافة الامين تولى الموسم اميرا داود بن العباس بن موسى . وفي سنة ١٩٤ علي بن الرشيد ، وفي سنة ١٩٥ داود بن عيسى بن موسى وفي سنة ١٩٦ العباس بن موسى ابن عيسى وكذلك في سنة ١٩٧ .

ولما تولى المأمون الخلافة حج في ايامه سنة ١٩٨ العباس بن موسى بن عيسى وفي سنة ١٩٩ الشاعر العلوي ابن الافطس ، وكان سليمان بن داود ابن عيسى قد خرج ليقيم الحج فنار الافطس ورفع الرايات البيض بمنى وتغلب على الموسم (٢٢) فتنحى سليمان ولم يعض الى عرفات . ويقال ان الناس وقفوا بغير امام . واقام الحج في سنة ٢٠٠ ابو اسحاق بن هارون الرشيد . وفي سنة ٢٠١ اسحاق ابن موسى بن عيسى وفي سنة ٢٠٢ ابراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب . وفي سنة ٢٠٣ سليمان بن عبدالله بن سليمان بن علي . وفي سنة ٢٠٤ عبيد الله بن الحسين بن عبيد الله بن العباس بن علي بن ابي طالب وكان والي الحرمين وكذلك في سنة ٢٠٥ و ٢٠٦ . واقام الحج في سنة ٢٠٧ ابو عيسى ابن الرشيد . وفي سنة ٢٠٨ صالح بن الرشيد وفي سنة ٢٠٩ صالح بن العباس بن محمد بن علي وكذلك في سنة ٢١٠ و ٢١١ . واقام الحج في سنة ٢١٢ عبدالله بن العباس بن محمد . وكذلك في سنة ٢١٣ واقام الحج في سنة ٢١٤ اسحاق بن العباس بن محمد . وفي سنة ٢١٥ عبدالله بن عبيد الله بن العباس بن محمد ، وكذلك في سنة ٢١٦ . واقام الحج في سنة ٢١٧ سليمان بن عبيد الله بن سليمان بن علي .

ولما تولى الخلافة المعتصم ، اقام الحج في ايامه صالح بن العباس بن محمد في سنة ٢١٨ وكذلك في سنة ٢١٩ ، و ٢٢٠ . اقام الحج في سنة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ محمد بن داود بن عيسى بن موسى .

وان هذا الامير تولى كذلك في ايام الخليفة الواثق في السنين ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ .

وعندما حلت خلافة المتوكل على الله تولى اماره الحج في اول ايامه ايضا في السنين ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، واقام الحج في سنة ٢٣٦ المتنصر ابن المتوكل وفي سنتي ٢٣٧ ، و ٢٣٨ حج بالناس علي بن موسى بن جعفر بن عيسى بن ابي جعفر المنصور (٢٣) وحج في سنة ٢٣٩ ، عبدالله بن محمد ابن داود بن عيسى بن موسى ، وكذلك في سنة ٢٤٠ و ٢٤١ . واقام الحج في سنة ٢٤٢ ، و ٢٤٣ ، ٢٤٤

(٢٢) هو حسين بن حسن الافطس بن علي بن الحسين - كما في الطبري ج ٧ ص ١٢٠ ط الاستقامة .
(٢٣) الطبري ج ٧ ص ٢٧٢ ط الاستقامة .

عبدالصمد بن موسى بن محمد بن ابراهيم بن محمد. واقام الحج في سنة ٢٤٥ محمد بن سليمان ابن محمد بن ابراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله ابن العباس المعروف بالزنبلي . وكذلك في سنة ٢٤٦ .

وحج في سنة ٢٤٧ محمد بن سليمان الزنبلي في خلافة المنتصر (٢٤) . وكذلك في سنة ٢٤٨ في خلافة المستعين (٢٥) . وحج في سنة ٢٤٩ عبدالصمد ابن موسى بن محمد بن ابراهيم الامام وهو والي مكة (٢٦) . وحج في سنة ٢٥٠ جعفر بن الفضل بشاشات وهو والي مكة ايضا (٢٧) . واراد في السنة التالية الحج الا ان ثائرا علويا خرج على الخلافة وهو اسماعيل بن يوسف بن ابراهيم بن عبدالله بن الحسين بن الحسن بن علي بن ابي طالب بمكة ونهب بيت الوالي جعفر بن الفضل واخذ ما كان قد حمل من المال لاجراء اصلاحات في مكة ، وكذلك اخذ ما كان في الكعبة من الذهب وما في خزائنها من الذهب والفضة والطيب وكسوة الكعبة . واخذ من الناس نحو من ٢٠٠ الف دينار ، وانهب مكة واحترق بعضها ولقي منه اهل مكة كل بلاء . وقد ارسل الخليفة محمد بن احمد بن عيسى ابن المنصور الملقب كعب البقر ، وعيسى بن محمد المخزومي صاحب جيش مكة اللذين وقفا على عرفة فجاءهما اسماعيل وقتلها والجاءها الى مكة فلم يبقا بعرفة (٢٨) .

وحج في سنة ٢٥٢ محمد بن احمد بن المنصور في خلافة المعتز (٢٩) - وفي سنة ٢٥٣ عبدالله ابن محمد بن سليمان الزنبلي (٣٠) . وفي سنة ٢٥٤ علي بن الحسين بن اسماعيل بن العباس بن محمد (٣١) .

وحج في سنة ٢٥٥ علي بن الحسين بن اسماعيل بن العباس بن محمد بن علي في خلافة المهدي بالله (٣٢) .

وحج بالناس في سنة ٢٥٦ محمد بن احمد ابن عيسى بن ابي جعفر في اول خلافة المعتد علي

الله (٣٣) . وفي سنة ٢٥٧ حج الفضل بن اسحاق ابن الحسن بن اسماعيل بن العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس (٣٤) . وكذلك في سنة ٢٥٨ (٣٥) . وحج في سنة ٢٥٩ ابراهيم بن محمد ابن اسماعيل بن جعفر بن سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس المعروف ببرية (٣٦) . وكذلك سنة ٢٦٠ (٣٧) وفي سنة ٢٦١ الفضل بن اسحاق بن الحسن بن اسماعيل بن العباس بن العباس بن محمد ابن علي بن عبدالله بن عباس (٣٨) وكذلك في سنة ٢٦٢ (٣٩) وسنة ٢٦٣ (٤٠) وحج في سنة ٢٦٤ هارون ابن محمد بن اسحاق بن موسى بن عيسى الهاشمي الكوفي (٤١) وكذلك في سنة ٢٦٥ (٤٢) وسنة ٢٦٦ (٤٣) . وسنة ٢٦٧ وقد اجتمع في هذا الموسم عامل لاحمد ابن طولون صاحب مصر ، وعامل لمصر بن الليث الصفار فنزاع كل واحد منهما صاحبه في ركر علمه على يمين المنبر في مقام ابراهيم الخليل ، وادعى كل واحد منهما ان الولاية لصاحبه وسلا السيوف فخرج الناس من المسجد واعان موالي امير الحاج هارون وكان عامل مكة للخليفة العباس صاحب عمرو بن الليث فوقف حيث اراد (٤٤) .

وحج والي مكة هارون بن محمد في السنتين التاليتين ايضا اي سنة ٢٦٨ (٤٥) . وفي سنة ٢٦٩ وقد حدث في هذا العام ان ارسل ابن طولون قائدين كل منهما معه جيش احدهما يسمى محمد بن السراج ، والاخر يعرف بالفنوي فوافيا مكة في ذي القعدة في اربعمئة وسبعين فارسا والفي راجل فاعطوا الجزارين والحناطين دينارين دينارين ، والرواساة سبعة سبعة . ثم وافى مكة امير الحاج هارون بن محمد بعد ان كان ببستان ابن عامر وكان مع الوالي مائة وعشرين فارسا ومائتي راجل وثلاثين فارسا من اصحاب عمرو بن الليث ومائة راجل ممن قدم من العراق فالتقى بقائدي ابن طولون

(٣٣) ن . م . ص ٤٧٥ .

(٣٤) ن . م . ص ٤٨٩ .

(٣٥) ن . م . ص ٥٠١ .

(٣٦) ن . م . ص ٥٠٧ .

(٣٧) ن . م . ص ٥١١ .

(٣٨) الطبري ج ٩ ص ٥١٥ .

(٣٩) ن . م . ص ٥٢٩ .

(٤٠) ن . م . ص ٥٢٢ .

(٤١) ن . م . ص ٥٤٠ .

(٤٢) ن . م . ص ٥٤٨ .

(٤٣) ن . م . ص ٥٥٦ .

(٤٤) ن . م . ص ٦٠٠ .

(٤٥) ن . م . ص ٦١٢ .

(٢٤) الطبري ج ٩ ص ٢٢٩ .

(٢٥) ن . م . ص ٢٦٠ .

(٢٦) ن . م . ص ٢٦٥ .

(٢٧) ن . م . ص ٢٧٧ .

(٢٨) الطبري ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٢٩) ن . م . ص ٢٧٢ .

(٣٠) ن . م . ص ٢٧٧ .

(٣١) ن . م . ص ٢٨١ .

(٣٢) ن . م . ص ٤٢٧ .

بطلن مكة فهرب جماعة ابن طولون واخذ ما كان في مشاربهم من مال وقرىء على اثر هذه الاحداث كتاب في المسجد الحرام بلمن ابن طولون (٤٦) .

وحج والي مكة هارون بن محمد الهاشمي العباسي في سنة ٢٧٠ (٤٧) وكذلك في سنة ٢٧١ (٤٨) ٢٧٢ (٤٩) وسنة ٢٧٣ (٥٠) ، وسنة ٢٧٤ (٥١) وسنة ٢٧٥ (٥٢) وسنة ٢٧٦ (٥٣) . وسنة ٢٧٧ (٥٤) ، وسنة ٢٧٨ (٥٥) وسنة ٢٧٩ اخر حجة قام بها وبذلك يكون قد تولى اماره الحج ست عشرة سنة (٥٦) وحج بالناس في سنة ٢٨٠ ابو بكر محمد بن هارون المعروف بابن ترنجة (٥٧) وحج بالناس في سنة ٢٨٤ محمد بن عبدالله بن داود الهاشمي المعروف بترنجة (٥٨) وكذلك في سنة ٢٨٥ (٥٩) وسنة ٢٨٧ (٦٠) وحج بالناس في سنة ٢٨٨ هارون بن محمد المكنى بابي بكر (٦١) في خلافة المكتفي بالله وحج بالناس في سنة ٢٨٩ الفضل بن عبد الملك الهاشمي (٦٢) وكذلك في سنة ٢٩٠ (٦٣) . وفي سنة ٢٩١ (٦٤) وسنة ٢٩٢ (٦٥) و ٢٩٣ (٦٦) و ٢٩٤ وفي هذه السنة تعرض موكب الحاج لاعتداء القرامطة بقيادة زكروية بن مهرويه الذين انتهبوا الموكب وقتلوا خلقا منهم الا ان الخليفة بادر بارسال جيش بقيادة وصيف بن سوار تكين استطاع مقاتلة القرامطة وقتل قائدهم وتحرير اسارى الحاج واسترجاع اموالهم (٦٧) .

وفي عهد الخليفة المقتدر بالله حج بالناس في

سنة ٢٩٥ (٦٨) امير الحاج السابق نفسه وكذلك في سنة ٢٩٦ (٦٩) وسنة ٢٩٧ (٧٠) و ٢٩٨ (٧١) وسنة ٢٩٩ (٧٢) وسنة ٣٠٠ (٧٣) . وسنة ٣٠١ (٧٤) وسنة ٣٠٢ وفيها ارسل الخليفة جيشا بقيادة يانس الخادم لتاديب الاعراب القاطنين في وادي الذئاب وما قرب منه ، لاعتدائهم على موكب الحاج وسرقة اموالهم . وقد استطاع جيش الخليفة ان يقتل عددا كبيرا من هؤلاء الاعراب وان ياتي باموال الحاج والتجار المرافقين لهم مالا يحصى كثرة (٧٥) .

وفي سنة ٣٠٢ حج نفس الامير (٧٦) وكذلك في سنة ٣٠٥ (٧٧) وسنة ٣٠٦ (٧٨) وفي سنة ٣٠٧ حج بالناس احمد بن العباس اخو القهرمانة ام موسى وذلك ان هذه الجارية اصبحت ذات سطوة وسلطان في خلافة المقتدر بالله الخليفة المستضعف (٧٩) وكذلك حج في سنة ٣٠٨ (٨٠) اما سنة ٣١٠ فقد حج اسحاق بن عبد الملك (٨١) .

ويشغل الناس بحركات القرامطة وتمعجز الحكومة العباسية عن التصدي لهم وكبح جماحهم فكانوا يغيرون من بلادهم هجر على مواكب الحج بعد مفادرتها الكوفة او عند قدومها من الحج (٨٢) ولم يجد استخدام بعض القبائل لحراسة الحاج كما حصل عام ٣١٣ (٨٢) . وقد حاول الوزير علي ابن عيسى اقناع الخليفة وقادة الجيش بممانعة القرامطة والتفاهم معهم ، الا انه عجز عن ذلك وانعم بمألتهم (٨٤) مما اضطره اخيرا الى الاستقالة (٨٥) حتى اذا كان عام ٣١٧ ارسل منصور الديلمي لحماية الحاج فلما وصلوا مكة

- (٤٦) ن . م . : ٦٥٢ .
- (٤٧) ن . م . : ٦٥٢ .
- (٤٨) ن . م . : ٦٦٧ .
- (٤٩) ن . م . : ١٠ : ٨ .
- (٥٠) ن . م . : ج ١٠ : ١١ .
- (٥١) ن . م . : ١٢ .
- (٥٢) ن . م . : ١٣ .
- (٥٣) ن . م . : ١٥ .
- (٥٤) ن . م . : ١٧ .
- (٥٥) ن . م . : ١٨ .
- (٥٦) ن . م . : ٢٧ .
- (٥٧) ن . م . : ٣١ .
- (٥٨) ن . م . : ٣٥ .
- (٥٩) ن . م . : ٦٦ .
- (٦٠) ن . م . : ٦٩ .
- (٦١) ن . م . : ٨٢ .
- (٦٢) ن . م . : ٨٥ .
- (٦٣) ن . م . : ١٠٧ .
- (٦٤) ن . م . : ١١٧ .
- (٦٥) ن . م . : ١٢٠ .
- (٦٦) ن . م . : ١٢٩ .
- (٦٧) ن . م . : ١٣٦ .

- (٦٨) ن . م . : ١٣٩ .
- (٦٩) ن . م . : ١٤٢ .
- (٧٠) ن . م . : ١٤٣ .
- (٧١) ن . م . : ١٤٤ .
- (٧٢) ن . م . : ١٤٥ .
- (٧٣) ن . م . : ١٤٦ .
- (٧٤) ن . م . : ١٤٨ .
- (٧٥) ن . م . : ١٥٠ .
- (٧٦) ابن الجوزي المنتظم ج ٦ : ١٣١ .
- (٧٧) ن . م . : ١٤٥ .
- (٧٨) ن . م . : ١٤٨ .
- (٧٩) ن . م . : ١٥٢ .
- (٨٠) ن . م . : ١٥٦ .
- (٨١) ن . م . : ١٦٨ .
- (٨٢) ن . م . : ١٧٢ - ١٩١ .
- (٨٣) ن . م . : ١٩٦ .
- (٨٤) ن . م . : ١٣١ .
- (٨٥) ن . م . : ٢١٦ .

داهمهم القرامطة هناك ، فكانت مذبحه الحاج ولمن الم بمكة من اهلها او من المجاورين فيها واقتلع القرامطة الحجر الاسود وفيه بئر زمزم وعروا الكعبة من كسوتها ، ونهبوا اموال الناس (٨٦) .

وحج في سنة ٢١٨ عبد السميع بن ايوب بن عبد الرحمن المزيز الفانمي وكانت تصاحب الموكب قوة عسكرية للحماية (٨٧) ولعل نفس الامير حج بالناس سنة ٢١٩ وكانت القوة العسكرية مع الحاج بقيادة مؤنس وقد ذهبوا وعادوا سالمين (٨٨) وبطل الحج في العام التالي وهو عام ٢٢٠ بسبب اعتراض القرامطة (٨٩) ثم يرسل الحاج عام ٢٢٢ مع القائد لؤلؤ غلام المتهم فيعتزضهم القرامطة بقيادة ابي طاهر بن ابي سعيد الجنابي فتحدث الحرب بين الطرفين يعود على اثرها الحاج الى العراق (٩٠) .

استؤنف السفر للحج ابتداء من سنة ٢٢٧ بعد انقطاع دام سنوات متصلة وذلك بواسطة امير مكة عمر بن يحيى العلوي بين القرامطة وحكومة بغداد . وحصول الاتفاق بين الطرفين ويقوم القرامطة بحماية الحاج خلال ذهابهم وايابهم عبر البادية ويتلقون مقابل ذلك اجرة عن كل جمل خمسة دنانير وعن كل محمل سبعة (٩١) . وهكذا يصبح القرامطة مكلفين بحماية الحاج لقاء اجر ياخذونه من حكومة بغداد سنويا يبدو انه استقر بعد ذلك على خمسين الف دينار يدفع لهم نصفه عند الذهاب ، ونصفه الاخر عند العودة (٩٢) . ويتكليف القرامطة بهذه المهمة اصبح الحجاج يامنون شر القرامطة اولا وشر اية قبيلة اخرى قد تطمع فيهم ، لهذا عندما انتشر خبر وفاة ابي طاهر سليمان بن الحسن الهجري القرمطي لم يخرج احد للحج في تلك السنة وهي سنة ٢٣٢ (٩٣) . ثم بعد سنتين يخضع المراق البويهيين الذين يكون لهم موقف آخر من امراء الحج كما سنرى .

من استعراض ما مر يتبين جليا اهتمام بني العباس بامارة الحج واسندوها فقد تولى الموسم ثلاثة منهم ابو جعفر المنصور وقد حج سبع مرات

وابو عبدالله المهدي الذي حج مرة واحدة وهارون الرشيد الذي حج تسع حججات ثم اسندوها الى افراد منهم ما خلا بعض الفترات حيث اسندت الى انسابهم كما في حالة زياد بن عبيد الله الحارثي خال المنصور سنة ١٢٢ بعد وفاة عمه داود بن علي الذي كان يتولى مكة والمدينة والطائف واليمن فحل خال المنصور مكانه واقام الحج في تلك السنة (٩٤) . وكذلك عندما اسندت الى يزيد بن منصور الحميري خال الخليفة المهدي وكان احد ولاة بني العباس (٩٥) .

وقد تولى امانة الحج احيانا رجل علوي وكان ذلك في عهد المأمون حيث عمت الفوضى بلاد الاسلام اثناء الصراع الذي دار بين الاخوين الامين والمأمون ، واستيلاء العلويين على بعض الجبهات كالكوكة والحرمين ففي سنة ١٩٩ هـ يتولى الموسم احد هؤلاء المعروف بابن الافطس ولما انتصر المأمون على اخيه الامين حاول كما هو معروف استرضاء الشيعة فعهد بولاية العهد الى رجل علوي هو علي ابن موسى بن جعفر المعروف (بعلي الرضا) . فتولى اخوه ابراهيم بن موسى بن جعفر الموسم عام ٢٠٢ ودعا للمأمون اولا ولاخيه علي من بعده (٩٦) . ثم تولى الموسم رجل علوي ايضا سنة ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ وهو عبيد الله بن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن ابي طالب وكان يلي الحرمين المأمون (٩٧) .

وقد سارت امور الحج على ايدي هؤلاء الامراء سيرة مرضية لقوة الدولة العباسية انذاك ما خلا حدثين ذكرا في تاريخ هذه الفترة احدهما خروج زائر علوي في عهد المستعين سنة ٢٥١ اثار الفزع والخوف في موسم الحج . ومجيء مبعوث لابن طولون وكان انذاك على خلاف مع دولة الخلافة . حتى اذا جاء القرن الرابع ومالت دولة الخلافة نحو الانحطاط بسبب مشاكلها الداخلية لاسيما على عهد الخليفة المقتدر بدا ظهور القرامطة على مسرح الاحداث واصبح امر الحج عسيرا حتى يتم الاتفاق معهم كما ذكرنا .

ب - خلال العهد البويهي ٢٣٤ - ٤٤٧ هـ

استولى بنو بويه على دولة الخلافة - وان ابقوا الخليفة قائما - وامتد حكمهم الى اغلب

(٩٤) انظر الزركلي الاعلام ٢٢٦٩ .

(٩٥) انظر الطبري سنة ١٥٩ هـ .

(٩٦) انظر الطبري سنة ٢٠٢ .

(٩٧) الطبري سنة ٢٠٤ .

(٨٦) م . ن : ٢٢٣ .

(٨٧) م . ن : ٢٣١ .

(٨٨) م . ن : ٢٩٦ .

(٨٩) م . ن : ٢٤٠ .

(٩٠) م . ن : ٢٧٥ .

(٩١) م . ن : ٢٩٦ .

(٩٢) م . ن : ٢٠١ .

(٩٣) م . ن : ٢٣٦ .

بلدان المشرق الاسلامي . مالوا الى العلويين واختاروا منهم امراء الحج ، وكان هؤلاء الامراء في الغالب من بين نقباء العلويين منهم ابو احمد الحسين بن موسى النقيب الذي تولى الموسم سنة ٣٥٤ (١٨) و ٣٥٥ هـ (١٩) و ٣٥٦ (١٠٠) ، و ٣٥٧ (١٠١) و ٣٦٠ (١٠٢) وحج في سنة ٣٦٦ هـ ابو عبدالله احمد بن ابي الحسين محمد بن عبيد الله العلوي بعد ان قضى الامير البويهي عز الدولة على الشريف ابي احمد الحسين بن موسى الموسوي في تهمة وجهها اليه (١٠٣) وحج في سنة ٣٧٠ ابو الفتح احمد بن عمر بن يحيى العلوي (١٠٤) ، وفي سنة ٣٨٠ حج ابو عبدالله احمد بن محمد بن عبيد الله العلوي الموسوي (١٠٥) وفي سنة ٣٨١ حج ابو الحسن محمد بن الحسن بن يحيى العلوي (١٠٦) وكذلك في سنتي ٣٨٢ و ٣٨٣ . وفي سنة ٣٨٤ كان ابو الحسن العلوي هذا اميرا للحج الا ان الحج بطل في تلك السنة لاعتراض الاعراب (١٠٧) وفي سنة ٣٨٥ حج بالناس ابو عبدالله احمد بن محمد بن عبيد الله العلوي ، وكذلك في السنين ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ (١٠٨) وفي سنة ٣٨٩ حج بالناس ابو الحارث محمد بن محمد بن عمر وكذلك في السنين التالية ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ هـ (١٠٩) . وفي سنة ٣٩٤ (١١٠) وكذلك في سنة ٣٩٦ (١١١) وسنة ٤٠٠ (١١٢) وسنة ٤٠٣ (١١٣) وحج بالناس في سنة ٤٠٤ ابو الحسن محمد بن الحسن بن الاتاسي ، وكذلك في سنة ٤٠٥ و ٤٠٦ (١١٤) . وسنة ٤١٢ (١١٥) وسنة ٤١٤ (١١٦) وقد عاد الركب عن

(١٨) ابن الجوزي : المتلزم ٧ : ٢٤ .

(١٩) ن . م . ٢٤ :

(١٠٠) ن . م . ٤٣ :

(١٠١) ن . م . ٤٣ :

(١٠٢) ن . م . ٥٢ :

(١٠٣) ن . م . ٨٤ :

(١٠٤) ن . م . ١٠٥ :

(١٠٥) ن . م . ١٥٢ :

(١٠٦) ن . م . ١٦٤ :

(١٠٧) ن . م . ١٧٤ :

(١٠٨) ن . م . ١٧٨ :

(١٠٩) ن . م . ٢٠٦ :

(١١٠) ن . م . ٢٢٧ :

(١١١) ن . م . ٢٢٠ :

(١١٢) ن . م . ٢٤٧ :

(١١٣) ن . م . ٢٦٠ :

(١١٤) ن . م . ٢٦٧ :

(١١٥) ن . م . ٨ ص ٢ :

(١١٦) ن . م . ١٣ :

طريق الشام لاضطراب جادة الحج المعتادة ما بين الكوفة ومكة . وكذلك عاد الركب في السنة التالية ٤١٥ عن طريق الشام (١١٧) .

وفي آخر هذه الفترة يدخل السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ ويصبحون مهيمنين على دولة الخلافة ووارثين لسلطة البويهيين ، الا انهم على مذهب خلفاء بني العباس غير مخالفين .

ومن الملاحظ في هذه الفترة ضعف مركز الخلافة وشيوع الاضطراب في الدولة العباسية لاسيما في اول عهد البويهيين وانتشار الاويشة والطواعين وفوضى الجنيد التي ادت الى امتناع الناس عن الحج سنوات متوالية وان كانت حدة القرامطة قد خفت منذ ان كفوا بحفظ الحاج لقاء اجر معلوم ، لهذا ارجعوا الحجر الاسود الى موضعه عام ٤٣٩ (١١٨) . واستقلت بعض الاطراف عن دولة الخلافة فعليا وظلت مرتبطة اسميا ، ولهذا حاول امراء هذه الاطراف او الدول ان يعملوا الدعاية لانفسهم في الحرمين في موسم الحج ، بارسال ركب خاص لهم يدعو باسمهم ، وهذا ما قام به احمد بن طولون قبل هذه الفترة بقليل ، وكانور الاخشيدي حاكم مصر بعد استيلائه على الحكم سنة ٤٣٤ (١١٩) فقد جرى بين الموكب المصري وامير مكة عام ٤٤١ (١٢٠) والعام الذي تلاه (١٢١) وبعد ان استولى الفاطميون على مصر سنة ٤٥٨ (١٢٢) كان لابد لهم من مد نفوذهم الى الحرمين منانسة لبني العباس ، ولتعريف انفسهم للعالم الاسلامي وهكذا بداوا بارسال موكب خاص بهم . يقيم الخطبة باسم خليفته كما حصل عام ٤٦٤ (١٢٣) وسنة ٤٦٥ (١٢٤) ، ٤٨١ (١٢٥) ، ٤٩٦ (١٢٦) .

ج - خلال العهد العباسي الاخير من ٤٤٧-٦٥٦ هـ

ورث السلاجقة حكم المشرق الاسلامي بعد البويهيين وسيطروا على البلاد الممتدة من اواسط آسيا (نيماء وراة النهر) حتى بلاد الشام ، الا

(١١٧) ن . م . ١٦ :

(١١٨) ن . م . ٢٦٧ :

(١١٩) ابن الاثير ج ٦ ص ٢١٨ .

(١٢٠) ابن الجوزي ج ٦ ص ٢٧٠ .

(١٢١) ن . م . ٢٧٢ :

(١٢٢) ن . م . ج ٧ ص ٤٧ .

(١٢٣) ن . م . ٧٦ :

(١٢٤) ن . م . ٨٠ :

(١٢٥) ن . م . ١٦٤ :

(١٢٦) ن . م . ٢٢٠ :

انهم كانوا على خلاف البويهيين مذهباً فاعتبروا اقامة بني العباس شرعية واعترفوا بالخليفة العباسي رئيساً اعلى وان كان الاعتراف اسماً فقط واعتباراً من هذه الفترة وما تلاها من حقبة حتى زوال دولة الخلافة في سنة ١٢٥٩/٦٥٦م تنقسم بلاد المشرق دويلات مستقلة بعد وفاة السلاطين السلاجقة الكبار وهي دويلات الاتابكة والامراء السلاجقة الصغار وتشتد المنافسة بين هؤلاء الامراء وكل يحاول اظهار قوته او سيطرته لاسيما في بلاد الحرمين حيث يجتمع اكبر عدد ممكن من المسلمين في آن واحد فتكون مناسبة لشيوخ اسماء هؤلاء الامراء والحكام واظهار كرمهم او سيطرتهم . وقد ساهم المغرب العربي في هذه الفترة ايضاً مظهر عظم سلاطينه وثرانهم وحديثهم على فقراء المسلمين في الحرمين (١٢٧) وقد ولد التنافس احياناً احتكاكاً وتصادماً بين امراء الحج ضد اداء المناسك . ولم يسلم موكب الخليفة من هذه المنافسة لهذا اصبح اختيار امير الحج من القادة العسكريين الذين يتولون مهمة امانة الحج عند حلول الموسم ويقومون بواجباتهم الاعتيادية خلال العام .

واول من عهدت اليه امانة الحج في عهد السلجوقيين تقيب العلويين ابو الغنائم العمر بن محمد بن عبيد الله العلوي حيث قلد الامارة اضافة الى نقابة العلويين والنظر في المظالم وذلك في ذي القعدة من عام ١٢٨١ (١٢٨) .

ويبدو ان الحج انقطع عدة سنوات بعد ذلك حتى اذا كان عام ١٢٦٢هـ ورد امير مكة محمد بن محمد بن ابي هاشم العلوي الى بغداد وقابل السلطان الب ارسلان وابلفه بانه قد اقام الخطبة في مكة للخليفة العباسي القائم بامر الله وللسلطان بعده ، وانه اسقط الخطبة للخلافة الفاطمية فاعطاه السلطان ٣٠٠٠٠ ديناراً وخلماً نفيسة واجرى له راتباً في كل عام مقداره ١٠٠٠٠ دينار . واخبره بان لامير المدينة عطية مقدارها ٢٠٠٠٠ دينار ، وراتب سنوي مقداره ٥٠٠٠ دينار ان فعل فعله (١٢٩) .

الا ان الخطبة للخليفة العباسي لم تدم اكثر من اربع سنوات وخمسة اشهر حيث اعيدت مرة اخرى للفاطميين (١٣٠) وكان المستنصر

بالله الفاطمي خليفة مصر قد بعث سنة ١٢٧هـ هدية جلييلة الى امير مكة العلوي ابي هاشم وطلب منه ان يعيد له الخطبة بمكة وذلك على اثر سماعه بوفاة الخليفة القائم بامر الله والسلطان الب ارسلان . ثم اعيدت في السنة التالية في ذي الحجة ١٢٨ (١٣١) وهذا يظهر ولاء امراء الحرمين بين الخلفاء والسلاطين الاقوياء وكان لهذا التدبذب اثره على انتظام مسيرة الموكب العراقي او عدم انتظامه ، فنرى مثلاً في عام ١٢٧هـ يخرج الموكب وقد حمل معه منبر جديد اشرف على صنعه الوزير فخر الدولة ابو نصر محمد بن محمد بن جبير وقد كتب عليه (لا اله الا الله محمد رسول الله) (ص) الامام المقتدي بامر الله فما ان وصل الى الحجاز حتى اخذ المنبر وكسر (١٣٢) وذلك لان الخطبة كانت قد عادت الى الخليفة الفاطمي ولم يكن الخبر قد وصل بغداد ، وخرج الموكب ولم يعلم بهذا التحول .

ويبدو ان ابا الغنائم التقيب كان اخر تقيب علوي تولى امانة الحج واصبح القادة العسكريون كما اسلفنا هم الذين يتولون امانة الحج وقد ورد عن ابي منصور قتلغ انه تولى الامارة اثنتي عشرة سنة استطاع خلالها ان يحمي موكب الحاج من اعتداء الاعراب ، وان تكون له في قلوب الاعراب رهبة . وقد توفي عام ١٢٨٠هـ . وقد قال عنه الوزير السلجوقي المشهور نظام الملك « اليوم مات الف رجل » (١٣٣) وقد تولى الامارة بعده خمارتكين الحناني في سنة ١٢٤ (١٣٤) وقد جاء مع الموكب بعض اتباع امير مكة ليعلموا عن ولاء اميرهم للخلافة العباسية ، وقد خرج لاستقباله حجاب ديوان الخلافة ، واسكنوهم دار الشيافة وخلع عليهم (١٣٥) .

وجاء في حوادث سنة ٨٠٠ ان السلطان السلجوقي ملك شاه خرج الى ناحية الكوفة للصيد ، وقد اصطاد هو وعسكره وامر ببناء رباط هناك في منطقة تسمى بالسبعين قرب الرحبة على جادة الحج وكان من جملة البناء على ما ذكر منارة كبيرة جعلت القرون والحوافر التي اخذت مما اصطاده السلطان والعسكر في بناء

(١٣١) ن . م . ٨ : ١٢١ .

(١٣٢) ن . م . ٨ : ٣١١ .

(١٣٣) ابن الاثير ٨ : ١٢٦ .

(١٣٤) ن . م . ١٢٤ : ١٢٤ .

(١٣٥) ابن الجوزي ٩ : ٢٧ .

(١٢٧) انظر محمد التوحي ركب الحاج المغربي : ١٥ وما بعدها

(١٢٨) ابن الاثير ٨ : ١٠٠ .

(١٢٩) ن . م . ٨ : ١٠٧ .

(١٣٠) ن . م . ٨ : ٢٩٢ .

وكان هذا الامير واليا على بلاد خوزستان . وكان شيخا خيرا حسن السيرة (١٤٥) .

وقد حج صفى الدين ابن القابض اميرا من الشام (١٤٦) وحج باهل العراق طاشتكين في عام ٥٧٦ هـ وحج باهل الشام سيف الدين على المطلب (١٤٧) . وحج طاشتكين في السنين ٥٧٧ ، ٥٧٨ (١٤٨) ، ٥٧٨ ، ٥٨٠ (١٤٩) ، و ٥٨٢ وفي هذه السنة حج باهل الشام حكام الدين لاجين (١٥٠) وحج طاشتكين في عام ٥٨٢ و ٥٨٦ (١٥١) و ٥٨٧ (١٥٢) وفي عام ٥٨٨ امر الخليفة باعتقال هذا الامير لتهم وجهت اليه حيث قيل انه قصر في القتل لما ارسل مع الوزير ابن يونس لمحاربة السلاجقة وانه كاتب السلطان صلاح الدين الايوبي (١٥٣) ثم توفي هذا الامير سنة ٦٠٢ (١٥٤) .

وحج باهل العراق عام ٥٨٨ الامير فلك الدين ايليا (او بليه) ابن عبدالله التركي ابو سعيد الناصي (١٥٥) وقد صرف هذا الامير عن اماره الحج بعد عودته . ثم اعيد سنة ٥٩٤ هـ وعزل بعدها فلم يحج . وقد حج باهل الشام درباس الكردي (١٥٦) .

وحج بالناس سنة ٥٨٩ هـ قطب الدين سنجر الناصري مملوك الخليفة (١٥٧) وهذا الامير هو صهر الامير طاشتكين . ولقد اعترض الاعراب من قبيلة عنزة بقيادة رجل منهم يسمى دهمش . فلم يقاتلهم امير الحاج بالرغم من وجود خمسمائة فارس معه واقرب لدهمش باتاوة مقدارها ٥٠٠ ر. د. دينار جمعها من الحاج فلما وصل بغداد امر الخليفة باخذ المال منه وارجاعه الى الحجاج . ثم عزل عن الامارة وقد توفي سنة ٦١٠ (١٥٨) وحج

(١٤٥) ابن الساعي : الجامع : ١٨٦ .

(١٤٦) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ١ ص ٢٥٥ .

(١٤٧) ن . م . ٢٦١ .

(١٤٨) ن . م . ٢٦٦ - ٢٧١ .

(١٤٩) مجهول الحوادث الجامعة ٢٨٢ .

(١٥٠) ن . م . ٢٨٩ .

(١٥١) د (١٥٢) ن . م . ٢٨٩ .

(١٥٢) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ١ ص ٤١٥ وانظر بدرى

محمد فهد : تاريخ العراق ٥٤ .

(١٥٤) ابن الساعي : الجامع : ١٨٦ .

(١٥٥) و (١٥٦) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ١ ص ٤١٩ - ج ٢

ق ٢ ص ٤٥٦ .

(١٥٧) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ١ ص ٤٢٢ وانظر ابا

شامة : ذيل الروضتين : ٧ .

(١٥٨) ابن الديبشي : ذيل تاريخ بغداد مخطوطة مصورة في

مكتبة الدراسات العليا بكلية الاداب تحت رقم ٣٥٠ ،

ورقة ٧٥ وسبط ابن الجوزي ج ٨ ص ٢ ص ٥١٦ .

المنارة لذلك سميت المنارة بمنارة القرون (١٢٦) . وحج في السنة التالية الوزير ابو شجاع الروذراوي (١٢٧) . وهذا يدل على امان الطريق وعدم تعرض الاعراب للحاج لوجود السلطان وعسكره الكثيف في العراق آنذاك . فما ان يشعر لاسيما قبيلة خفاجة في هذه الفترة بموت السلطان وبعد العسكر حتى تبدا هجماتهم على مواكب الحاج وهكذا هاجموا الموكب عام ٤٨٥ هـ وكان اميرهم ابن خنلع الطويل (١٢٨) ثم تولى اماره الحج قيسار الارجواني سنة ٥٠٢ (١٢٩) ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ هـ .

وتولى الامارة في سنة ٥٠٧ هـ الامير زنكي برسق (١٣٠) وفي عام ٥١٢ الامير نظر وقد خلع عليه الخليفة المسترشد في ذي القعدة من هذه السنة ولقبه امير الحرمين (١٣١) وفي عام ٥٤٠ هـ حج الامير قيسار الارجواني ايضا كما عند ابن الجوزي وابن الاثير (١٣٢) وفي سنة ٥٤١ و ٥٤٣ هـ كما ورد عند ابن تغري بردي (١٣٣) بينما ذكر ابن الجوزي بان الذي حج بالناس في عام ٥٤١ هـ هو نظر الخادم ابن عبدالله الجيوشي ابو الحسن وذلك انه كان في عداد ذلك الموكب الذي قاده نظر الى الحج . وقد وصفه لنا بقوله انه كان ممن سمع الحديث من بعض المشايخ ، وكان في نية ابن الجوزي ان يقرأ عليه بعض مسوعاته الا انه وجدته لا يرعى الناس وهو اميرهم فعزم على تركه وعدم مكالمته وجاء عن هذا الامير انه حج بالناس سبعا وعشرين حجة ، كان في نيف وعشرين منها اميرا . وكان في سنة ٥٤١ هـ مريضا فلم يستطع ان يواصل سيره بعد الكوفة ، فسلم امر الموكب الى الامير قيسار ورجع هو الى بغداد . وكانت وفاته سنة ٥٤٤ هـ (١٣٤) .

وحج بالناس سنة ٥٧٥ الامير مجير الدين طاشتكين بن عبدالله التستري المستجدي .

(١٢٦) ن . م . ٢٥ .

(١٢٧) ن . م . ٤٤ .

(١٢٨) ن . م . ٦٣ .

(١٢٩) ن . م . ١٠ : ١٩٦ .

(١٣٠) ابن الجوزي ٩ : ١٧٥ ورد عند سبط ابن الجوزي

(زنكي اخو البرسقي) مرآة الزمان ج ٨ ق ١ ص ١٦

(١٣١) ابن الجوزي ٩ : ١٩٩ .

(١٣٢) ن . م . ١٠ : ١٩٦ .

(١٣٣) ابن تغري بردي النجوم الزاهرة ٥ : ٢٢٢ - ٢٨٢ .

(١٣٤) ابن الجوزي ١٠ : ١٤١ .

بأهل الشام في هذه السنة حصن الدولة ابراهيم اللار ، وحج الأمير سنجر في سنة ٥٩١ هـ أيضا . وحج في الشام قرا سنقر ، وأبيك فطيس الصلاحيان . ومن مصر الشريف اسماعيل بن ثعلب الجعفري (١٥٩) .

وحج في سنة ٥٩٢ هـ بأهل العراق البقرا - مملوك الأمير طاشتكين . وكانت امرته نيابة عن سيده طاشتكين . بينما حج بأهل مصر الشريف اسماعيل بن ثعلب الجعفري (١٦٠) .

وفي سنة ٥٩٣ هـ حج شمس الدين اصبه من العراق بينما حج من الشام الأمير سيف الدين محمد بن غيرك (١٦٠) .

وفي سنة ٥٩٥ هـ حج الأمير مظفر الدين سنقر الناصري وجه السبع (١٦١) وفي سنة ٥٩٦ هـ حج قطب الدين سنجر الناصري (١٦٢) وفي سنة ٥٩٧ هـ حج بالناس مجير الدين طاشتكين المستجدي (١٦٣) وكان قبل هذه السنة معتقلا فأمر الخليفة بالانفراج عنه ، ورد أمواله واقطاعه اليه (١٦٤) .

واختلف بمن حج بالناس في سنة ٥٩٨ قبل الأمير مجير الدين طاشتكين (١٦٥) وقيل مظفر الدين سنقروجه السبع (١٦٦) وحج في سنة ٥٩٩ الأمير مجير الدين طاشتكين (١٦٧) .

وحج في سنة ٦٠٠ هـ البقرا - مملوك طاشتكين نيابة عن سيده . وقد عسف الحاج وأذاهم فلما عاد إلى بغداد أمر الخليفة بتقييده بالحديد وضربه ضربا مبرحا لعدة أيام . وقد توفي في هذه السنة (١٦٨) وحج في سنة ٦٠١ هـ الأمير مظفر الدين سنقر الناصري وجه السبع . ومن بلاد الشام حج صارم الدين برغش العادل والي قلعة دمشق ، وزين الدين قراجا صاحب صرخد (١٦٩) وكذلك حج الأمير وجه السبع في عام

٦٠٢ هـ بينما حج من الشام الأمير الشجاع بن علي ابن اللار (١٧٠) . ثم حج وجه السبع في السنة التالية وهي ٦٠٣ هـ إلا أنه لم يعد مع الركب العراقي بل فارقته متوجها إلى الشام قاصدا الملك العادل تاركا أمر الموكب بيد أحد الماليك (وهو ياقوت الرومي) وذلك بسبب خلاف حدث بينه وبين أحد ماليك الوزير ناصر الدين بن المهدي فخاف أن ينتقم الوزير منه عند عودته فالتجأ إلى العادل . وقد عاد ياقوت بالموكب سالما إلى بغداد . فلما علم الخليفة بما حدث أمر بأن يخرج أحد لاستقبال الموكب (١٧١) إلا أن الخليفة أقر لياقوت اماره للحج وهكذا تولاها في السنين التالية ففي سنة ٦٠٣ صادف أن قدم إلى العراق ملتحقا بالركب العراقي برهان الدين محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن مازة البخاري رئيس الحنفية ببخارى وقد أساء السيرة في الحاج حيث كان الماء قليلا فاشتد العطش بالحاج وكان اتباع صدر جهان - وهو لقب رئيس الحنفية هذا - يملكون منه الكثير إلا أنهم لا يعطون منه شيئا ، لذا سمى الحاج هذه السنة سنة صدر جهنم تكتابة بصدر جهنم وقد لعنوه وسبوه في الاسواق ، وكتبوا لعنته على المساجد . فلما خرج من بغداد يريد بلاده خرج الناس خلفه يسبونهم وقد اعتبر بعض المؤرخين حج صدر جهان في عام ٦٠٤ (١٧٢) .

وحج ياقوت الرومي في سنة ٦٠٤ هـ بينما حج بأهل الشام شبل الدولة الحامي (١٧٣) وحج ياقوت في السنة التالية ٦٠٥ ومن الشام حج حسام الدين قيمان والي القدس (١٧٤) وفي عام ٦٠٦ هـ حج ياقوت أميرا للموكب العراقي بينما حج من الشام فخر الدين أياض الشامي (١٧٥) .

وحج في عام ٦٠٧ هـ محمد بن ياقوت نيابة عن أبيه . ولما كان صبيا جعل معه ابن أبي فراس الحلبي يدبر أمره . وحج من الشام سيف الدين علي بن علم الدين بن جندر (١٧٦) وكذلك حج

(١٥٩) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٤٤٨ .

(١٦٠) ن . م : ٤٩ .

(١٦٠) ن . م : ٥٣ .

(١٦١) ابن الديبشي - ورقة ١٢٧ (ب) .

(١٦٢) ابن السامي : الجامع : ٢٣ .

(١٦٣) ن . م : ٥٤ .

(١٦٤) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٤٨٠ .

(١٦٥) ابن السامي : ٨٤ .

(١٦٦) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥١٠ .

(١٦٧) ن . م : ٥١٣ .

(١٦٨) ابن السامي : ١٢٩ .

(١٦٩) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٤ .

(١٧٠) ابن السامي : ١٧٧ .

(١٧١) ابن السامي : ١٩٢ ، سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص

٥٢٨ - ٥٢٩ .

(١٧٢) ابن السامي : ٢٠٧ ، ٢٢٢ ، ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ابن الأثير

١٢ : ١٠٧ ، سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٢ .

(١٧٣) سبط ابن الجوزي .

(١٧٤) ن . م : ٥٤٩ .

(١٧٥) ن . م : ٥٤١ .

(١٧٦) ن . م : ٥٤٦ .

٦١٩هـ (١٨٤) وفي عام ٦٢١هـ أو التي تليها ٦٢٢هـ ترك حسام الدين الركب العراقي وذهب الى مصر بعد ان حج بالناس ثلاث عشرة حجة (١٨٥) .
وانه لم يعد الى بغداد حتى عام ٦٢٩ وفي عام ١٢٢٦/٦٢٤ حج الامير شمس الدين قبران مملوك الخليفة وحج من الشام الشجاع ابن السلار ، ومن ميفارقين شهاب الدين غازي بن العادل الذي سلك طريقا محاذيا للفرات حتى الكوفة .
وقد بعث اليه الخليفة بالهدايا واوصى باكرامه .
وبعد اداء الحج عاد من نفس الطريق التي سلكها (١٨٦) .

وتولى امانة الحج في عام ٦٢٧هـ الامير شمس الدين اعلان تكين الناصري (١٨٧) ويبدو انه تولى الامارة في هذه السنة عند عودة الموكب وذلك لان الامير مجير الدين جعفر بن ابي فراس الحلبي هو الذي تولى امانة الحج عند ذهابه وكان في معيته ولده حسام الدين ثم فارقا الحاج وذهبا الى مصر وتولى الامير شمس الدين اعلان تكين الامارة في السنين التالية ٦٢٨هـ ٦٢٩ ، ٦٣٠هـ وقد اعيد لتولي الامارة الامير السابق شمس الدين قبران في سنة ٦٣١هـ (١٨٨) الا انه لم يستطع ان يتعدى منزل السلطان لاعتراض العرب الاجاودة فعاد الى بغداد .

وفي عام ٦٣٢ اعيد الامير حسام الدين بن ابي فراس لتولي امانة الحج بعد ان عزل قبران (١٨٩) وكذلك تولى الامارة في ٦٣٤هـ وقد جلب في اثناء رجوعه الى بغداد الاعراب الاجاودة الذين تعرضوا لموكب الحاج سنة ٦٣١ او سنة ٦٣٢ (١٩٠) وفي هذه السنة توفي امير الحاج الشامي الشجاع علي ابن اقواش ابن السلار . (١٩١)

وحج في عام ٦٤٠ الامير شمس الدين كيكليدي الناصري بعد انقطاع الموكب العراقي دام ست سنوات . (١٩٢)

وحج في سنة ٦٤١ الامير ابو الميامين ايل

- (١٨٤) سبط ابن الجوزي : ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٢ ، ٦٢٥ ، ٦٢٩ .
(١٨٥) ٨ ، ن . م : ٦٤٤ .
(١٨٦) سبط ابن الجوزي : ٦٤٤ .
(١٨٧) مجهول الحوادث : ١٦ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٥٢ .
(١٨٨) ن . م : ٥٣ انظر منازل الحج .
(١٨٩) ن . م : ٧٤ .
(١٩٠) ن . م : ٦٠ ، ٩٠ .
(١٩١) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٧٢ .
(١٩٢) مجهول الحوادث : ١٧٣ .

محمد بن ياقوت نيابة عن ابيه في سنة ٦٠٨ وكان معه ابن ابي فراس يدبر امره وقد نهى الحاج العراقي من قبل امير مكة واتباعه (١٧٧) لذا حج في السنة التالية ٦٠٩هـ حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد ياقوت وقد حمل هدايا ومالا لامير مكة فلم يتعرض للركب العراقي . وحج في هذه السنة من الشام شجاع الدين بن محارب (١٧٨) وحج حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد بن ياقوت في السنة التالية ٦١٠هـ بينما حج صديق بن تمرناش ولقبه العز التركماني باهل الكرك والقدس ، وحج خضر ويلقب بالملك الظافر بن صلاح الدين باهل الشام ويعقوب الخياط الغازي وكان مقيما بقاسيون ، وكان صديقا للملك الظافر ، فلما وصل الظافر الى بدر وجد عسكر السلطان الكامل محمد صاحب مصر قد سبقه خوفا على اليمن منه . فاجبر على العودة الى الشام دون حج فعاد ومعه يعقوب الخياط (١٧٩) .

وفي عام ٦١١هـ حج حسام الدين بن ابي فراس وصادف مجيء الملك المعظم بن الملك العادل من الشام في هذه السنة (١٨٠) وحج حسام الدين في سنة ٦١٢هـ وسنة ٦١٣هـ وصادف في هذه السنة مجيء علم الدين الجعفري من الشام (١٨١)

وحج حسام الدين بن ابي فراس نيابة عن محمد بن ياقوت سنة ٦١٤هـ وهي اخر سنة يحج بها نيابة ، اذ يستقل بعدها بامرة الحج .

وفي عام ٦٥١ حج بالركب العراقي الامير اقباشي بن عبدالله الناصري . وصادف مجيء مملوك المعظم من الشام وكان يسمى شقيفات (١٨٢)

وحج اقباش ايضا في السنتين ٦١٦هـ ٦١٧هـ وفي الاخرة منها قتل هذا الامير بمكة .
وحج من الشام في هذه السنة البارز . ولم يحج احد من بلاد المعجم بسبب مجيء التتر الى بلادهم . (١٨٣)

وفي عام ٦١٨هـ حج حسام الدين ابن ابي فراس مستقلا كما اسلفنا . وكذلك في سنة

- (١٧٧) الرسولي ١ ورقة ١٢١ (ب) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٥٦ .
(١٧٨) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٦١ .
(١٧٩) (١٨٠) (١٨١) سبط ابن الجوزي ج ٨ ق ٢ ص ٥٦١ .
(١٨٢) (١٨٣) ن . م : ٥٩٢ ، ٦٠٦ وقد جعل ابن الاثير قتل الامير اقباش سنة ٦١٨هـ - ج ١٢ ص ١٦٥ .

ويطل كذلك في سنة ٦٣٦هـ (١١٨) و ٦٣٧هـ عندما شعرت الحكومة العباسية بان المغول يبيتون هجوما مفاجئا . (١١٩)

رابعا : ان بعض امراء الحج لم يذهبوا في بعض السنين بانفسهم بل ارسلوا من ينوب عنهم من مماليكهم او اولادهم .

خامسا : ان بعض امراء الحج فارقوا الموكب وهربوا الى الشام او مصر وتركوا بدلهم احد المماليك ، وذلك خوفا من المحاسبة والعقاب في بغداد نتيجة لارتكابهم اخطاء في اثناء مسيرة الموكب او لسوء تصرفهم مع الحجاج او الاعراب او اثناء وجودهم في الحرمين .

خروج الركب العراقي

ادى اهتمام خلفاء بني العباس بامر الحج ان اصبح خروج الركب من بغداد الى الحرمين من المواسم التي يحتفل بها الناس . وقد زاد هذا الاهتمام من اواخر الدولة العباسية اكثر مما كان على عهدها الاول . ولعل هذا يرجع الى استقلال البلاد الاسلامية عن جسم الخلافة العباسية واعتداد سلاطينها وامرائها بانفسهم ومناعتهم بعضهم لبعض في اظهار قوتهم وسيطرتهم على الحرمين . فما ان يهل شهر ذي القعدة حتى يتوافد الحجاج الى بغداد (٢٠٠) من مدن العراق مثل واسط والبصرة والموصل والمدن الاخرى . ومن البلاد الاسلامية الواقعة شرق العراق كفارس وخراسان وغيرهما ممن ياتون برا ويكون العراق اقرب لهم من غيره . فيتجمعون في الجانب الغربي من بغداد ويضربون الخيم هناك . وتقيم لهم الحكومة مواضع خاصة لشرب الماء كما انيا تقدم لهم الاطعمة .

وكانت اعداد هؤلاء الحجاج المتجمعين في بغداد تبلغ الالاف قبل سفرهم الى الحرمين . وقد قدر المؤرخ ابن الجوزي عددهم سنة ٤٠٦هـ / ١٠١٥م بعشرين الف حاج (٢٠١) .

وخلال هذه الفترة تكون شوارع بغداد زاخرة بالناس على اختلاف اعمارهم واجناسهم خارجين من دورهم للتفرج على مواكب الحجاج القادمة من بقاع مختلفة . وقد لبسوا ازياء

المستنصري الدويدار الصغير وقد صاحبت ام الخليفة المستعصم بالله هذا الموكب (١١٣) . وحج آخر امير للحج بعث من العراق في عهد خلفاء بني العباس ، الامير فلك الدين محمد بن علاء الدين الطبرسي الدويدار الكبير (١١٤) من استعراض اسماء امراء الحج في هذه الفترة الاخيرة من عمر الخلافة العباسية تتضح لنا جملة امور هي :

اولا : ان اماراة العلويين لاسيما النقيب انتهت وحل محلها امراء من قادة الجيش العباسي .

ثانيا : ان هؤلاء الامراء الذين تولوا اماراة الحج كانوا يمارسون اعمالا عسكرية او ادارية خلال العام (١١٥) .

ان بعض هؤلاء قد قاموا بهذا العمل مرات كثيرة ذكر عددها عند الكلام على ترجمتهم لكنها لم ترد في الحوليات كاملة بل اشير لبعضها فقط كما هو الحال بالنسبة لطاشتكين الذي قيل انه حج بالناس ستا وعشرين حجة (١١٦) . بينما لا نجد له اكثر من اربع حجات اثنان منها حج بنفسه واثنان حج بالناس عنه مملوكه نيابة . وكذلك الامير حسام الدين ابن ابي فراس الذي قيل عنه انه تولى اماراة الحج ثلاث عشرة مرة (١١٧)

ثالثا : هناك فجوات يلحظها القاريء في تسلسل السنين ، وهذا يرجع احيانا الى نقص في المعلومات المتوفرة لدينا وحيانا اخرى ، بسبب انقطاع الركب العراقي نتيجة الاضطرابات الحاصلة من قبل الاعراب في الجزيرة مما يؤدي الى رجوع الحاج ، او احجامهم عن سفرهم والحج كما حدث في سنين كثيرة في هذه الفترة . او انقطاع الركب بسبب تهديدات المغول للحدود الشرقية لبلاد المسلمين مما ادى الى انقطاع مجيء الخراسانيين بعد عام ٦١٥ ، ثم بعد احتلال المغول لبلاد فارس اصبحوا يهددون العراق نفسه فقد جاء في سنة ٦٣٤ ان عساكر المغول وصلت اربيل فدخلتها فلما وصل الخبر الى بغداد احضر نائب الوزارة نصير الدين المدرسين والفقهاء واستفتاهم طارحا عليهم السؤال التالي اذا اتفق الجهاد والحج في وقت واحد فايهما اولي ؟ فاجابوا بان الجهاد اولي وهكذا بطل الحج في تلك السنة .

(١١٣) ن . م . ١٨٧ .

(١١٤) ن . م . ٧١ ، ٢٦٦ ، ٢٧٤ .

(١١٥) ن . م . ٢١١ .

(١١٦) سبط ابن الجوزي : ج ٨ ق ٢ ص ٥٢٧ .

(١١٧) مجهول : ١٨٩ .

(١١٨) مجهول : ١٢١ .

(١١٩) ن . م . ١٢٩ .

(٢٠٠) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢٧٦ .

(٢٠١) ن . م .

مختلفة الالوان والاشكال فيكون في هذا الموسم منظر يدعو الى الانشراح والبهجة .

وكان طبيعيا ان ينصرف العلماء وطلاب العلم القادمين من بلاد الاسلام المختلفة الى اندية العلم ، والى حلقات العلماء للسمع او للمحاضرة . او الجمع بينهما كحال المسلمين اينما ذهبوا . لهذا سجل لنا المؤرخون اسماء هؤلاء الطلاب والعلماء القادمين مع الحاج والناقلين لرواية البغداديين والاخذين اجازاتهم . وكذلك اسماء العلماء الذين كانوا يحدثون بما يعرفون من محفوظاتهم او ما احيوا من الاصول التي يحملونها وعليها شهادات مشايخهم وفرصة زيارتهم لبغداد ادت الى تعارف العلماء المسلمين وطلاب المعرفة مشاركة ومغاربة واندلسيين والى نشر المعارف الاسلامية والمؤلفات وتوزيعها عن طريق الاستنساخ او الشراء او دور الوراقين (٢٠٢) .

وكان من الطبيعي والمألوف ايضا ان ينضم الى ركب الحاج التجار ويكون تجمع هؤلاء في بغداد اولا وعند الحرمين ثانيا فرصة لتبادل المنافع المادية ونقل البضائع والمصنوعات من والى اقاصي البلاد الاسلامية مشرقية ومغربية (٢٠٣) .

وكانت الحكومة العباسية تفتنم فرصة تجمع هذا العدد الكبير من المشرق من يدين بالولاء لخلافة بني العباس بشرعيتها ، فتقرا عليهم بلاغات رسمية لكي ينشروها في بلادهم عند عودتهم اليها تتعلق بموقف الخلافة من بعض زعماء بلاد المشرق سلبا او ايجابا كان تسلمهم الحق الشرعي او تعطيتهم هذا الحق في الزعامة على اوطانهم كما حصل عندما ظهر يعقوب بن الليث الصفار ، وبدا بالاستيلاء على الامارة الطاهرية الموالية لبني العباس . ثم الزحف على بلاد فارس لتوسيع رقعة البلاد الخاضعة له . فما كان من الخليفة المعتمد على الله (٢٨٦ - ٢٧٦) الا ان يصدر بيانه ضد يعقوب الصفار ويتناوله بالدم ويقرأ هذا البيان على جموع الحجاج . وكان قصد الخليفة من هذا ان ينقل الخبر الى بلاد المشرق فيعم بين الناس لاسيما الامراء المجاورين ليعقوب او الطموحين من سكان البلاد التي يسيطر عليها عدم شرعية حكم يعقوب لعدم رضا الخليفة

(٢٠٤) لقد حفل تاريخ بغداد للخطيب البغدادي وذبوله وتاريخ بغداد لابن التجار يذكر عدد كبير من هؤلاء العلماء .
(٢٠٥) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢٣ .

عنه فيطاح به . ونرى خليفة آخر يحاول الاستفادة من جموع الحجاج وهو القادر بالله وذلك في سنة ٣٩١ عندما بلغه ان احد احفاد الخليفة الواثق يدعو لنفسه في خراسان ويدعي بانه ولي العهد . لهذا يادر القادر الى تعيين ابنه رغم صغره ولما لعده وهو ابو الفضل الغالب بالله وقرىء العهد على جموع الحجاج (٢٠٤) .

وقد ورد وصف هذه الجموع - في رحلة بنيامين الاندلسي - وذلك في عام ٥٦٥ هـ وهي تحف بدار الخلافة ببغداد هاتفين « ياسيدنا يانور الاسلام وفخر المسلمين اطل علينا بطلعتك اليمونة » ثم كيف اطل عليهم الخليفة . وبلغهم حاجته نيابة عنه تحته لهم (٢٠٥) .

وعندما يتكامل جمع الحجاج تعين الحكومة اميرا للركب وفي بعض الحالات يتم تعيين امير الحاج في فترة مبكرة من السنة وقبل تجمع الراغبين في الحج كما حصل بالنسبة للشراف ابي الحسن بن موسى الموسوي اذ عين في شهر جمادي الاخرة من سنة ٩٦٥/٣٥٤م وعين الشريف المرتضى في شهر صفر من سنة ١٠١٥/٤٠٦م (٢٠٦)

وكان امير الحج في اول العهد العباسي من افراد العائلة العباسية كما مر بنا ثم اختير من بين الاشراف الطالبين لاسيما من بين النقباء وكان تعيين امير الحاج يتم وفق رسوم خاصة في دار الخلافة في احتفال يحضره ذوي السلطان والاشراف وقاضي القضاة والفقهاء (٢٠٧) ويخلع على امير الحجاج في هذا الاحتفال بالخلع ويكلل بالانعام (٢٠٨) وجرت العادة في القرن السابع الهجري ان يدخل امير الحاج دار الخلافة راكبا فرسه حتى يصل باب الاتراك ثم يترجل هناك الى باب الحجرة (اي حجرة الخليفة) ثم يخلع عليه هناك في موضع معدا لهذه المناسبة (٢٠٩) .

وكانت اهم واجبات امير الحج قيادة موكب الحج في الذهاب والاياب والاشراف عليهم صيانة الامن بينهم خلال سفرهم وحمايتهم من هجمات الاعراب لاسيما في العصور العباسية المتأخرة . حيث تراخت قبضة الدولة على الجزيرة العربية في بعض الاوقات واقلت من يدها الزمام في اوقات

- (٢٠٤) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢١٥ .
(٢٠٥) ن . م . ٢٧٦ : ٢٧٦ .
(٢٠٦) ن . م . :
(٢٠٧) ن . م . :
(٢٠٨) الكازروني : ٢٤ .
(٢٠٩) مجهول الحوادث الجامعة : ١٦٦ .

أخرى ومن واجباتهم في مكة بالذات إمامة الناس وتصدرهم عند القيام بشعائر الحج في مكة وعرفات وغيرها من الأماكن المقدسة عند تادية المناسك (٢١٠) .

وبعد تعيين الأمير يتم تعيين المكلفين بالسبيل (وهم السبلدارية) ومهمتهم حمل الماء أثناء مسيرة الركب وتوفيره إذا نزلوا منزلا للراحة خاصة إذا علمنا بأن طريق الحج هو عبر الصحراء ابتداء من الكوفة وانتهاء بمكة . وقد جاء في سنة ٦٤٠ أنه كان مع الركب في تلك السنة وأكثر من سبيل حتى اقتضى ذلك تعيين جملة من (السبلدارية) كان منهم أبو القاسم بن كلالة التاجر في سبيل الخليفة المستعصم بالله ويعرف بسبيل الفقير ، وجعل السراج عمر بن بركة الهزلي مشرف عليه . ورتب في سبيل الخليفة المستنصر بالله الشيخ عماد الدين محمد بن الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي ، وجعل أحمد الحروي مشرفا عليه وعلى سبيل الخليفة الظاهر بأمر الله ، وسبيل ابنة الخليفة الناصر لدين الله من يتولاهما (٢١١) وهذا يظهر كيف أن الخلفاء كانوا يوقفون الوقوف ويجعلون عليها الوكلاء كي يخرجوا الماء مع الركب تسهلا لأمر الحج ويستمر هذا حتى بعد وفاتهم ، وهذا ما حصل في العام المذكور أي ٦٤٠ حيث كانت خلافة المستعصم بالله أما غيره ممن ذكرت أسماؤهم فلم يكونوا في عداد الأحياء .

وجاء في سنة ٦٤١ أن الحكومة العباسية شرعت في أمر الحج منذ الخامسة عشر من شوال تلك السنة فتم تعيين أمر الحج الأمير الكبير أيبك الدويدار الصغير وحلت إليه نفقة اجناد الحج ٥٠٠٠ دينار وأخرجت كسوة الكعبة الشريفة، وكسوة هجرة رسول الله (ص) وسرقة فقراء الحرمين ، ورسوم العرب ، وهي الاتاوة التي تعطى لبعض القبائل الواقعة على طريق الحج لكي لا تتعرض مسيرة الوكب ثم أخرجت السبل وهي:

- ١ - سبيل الخاص وفيه ٢٠٠ رجل والراجح أنه يقصد به سبيل المستعصم بالله .
- ٢ - سبيل المستنصر بالله وفيه ١٥٠ رجل .
- ٣ - سبيل الظاهر لدين الله وفيه ١٥٠ رجل .
- ٤ - سبيل الظاهر بأمر الله وفيه ١٠٠ رجل .

(٢١٠) الصافي : الرسائل : ١٥٥ .

(٢١١) مجهول الحوادث الجامعة : ١٧٣ .

- ٥ - سبيل أم الخليفة الناصر وفيه ٨٠ رجل .
- ٦ - سبيل الخلاطة - ولعله سبيل العامة أو اختلاط الناس .

ولما كانت أم الخليفة عازمة على الحج مع الركب لذلك خرج في خدمتها ٢٩ خادما والمقدم عليهم الاستاذ كافور الظاهري وأخرجت أدوات وعدة من مخزن دار الخلافة لتسهيل أمر السفر من منام وطعام وشراب لأم الخليفة ومن يحف بها من حواشيها . فكان مما أخرج من المخزن المذكور المحفطان والشمسة . وقد البت إحدى المحفطين في باب الحجرة الشريفة ، والأخرى في باب الطبل ثم حملتا وبين يديها استاذ دار الخلافة، ووكيل الخليفة وجماعة من الخدم وحاشية دار الخلافة ثم تبعنها جمال باب الخجرة وهي ألف ونيف وثلاثون جملا منها :

- ١ - ١٨ جملا تحمل صناديق التشريفات .
- ٢ - ٣٠ جملا للشرنجاناة .
- ٣ - ١٣٠ جملا للخيم والسرادات .
- ٤ - ١٣٠ جملا للخادم والصدر والاحرامات المدة للصدقة .
- ٥ - ١٧ جملا لحمل كسوة الكعبة الشريفة .
- ٦ - ١١ جملا لأدوات الطعام كالطوى والخشكتان والسكر البلوح .
- ٧ - ٦ جمال لحمل الأدوات الزجاجية .
- ٨ - ٩ جمال لحمل أدوات المطبخ .
- ٩ - ٩ جمال لحمل أدوات الحلواني .
- ١٠ - ٩ جمال لحمل أدوات القصاب .
- ١١ - ٩ جمال لحمل أدوات الخباز .
- ١٢ - ١٧ جملا لحمل أدوات الطباقين .
- ١٣ - ١١ جملا برسم المشاة .
- ١٤ - ٨ جمال صناديق بها ماء عذب .
- ١٥ - ٧٠ جملا لحمل علف الجمال .
- ١٦ - ٢٠ جملا لحمل أشياء متفرقة .

وقد قدمت الحكومة العباسية خلال سبعة أيام - وهي الأيام التي جهز الركب فيها قبل مسيره - ٦٨٠ . ٥٢ رطل من الخبز و ٢٧٩ كر من الشمير برسم قضيم الكراع أي الدواب التي ستنقل الحاج أو الانتقال و ٩٥٠ رأس من الفم برسم المطبخ ومن الدنانير في حوائج المطبخ ٢٢٦ دينار وقد نشر أحد أمراء الدولة من قادة الجيش في هذه الفترة وهو الشرايبي على رأس الخليفة

المودع لوالدته وعلى رأس الحاشية نشر ٦٠٠ و ١٥ دينار ووزع نيف وسبعين خلعاً (٢١٢) .

وقبل مسيرة الراكب ترسل الحكومة الى الابار التي في طريق الحج من يصلحها وينقيها (٢١٣) كما انها تتأكد من خلو طريق الحج من تحركات الاعراب او تربصهم بهم فاذا ما اطمأنت الى ذلك نودي بيوم السير فينطلق الراكب وقد تقدمه الامير وحامل العلم وضاربوا الكوسات (الطبول) وجند السفر (٢١٤) ويقف اهل بغداد للفرجة والتوديع . اما اذا كان في الراكب احدي نساء الخليفة او امه فان الخليفة والوزير وبعض كبار رجال الدولة يذهبون صحبة الراكب حتى مدينة الحلة ومن هناك يتم التوديع . (٢١٥) .

وبعد ان يغادر الراكب الكوفة يدخل الجزيرة العربية سائراً على جادة الحج حتى يصل الى مكة وهناك تبدأ تادية المناسك ولقد شاعت الصدف ان يرى الراكب العراقي سائح اندلسي وذلك عام ٥٨٠هـ فيصفه لنا اثناء اقامته بمكة وثناء تاديتته المناسك وثناء عودته وكان ذلك السائح هو ابن جبير صاحب الرحلة المشهورة المنسوبة اليه .

فمن جملة وصفه للراكب العراقي بعد وصوله الى مكة (٢١٦) بانه اكبر جمع وصل ذلك العام مكة وانه لم ير مثله، وكان يضم امراء الاعاجم الخراسانيين . ومن النساء المعروفات بالخواتين (واحدتهن خاتون) وكثير من السيدات بنات الامراء ومن وصفه لهذا الموكب قوله عند نزوله بان الارض ارتجت له ووجفت . فياله موقعاً اهول مرآه وارجى في النفوس عقباة . ووصف مكان امير الحاج بقوله : « وكانت محلة هذا الامير العراقي جميلة المنظر بهية العدة . رائقة المضارب والابنية ، عجيبة القباب والاورقة . على هيات لم ير ابدع منها منظراً فاعظمها مرأى مضرب الامير ، وذلك انه احرق به سراق كالسور من كنان كانه حديقة بستان او زخرفة بستان ، وفي داخله القباب المضروبة ، وهي كلها سواد في بياض ، مرقشة

(٢١٧) الاشرف الرسولي المسجد المسبوك ٢ : ١٦٣ حوادث سنة ٦٤١هـ .

(٢١٨) مجهول الحوادث : ١٧٣ .

(٢١٩) ابن الجوزي : المنتظم ٧ : ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ج ٨ : ٢ ، ٦٩ ، الكاظمي : ٢٤ .

(٢٢٠) الشريف الرضي : الديوان : ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ابن رجب ذيل طبقات الخطابة ١ : ٢٧٥ الخرجي ٢ : ١٦٣ .

(٢٢١) ابن جبير : الرحلة ٥٣ - ٥٥ .

ملونة كانها ازاهير الرياض ... ، وزاد من وصف السراق العراقي بقوله ان له « ابواباً مرتفعة كانها ابواب القصور المشيدة يدخل منها الى دهاليز وتعاريج ثم يفضي منها الى الفناء الذي فيه القباب . وكان هذا الامير ساكن في مدينة قد احرق بها سورها تنتقل بانتقاله وتنزل بنزوله وهي من الابيات الملوكية المعهودة التي لم يعمد مثلها عند ملوك المغرب وداخل تلك الابواب حجاب الامير وخدمه وحاشيته ، وهي ابواب مرتفعة بجيء الفارس برايته فيدخل عليها دون تنكيس ولا تطاؤ وقد احكمت اقامته ذلك كله امراس وثيقة من الكنان تتصل باوتاد مضروبة ودبر ذلك كله بتدبير هندسي غريب .

ولسائر الامراء الذين يصيبون هذا الامر مضارب دون ذلك لكنها على تلك الصفة . وقباب بديعة المنظر عجيبة الشكل قد قامت كانها التيجان المنصوبة الى ما يطول وصفه . ويتسع القول فيه من عظيم احتفال هذه المحلة في الالة والعدة وغير ذلك مما يدل على سعة الاحوال وعظيم الانخراق في المكاسب والاموال .

ولهم ايضا في مراكزهم على الابل القباب تظللهم بديعة المنظر عجيبة الشكل قد نصبت على محامل من الاعواد يسمونها القشاوات وهي كالتوايت المجوفة هي ركايبها من الرجال والنساء كالامهاد للاطفال تملأ بالفرش الوثير ويقعد الراكب فيها مستريحاً كأنه في مهد لين فسيح وبازائه معادلة او معادلته في مثل ذلك من الشقة الاخرى . والقبّة المضروبة عليها ، فيسار بهما وهما نائمان لا يشمران او كيف احسا فعندما يصلان الى المرحلة التي يحطان بها . ضرب سراقهما للحين ان كانا من اهل الترفه والنعم فيدخل بهما راكبين وينصب لهما كرسي فينزلان عليه فيستقلان من ظل قبة المحمل الى قبة المنزل دون واسطة هواء يلحقهما ولا خطفة شمس تصيبهما ، وناهيك من هذا الترفه فهؤلاء لا يلقون لسفرهم ، وان بعدت شقته نصبا ، ولا يجدون على طول الحال والترحال تعباً .

ودون هؤلاء في الراحة راكبوا المحارات وهي محامل صغار توضع على الابل ... وعليها ايضا ضلائل تقى حر الشمس . ومن قصرت حاله عنها في هذه الاسفار فقد ناله نصيب السفر الذي هو قطعة من العذاب . »

ثم وصف وقفة الراكب العراقي بعرفة وافاضتهم منه وهما يحملون الشموع الكثيرة

التي حولت سواد الليل الى نهار واتقد المسجد الحرام تلك الليلة كلها بمشاعل من الشمع المبرج .
واما مسجده المذكور فعاد كله نورا فيخيل للناظر اليه انه كواكب السماء كلها نزلت به وعلى هذه الصفة كان جبل الرحمة ومسجده ليلة الجمعة لان هؤلاء الاعاجم الخراسانيين وسواهم من العراقيين اعظم الناس همة في استجلاب هذا الشمع والاستكثار منه لهذه المشاهد الكريمة وعلى هذه الصفة عاد الحرم بهم مدة مقامهم فيه فيدخل منهم كل انسان بشمعة في يده . واكثر ما يقصدون ذلك حطيم الامام الحنفي لانهم على مذهبه . وشاهدنا منه شمعا عظيما اخضر منه تنوء الشمعة منه بالعصبة كانه السرو ووضع امام (مقام الامام ابي حنيفة) (٢١٧) .

اما وضع الكسوة على الكعبة الشريفة فقد وصفها ابن جبير عند مشاهدته لها بقوله انه شاهدها يوم السبت وهو نفس يوم النحر من محلة الامير العراقي محمولة على اربعة جمال يتقدمها القاضي لابسا كسوة جديدة سوداء مهداة من الخليفة اليه ومعه الرايات والظبول تهر وراءه ، ثم وضعت الكسوة على سطح الكعبة ، فلما كان يوم الثلاثاء الثالث عشر من الشهر المبارك اشتغل حجاب بيت الله باسبالها . وكانت خضراء يانعة وفي اعلاها رسم احمر واسع مكتوب في الصف الموجه الى المقام الكريم حيث الباب المكرم وهو وجهها المبارك بعد البسطة « ان اول بيت وضع للناس ... الآية » وفي سائر الصفحات اسم الخليفة والدعاء له ، وتحف بالرسم المذكور طرتان حمراوان بدوائر صفار بيض فيها رسم بخط رقيق يتضمن آيات من القرآن وذكر الخليفة ايضا فكلت كسوتها ، وشمرت اذيالها الكريمة صونا لها من ايدي الاعاجم وشدة اجتلابها وقوة تهافتها عليها وانكبابها ، فلاح كما يقول ابن جبير « للناظرين منها اجمل منظر كانها عروس حليت في السندس الاخضر . » (٢١٨) .

رافق ابن جبير الركب العراقي عند مغادرته مكة الى المدينة فوصف يوم رحيله منها حيث ذكر ان الركب العراقي نزل بالزاهر على بعد ميلين من مكة واقاموا ثلاثة ايام ، ثم قلمت القافلة يوم الخميس ٢٢ من ذي الحجة وهي تسير على توندة . فكانت مدة بقاء الركب العراقي في مكة ما بين السابع وهو يوم الوصول واليوم الثاني والعشرين

من ذي الحجة اي خمسة عشر يوما . وبعد اقلاع القافلة سارت مسافة ثمانية اميال ثم نزلت على مقربة من بطن وادي مر ، ثم تابعت سيرها حتى نزلت على مقربة عسفان ثم اسروا ليلا ونزلوا بعدها باميال ثم اقلعوا الى خليص ظهرا ومن خليص ساروا حتى العشاء الاخر حيث نزلوا وناموا ثم ضربت الكسوسات ايدانا بالمسير فاسروا الى وقت الضحى ثم نزلوا واستراحوا الى الظهر ثم رحلوا الى وادي السمك ثم ساروا ونزلوا بعدها وقاموا الى نصف الليل ثم اسروا ونزلوا في اليوم التالي وهو يوم ٢٩ من ذي الحجة على بعد مرحلتين من بدر ، فلما كان اول الظهر رحلوا الى مقربة من بدر ثم نزلوا بدرا نهار اليوم التالي ومنها الى صفراء ، وبعدها بثلاثة ايام دخلوا المدينة (٢١٩)

اما عن عدة افراد الركب العراقي والجموع المنضمة اليه فقد ذكر ابن جبير كثرتهم ووصف مسيرتهم عبر الصحراء ما بين مكة والمدينة حيث قال : « بان جمعهم لا يحصى عده الا الله تعالى . يفص بهم البسيط الافيج ويشيق عليهم المهمة الصحصح فتري الارض تميد بهم ميذا وتموج بجمعهم موجا فتبصر منهم بحرا طاحي العباب ماؤه السراب وسفنه الركاب وشرعه الضلال المرفوعة والقباب ، تسير سير السحب المتراكمة يتداخل بعضها على بعض ... فمن لم يشاهد هذا السفر العراقي لم يشاهد من اعاجيب الزمان ما يحدث به ويتحف السامع بفراجه ... وحسبك ان النازل هذه المحلة متى خرج عنها لبعض حاجة ولم تكن له دلالة يستدل بها على موضعه ضل وتلف وعاد منشودا في جملة الضوال . وربما اضطرته الحال الى الوصول الى مضرب الامير ورفع مسالته اليه فيامر احد المنشدين ببريحه والهاتفين باوامره ممن قد اعد لذلك ان يردفه خلفه على جمل ويطوف به المحلة بالعجاجة وهو قد ذكر اليه اسمه واسم جماله واسم البلد الذي هو منه فيرفع عقيرته معرنا بهذا الضال ومناديا باسم الجمال وبلده الى ان يقع عليه فيؤديه اليه ولو لم يفعل ذلك كله لكان آخر عهده بصاحبه الا ان يلتقطه التقاطا او يقع عليه اتفاقا . فهذا من بعض عجائب شؤون هذه المحلة وعجائبها اكثر من ان يحيط بها الوصف ، ولاهله من قوة الجدة واليسار ما يمنيهم على ما هم بسبيله .

ومن عجيب هذه المحلة ايضا على عظمتها وكبرها ، وكونها وجود دنيا باسرها انها اذا حطت

(٢١٧) ص ١٥٥ .

(٢١٨) ص ١٥٨ .

(٢١٩) ص ١٨١ .

رحالها ونزلت منزلها ثم ضرب الأمير طبله للأنذار بالرحيل ويسمونه الكوس ، لم يكن بين استقلال الرواحل بأوقارها ورحالها وركابها الاكلا ولا ، فلايكاد يقرع النافر من الضربة الثالثة الا والركائب قد اخذت سبيلها الى ذلك من قوة الاستعداد وشدة الاستظهار على الاسفار (٢٢٠) .

واسراؤها بالليل بمشاعل موقدة يمسكها الرجال بأيديهم فلا تبصر (قشاوة من القشاوات) اي راحلة الا وامامها مشعل فالناس يسرون منها بين كواكب سيارة توضع غسق الظلماء . وتباهي بها الارض انجم السماء والمرافق الصناعية وغيرها من المصالح الدينية والمنافع الحيوانية كلها موجودة بهذه المحلة غير معدومة ووصفها يطول والاخبار عنها لا تنحصر (٢٢١) .

اما وصف ابن حبير للركب عند مغادرته المدينة المنورة الى بغداد فقد ذكر ان الركب غادر يوم ٨ محرم وبعد ثلاثة ايام نزلوا بوادي المروس ثم نزلوا في اليوم الرابع على ماء يعرف بماء العسيلة ثم نزلوا في خامس يوم بموضع يعرف بالنقرة وسادس يوم بالقارورة وسط اراضي نجد ثم نزلوا بالحاجر ، وسميرة ، وبعده بالجبل المخروق ، ثم باتوا بوادي الكروش ثم نزلوا بغيد . وهذا نصف الطريق من بغداد الى مكة للمار على المدينة ومنها الى الكوفة اثنا عشر يوما في طريق سهلة طيبة . واقاموا بهذا الموضع للشراء والبيع مع الاعراب الى ظهر اليوم التالي ثم اسروا نصف الليل ثم نزلوا بالاجفر . ثم زرد ، ثم الثعلبية وكان فيها مصانع من الصهاريج فيها ماء الطر . وبين هذا الموضع والكوفة ثلاثة مناهل احدهما زبالة والثاني واقصة والثالث منهل من ماء الفرات على مقربة من الكوفة ثم نزلوا بركة المرحوم ثم نزلوا الشقوق وفيها مصنعان للماء ، واحد الصهاريج مدور يكاد لا يقطعه السابح الا عن جهد ومشقة والماء فيه ازيد من قامين فتتعم الناس من مائه سباحة واغتسالا وتنظيف اثواب ثم نزلوا بالتناير وفيه مصنع مملؤ بالماء وقد اجتازا بعد ذلك بزبالة وهي قرية معمورة وفيها قصر من قصور الاعراب ومصنعان للماء وآبار وهي من مناهل الطريق المشهورة ثم نزلوا بالهيتمين وفيها مصنعان للماء ثم باتوا على مصنع مملؤ بالماء وهو دون عتبة الشيطان ثم نزلوا واقصة وهي هدة

من الارض منفسحة فيها مصانع للماء مملؤة وقصر كبير وبازائه بناء وهي معمورة بالاعراب وهي آخر مناهل الطريق وليس بينها وبين الكوفة منهل مشهور الا مشاريع ماء الفرات ومنها الى الكوفة ثلاثة ايام وبها يتلقى الحاج كثير من اهل الكوفة وهم مستجلبون اليهم الدقيق والخبز والتمر والادم والفواكه الحاضرة من ذلك الوقت ويهنيئ الناس بعضهم بعضا بالسلامة ، ثم مروا بالمذيب وهو واد خصيب وعليه بناء وعسارة ويجري الماء من عيون نابغة . واجتازوا على القادسية وهي قرية كبيرة فيها حدائق من التخل ومشارع من ماء الفرات واصبحوا بالنجف ومنها الى الكوفة (٢٢٢) ثم بعد الكوفة مروا بالحلة . ومن الحلة يتسلسل الحجاج ارسالا وافواجا ، ومن جملة الدواعي لافتراقهم كثرة القناطر المعترضة الى بغداد فلا تكاد تمشي الا وتجد قنطرة على نهر متفرع من الفرات . والامير فيقيم بالحلة ثلاثة ايام الى ان يتقدم جميع الحجاج ثم يتوجه الى حضرة الخليفة بعد ذلك . (٢٢٣)

اما استقبال الركب فيتم بنفس الكيفية التي تم بها التوديع من حيث خروج القادة والاجناد وعامة الناس . اما اذا كان مع الركب احدي نساء الخلفاء فان الاهتمام ياخذ مجرى آخر من البذل والعطاء والانعام . وهذا ما حدث سنة ٦٤٢هـ عندما حجت ام الخليفة فبعد ان عرفت الحكومة بقرب قدوم الركب اوعزت الى بعض قادتها بالسير الى احدي منازل الحج وقد حدد اهم هذا العام الواقعة (او الواقصة) - وكان في انتظار ام الخليفة في هذا الموضع ٩٠ جملا عليها تشريفات وحلواء وحوائج . ولما سار المستقبلون التقوا بركب الحجاج عند منزل القادسية . وكان في نية الخليفة التوجه الى الكوفة للاستقبال الا ان مرضا اقمده . ثم صدر الامر الى كبار رجال الدولة بالخروج الى موضع يسمى (فراشا) فخرجوا الى هناك واعدوا سرادق لام الخليفة . فكان المستقبلون ينزلون على بعد من السرادق ثم يأتون للسلام واحدا بعد آخر وفي هذا الحفل خلعت ام الخليفة على امير الحجاج مجاهد الدين ايبك الدويدار ، وامرت له ١٥٠٠٠ دينار كما خلعت على غيره من رافقها في السفر وسهر على راحتها . وبعد حفلة

(٢٢٢) ص : ١٨١ - ١٨٩ .

(٢٢٣) ص : ١٩١ .

(٢٢٠) ص : ١٦٤ .

(٢٢١) ص : ١٦٥ .

وعسفان وقديد ، الجحفة والابواء والسقيا والروحاء والسيالة وملل ثم المدينة (٢٢٧) .

وكانت طريق البصرة تمر بالنازل التالية :
المنجاشة ، الميرز ، الحفير الرحيل ، الشجي ،
ماوية العشر ، ينسوعة ، السملة ، النجاج
عويجة القريشي ، رامة ، امرة ، الدابضة ،
ضوية ، الابريقين ، الجدلية ، فلجة الدليبة ،
وجرة ، نخلة ، ذات عرق ، البستان ، مكة .

ويقع منتصف الطريق بين القريتين ورامة
في موضع يسمى بالرمادة وقيل قبل منتصف
الطريق عو الموضع التالي للرمادة واسمه عجلز
وفيه بركة وابار ومسجد .

فهذه الطريق كما هو مبين تلتقي بالطريق
الاولى ثم تتوحد معها الى مكة وكلا الطريقين
مقسم الى منازل ينزل فيها الحاج للاستراحة
والطعام والاستحمام احيانا اذا كانت في المنزل
بركة كثيرة المياه والمسافات بين هذه المنازل تكاد
تكون متساوية بين هذه المنازل المذكورة عيون
وابار قد يقف عندها الحاج ولهذا وجدناها في
رحلة ابن جبير تخالف احيانا ما هو مذكور في
كتاب المناسك وهذا يعني ان امير الحجاج قد
يقف في موضع يقف غيره في موضع آخر حسب
كثرة أو قلة المياه الموجودة في تلك السنة
وحسب خطورة الطريق اذ قد يؤدي هطول
الامطار الى وجود السيول وحولة بعض المنازل
او عدم امكان المكوث بها .

واللاحظ بالنسبة لما سجله الامام الحربي
انه اغفل ذكر مدينة الحلة وذلك انها لم تكن قد
انشئت بعد اما ابن جبير الاندلسي فانه وجدها
مدينة عامرة فذكرها ووصفها . (٢٢٨)

وقد ذكر ياقوت الحموي بان المسافة بين
الكوفة والمدينة نحو عشرين مرحلة ، ومن الكوفة
الى مكة نحو عشرة مراحل (٢٢٩) حين عند منازل
طريق الحج من البصرة الى مكة باربعة وعشرين
منزل (٢٣٠) .

وكان حاج اهل العراق يحرمون من منزل
الغمرة ، وهو منزل فيه علم وموضع لايقاد
النيران لهداية المسافرين (٢٣١) .

(٢٢٧) الحربي : المناسك : ٥٧٢ - ٦١٤ .

(٢٢٨) انظر خروج المحمل .

(٢٢٩) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٢ : ٢٢٧ .

(٢٣٠) الحربي : ٥٧٢ - ٦١٤ .

(٢٣١) ياقوت الحموي ٢ : ٢٢٧ .

الاستقبال هذه اعدت لام الخليفة سفينة نقلتها
في رجلة الى دار الخلافة ثم ضربت خيمة لبعض
موظفي دار الخلافة ومعهم وكيل ام الخليفة
ليتولوا توزيع الخلع والهدايا على بقية الخدم
والفرائسين والاتباع والنواب والجمالين
والسقائين والحداة ، والساقة والنفاطين
والحراس (٢٢٤) .

منازل الحج :

كانت الطريق التي يسلكها موكب الحاج من
العراق الى الحرمين هي التي تربط ما بين
الكوفة ومكة او الكوفة والمدينة لمن اراد الذهاب
اليها ومن ثم الانحدار الى مكة . وقد اصبحت
هذه الطريق هي المعول عليها والتي تسلكها
المواكب الرسمية طوال عهد بني العباس . اما في
الفترة السابقة للحكم العباسي فقد كانت هناك
طريق اخرى هي طريق البصرة وكانت تلتقي مع
الطريق الاول في الاتجاه الى الحرمين . الا انها
تعد ثانوية بالنسبة له .

وقد سجل لنا الامام ابو اسحاق الحربي
منازل الطريقين فذكر منازل الاولى هكذا سورا ،
نهر آبا اسفل الفرات ، الكوفة ، القادسية ،
المغيتة ، القرعاء واقصة ، العقبة القاع الزباله ،
الشقوق ، البطان ، الثعلبية ، الخزيمية ،
الاجفر ، فيد ، توز ، سحرا ، الحاجر ، الثقرة ،
مغيشة الماوان ، الزوبدة ، السليلة ، العمق ،
المدن ، انيعيه ، الملح ، الغمرة ، ذات عرق ،
البستان ، المشاش ، مكة . (٢٢٥)

ومن اراد الذهاب الى المدينة قبل ذهابه
الى مكة سلك بعد السليلة الى ابرق العزاف ،
ثم الى ذي القصة ، فالمدينة وهذه الطريق سلكها
الرشد كما يروي الحربي . وهناك طريق
اخرى الى المدينة ايضا لمن اراد وهي ان يذهب
المافر الى سد معاوية بدلا من ابرق العزاف
ثم الى الارحضية فالمالحة فمعدن بني سليم
فالمدينة (٢٢٦) .

فكانت الطريق من مكة الى المدينة تمر
بمضى ثم عرفات والمزدلفة ، والمشرع وظن مر

(٢٢٤) مجهول الحوادث : ١٩١ والاشرف الرسولي : المسجد
ج ٢ ص : ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢٢٥) الامام الحربي : المناسك ٢٨١ ، ٥٤٥ - ٥٦٠ .

(٢٢٦) ن . م . ٢٣٠ .

وكما كان للحجاج منازل بين العراق والحجاز كذلك كانت للحاج القادمين من المشرق الى العراق في طريقهم الى الحرمين منازل ينزلون فيها فمن هذه المنازل النهروان وهي مدينة ذات جانبين . وقد كان الجانب الشرقي منهما اعمر وبه رجة عامرة . وقد كان الحاج ينزلون في تلك الرجة على الشط (٢٢٢) . وهناك منزل آخر بناه خماتكين السلجوقي على شكل رباط بين مدينتين السري وسمنان لينزل فيه الحاج والمسافر (٢٢٣) .

الاهتمام بالحج :

اعتنى العرب في جاهليتهم بامر الحج ووضعوا اصنامهم حول الكعبة وحاولوا ان يظهرها بمظهر انيق عندما كسوها الحصر والقماش والجلود واكرم اهل مكة الحجاج واطمئنتهم (٢٢٤) . ثم اتى الاسلام فزال الاوثان والاصنام وابقى الكعبة وجعلها قبلة المسلمين ابنا كانوا . واصبح الحج اليها فريضة على كل مسلم ان استطاع الى ذلك سبيلا . ومن قبل احترام المسلمين واهتمامهم بالكعبة كساها الرسول (ص) الثياب اليمانية ثم سار المسلمون على نهجه فعني الخلفاء الراشدون والامراء والسلاطين بها على تعاقب القرون .

ومن كساها بعد النبي (ص) الخليفان عمر بن الخطاب (ر) وعثمان ابن عفان (ر) حيث كساها الثياب القباطي وكان الخليفة عمر (ر) يعمد الى الكسوة القديمة فيزعمها ويضع الجديدة ، ثم يقسم القديمة على الحجاج وبعد الخليفة عمر (ر) اول من قام باصلاح وتوسيع المسجد الحرام وقد استأذنه اهل المياه في ان يبنا منازل بين مكة والمدينة فاذن لهم وشرط عليهم ان ابن السبيل احق بالظل والماء (٢٢٥) .

والقباطي الذي كساها بها الخليفان الراشدان عمر وعثمان (ر) هو القماش المصنوع بايدي الاقباط في مصر حيث كان في بعض مدنها دور الطراز مثل مدينة تيس وشطا وتونة ودمياط . وقد استمرت الكسوة تصنع في هذه

المدن حتى العهد العباسي . اذ ان الفاكهي (٢٧٢) قرا عليها كتابات وهي معلقة على الكعبة ورد فيها اسم المهدي والرشيد والمامون واماكن صنعها في تلك المدن المذكورة . (٢٢٦)

ثم كساها بعدهما (اي عمر وعثمان) خلفاء بني امية فكساها معاوية ابن ابي سفيان الديباج واشترى العبيد لخدمتها (٢٢٧) وكساها يزيد بن معاوية الديباج ايضا وكساها الحجاج بن يوسف الثقفي ايضا ، ثم عبدالله بن الزبير ، وكان من عادته ان يكسوها يوم عاشوراء (٢٢٨) . وقد هدمها بعد ان اسابها التثمت نتيجة الحرب بينه وبين جيش يزيد ، واعاد بناءها وجعل لها بابين . وقد هدمها الحجاج ايضا واعاد بناءها (٢٢٩) .

ومن عني بالحرمين من خلفاء بني امية الوليد حيث امر بتوسيع مسجد الرسول (ص) سنة ٨٨ هـ وجعل والي المدينة عمر بن عبدالعزيز مشرفا على العمل . وانه طلب من اجل ذلك من ملك الروم تزويده بالذهب والفضة وقصد ارسل جميع ما جاءه منه الى المدينة (٢٣٠) ، وكتب الوليد الى جميع البلاد باصلاح الطرق وعمل الابار بطريق الحجاج ، وانه فرق الاموال في المدينة (٢٣١)

اما سليمان بن عبد الملك فقد كتب الى واليه على مكة خالد بن عبدالله القسري ان اجر عين يخرج من مائها العذب الزلال حتى تخرج بين زمزم والمقام فعمل خالد بركة باصل ثبير (٢٣٢) ثم شق من البركة عينا تخرج الى المسجد الحرام . تجري في قصب من رصاص حتى اظهره من فوارة تسكب في سقية من رخام بين زمزم والمقام . فلم تزل حتى هدمها داود بن علي بن عبدالله بن عباس في خلافة ابي العباس السفاح وصرف العين الى ابركة بباب المسجد (٢٣٣) .

وعني خلفاء بني العباس بامر الحج ، فاهتموا بالحرمين وبالطرق المؤدية اليها كما شملت عنايتهم فقراء الحرمين والمجاورين فيها .

(٢٣٦) اخبار مكة (نقلا عن القرظي : الذهب هامش ٤) ، (٤٤) .

• القرظي (٢٣٧)

• القرظي (٢٣٨)

• القرظي : الذهب : ٢٦ .

• (٢٤٠) ن . م . : ٣٠ .

• (٢٤١) ن . م . : ٣١ .

• (٢٤٢) ن . م . : ٣٠ : ثبير : اسم جبل بمكة .

• (٢٤٣) القرظي : ٢٢ - ٢٤ .

(٢٢٢) القدسي : احسن التقاسيم : ١٢١ .

(٢٢٣) ياقوت الحموي ١ : ٨٢٦ .

(٢٢٤) الازدقي اخبار مكة : ١٧٩ ، ١٦٤ ، ١٩٥ .

(٢٢٥) القرظي : الذهب السبيل في ذكر من حج من الخلفاء

والملوك : ٤٣ - ٤٤ .

وفي عهد المهدي نزلت الكسوات بعد ان تراكمت اعدادها على الكعبة والبسها المهدي كسوته وقد عملت من الديباج المذهب .

اما الاموال التي انفقها المهدي في حجة عام ١٦هـ فقد كانت عظيمة قيل انه قدم مبلغ ٣٠٠٠٠٠٠٠ مليون درهم من العراق سوى ما وصل اليه من مصر وهو مبلغ ٣٠٠٠٠٠ دينار عينا ، ومن اليمن ٨٠٠٠٠٠ عينا مفرق ذلك كله على الناس كما فرق ١٥٠٠٠٠ ثوب . ووسع المسجد النبوي (٢٥٢) .

وفي عهد الخليفة هارون الرشيد وصلت عناية بني العباس بالحج اوجها . فقد حج هذا الخليفة تسع مرات خلال فترة حكمه ، ففي عام ١٧هـ قسم في اهل الحرمين عطاء كثيرا . وكذلك اجزل العطاء في حجة عام ١٧٤هـ .

وفي عام ١٧٦هـ شهد المشاهد كلها ماشيا ، ورجع من الحج عن طريق البصرة ماشيا : اما في حجة عام ١٨٦هـ فقد اعطى في المدينة ثلاث اعطيات ، حيث اعطى هو عطاء ، واعطى كل من ابنه الامين والمامون عطاء وسار الى مكة فاعطى اهله ١٥٠٠٠٠ دينار .

وفي عام ١٨٨هـ حج راجلا وقسم اموالا كثيرة ، وهي آخر حجة له . وكان اذا حج معه مائة من الفقراء وابنائهم ، فاذا لم يحج ارسل ثلاثمائة رجل بالنفقة السابقة والكسوة الطاهرة الفاخرة ليؤدي فريضة الحج . ولم ير خليفة اكثر عطاء منه وقيل لو قيل للدنيا متى ايام شبابك لقاتل ايام هارون الرشيد (٢٥٤) .

اما المنازل والبرك التي كان للرشيد فضل في بقائها او حفرها فهي قصر الخلفاء الذي كان ينزل فيه ويقع على بعد ميل ونصف من الخزيمية بموضع يعرف بالمنتصفة . وفيه بئر يعرف بالبرود (٢٥٥) ، وبركة مربعة في ذات عرق على بعد ميلين ونصف من مسجد الرسول (ص) (٢٥٦) .

وكان لاحد موالى الرشيد واسمه حسين الخصي آثار ايضا على هذه الطريق منها بركة على بعد اثني عشر ميلا من بطن (٢٥٧) وعلى بعد احد

فقد ورد عن اول خلفائهم ابي العباس السفاح الذي تولى الخلافة عام ١٣٢هـ انه اهتم بتزيين المسجد النبوي (٢٢٤) واهتم بطريق الحج الموصل ما بين العراق ومكة عبر الجزيرة العربية فامر ببناء منازل للحجاج ينزلون فيها لشرب الماء والراحة من عناء السفر والتزود بالماء لمواصلته السفر . ثم تولى ابو جعفر المنصور سنة ١٣٦هـ فامر ببناء منازل اخرى على هذه الطريق .

ويبدو ان الخليفتين السابقين قد شيّد قصورا لهما على هذه الطريق في تلك المنازل هيأها لراحتهما وراحة حواشيئهما ، اعد فيها سائر ما يحتاج اليه من خاص سمي متولي المنازل . فقد ورد عن ابي جعفر انه دخل احدى تلك القصور فوجد فيها بيتين من الشعر مما دفعه الى سؤال المتولي عن دخل الى ذلك القصر ؟ وسواء صحت رواية تلك الابيات ام لم تصح فانها تشير الى وجود تلك القصور التي ذكرناها (٢٤٥) . ومن تلك القصور قصر يعرف بالعتيق كان ابو جعفر قد بناه وفيه بركة مربعة سمّتها تسمين ذراعا الى خمس واربعين وفيه حوض ايضا (٢٤٦) .

ويذكر لابي جعفر في طريق الحج هذا بركة بأسفل المسلح على مقربة من المدينة كان الحاج يرون بها وكانت تعرف ببركة امير المؤمنين (٢٤٧) .

اما الخليفة المهدي فانه بني قصورا اوسع من التي بناها السفاح كما امر ببناء المصانع وهي احواض لجمع ماء المطر ، وتحديد الاميال أي وضع العلامات على الطريق ، وحفر الآبار . وقد ظلت بعض الآبار والبرك تحمل اسمه بعد وفاته فعند بطن بركة تعرف بالمهدي (٢٤٨) وعلى بعد ميل ونصف (من مقاييس القدماء) من الاجفر آبار كثيرة من خيارها خمسة يعرفن بالهاتا مطوية بالحجارة من عمل المهدي ايضا (٢٤٩) . وله بئر في فيد (٢٥٠) وبئران عليهما حوض في الحاجر (٢٥١) وكان المهدي يشجع على حفر الآبار ويعوض المساهمين في ذلك (٢٥٢) .

(٢٤٤) العربي : المناسك : ٢٨٨ .

(٢٤٥) القرطبي : ٢٨ - ٢٩ .

(٢٤٦) العربي : ٣٠٠ .

(٢٤٧) ن . م . ٢٤٤ .

(٢٤٨) ن . م . ٢٩١ .

(٢٤٩) العربي : ٣٠٣ .

(٢٥٠) ن . م . ٢٨٩ .

(٢٥١) ن . م . ٢١٨ .

(٢٥٢) ن . م . ٢٢٣ .

(٢٥٣) الطبري سنة ١٣٤هـ و ١٦١هـ القرطبي : ٤١ - ٤٥ .

(٢٥٤) القرطبي الذهب : ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٢ .

(٢٥٥) العربي : المناسك : ٣٠٠ .

(٢٥٦) ن . م . ٢٤٦ .

(٢٥٧) ن . م . ٢٩١ .

عشر ميلا من بطن بركة أخرى لحسين مربعة الشكل (٢٥٨) وله على بعد ميلين من توز ثلاثة آبار مربعة الشكل وقصر وقياب ومسجد في موضع يعرف بالراجة . (٢٥٩) .

وممن عني بامر طريق الحج عمر بن فرج وكان من اعيان الكتاب على عهد الخليفة المأمون ومن جاء بعده حتى ايام المتوكل . وقد اوكل اليه امر العناية بطريق مكة او استندت اليه في بعض الاوقات مهمة بريد مكة وقد قام بعمل اعلام صفار على الطريق لهداية الحاج وكذلك بنى مواقيد لنفس الفرض . واصلاح نحو من عشرين بئرا عتيقة وحفر بعض الحياض (٢٦٠) .

وممن عني بامر الحج من خلفاء بني العباس في عهدهم الاول الخليفة المتوكل على الله فقد حفر آبارا وبنى قصورا على طريق الحج (٢٦١) .

ولقد نالت زوجة الرشيد زبيدة ام الخليفة الامين (واسمها امه العزيز بنت جعفر بن المنصور) شهرة واسعة بسبب اهتمامها بامر الحج وبذلها الاموال في سبيل توفير المياه في الصحراء على طريق الحج ما بين الكوفة ومكة ، وكذلك بمكة والمدينة حتى قيل ان ما انفقته من مال خلال حجها بيه (٢٦٢) .

وكان لها على طول طريق الحج مآثر خلدها التاريخ واثار شهدت على عنايتها بامر الحج مثال ذلك بركة زبيدة وتقع على بعد ستة اميال من القاع وفيها قباب ومسجد (٢٦٣) وعلى بعد ثلاثة اميال من الشقوق قصر اصبح ضربا على ايام الامام الحربي (مؤلف المناسك) (٢٦٤) وعلى بعد ثمانية اميال من الاجفر بركة زبيدة وبقرها بئر كثير الماء وقياب ومساجد (٢٦٥) وعلى بعد ٤ اميال من هذا الموضع بركة العناية لزبيدة ايضا (٢٦٦) .

ويبدو ان برك وآبار زبيدة كانت ذات طابع معماري واحد وهي ان تكون مدورة . لهذا يكفي ان يذكر ان البئر زبيدية فيفهم انها مدورة .

(٢٥٨) ن . م . ٢٩٢ .

(٢٥٩) ن . م . ٢١٢ .

(٢٦٠) ن . م . ٢٨٦ - ٢٠٩ .

(٢٦١) ن . م . ٢١٩ - ٢٢٦ ، ٢٤٤ .

(٢٦٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ١٤ : ٢٢ .

(٢٦٣) الحربي : المناسك ٢٨٢ .

(٢٦٤) ن . م . ٢٨٨ .

(٢٦٥) ن . م . ٢٠٢ .

(٢٦٦) ن . م . ٢١٢ .

وهناك سيدات عرفن باهتمامهن بامر الحج مثل خالصة جارية (الخيزران ام الخليفين الهادي والرشيد) التي تركت آثارا كثيرة على طريق الحج تشهد لها باهتمامها بامر الحج (٢٦٧) وام المتوكل السيدة شجاع (٢٦٨) وسيدة أخرى كانت لها شهرة في دولة بني العباس هي السيدة شغب ام الخليفة المقتدر بالله المتوفية عام ٣٢١ هـ وكانت تملك أموالا عظيمة تفوت الاحصاء كما يقول ابن الجوزي (٢٦٩) الا انها كانت تصدق . وكانت تواضب على مصالح الحاج وتبعت خزانة الشراب والاطباء معهم . وتامر باصلاح الحياض الواقعة في طريق الحجاج .

ولم يهمل امر الحج بقية خلفاء بني العباس فقد مر بنا عند الكلام عن امراء الحج كيف ان مواكب الحج كانت مستمرة حتى زالت دولة الخلافة فقد ورد في عام ٥١٥ هـ ان العرب من نيهان دخلوا فيد فكسروا ابوابها واخذوا ما كان لاهلها ، ولما كانت فيد احدي منازل الطريق ، فان تحصينها يعني حماية لركب الحاج كما ان خراب حصنها يؤدي الى انقطاع الحاج لهذا ارسلت الحكومة العباسية احد القادة (موفق الخادم الخاتوني) ومعه ابواب من حديد حملت على اثني عشرة جملا ومعها الصنائع لتركيب تلك الابواب ولتنقية الابار واحواض الماء . (٢٧٠)

ولاهتمام خلفاء بني العباس بالكعبة والمسجد الحرام وعنايتهم بها بات مفهوما انهم اولى من غيرهم بهذا الحق لهذا وجدنا شيخ الحرم عفيف الدين منصور بن منعة البغدادي يمتنع عن قبول كسوة صاحب اليمن عمر ابن رسول في عام ٦٤٣ هـ (وقيل في عام ٦٤٤) عندما هاجمت ريح شديدة ومزقت كسوة الكعبة والفتها ارضا وبقيت الكعبة عارية ، وقال « لا يكون ذلك الا من الديوان » اي من الخليفة ، وكساها ائبايا من قطن مصبوغة بالسواد وركب عليها الطرز القديمة (٢٧١) .

ومما يجدر ذكره ان كثيرا من حكام المسلمين وملوكهم وامرائهم عنوا بامر الحج ويسروا ما استطاعوا امر سفر ابناء شعوبهم رغم بعد بلادهم

(٢٦٧) الحربي : المناسك : ٢٨٢ - ٢٨٥ - ٢٩٠ - ٢٩٢ -

٢٠١ - ٢١٩ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٥ - ٢٨٥ - ٥١٠ .

(٢٦٨) الحربي : ٢٩١ ، وانظر ترجمتها في تاريخ الخطيب

البغدادي ، ٧ : ١٦٦ .

(٢٦٩) ابن الجوزي المنتظم : ٦ : ٢٥٢ .

(٢٧٠) ن . م . ٩ : ٢٢٧ .

(٢٧١) القرني : الذهب : ٨٠ .

شرقا او مغربا . وان كان بعضهم لم يحج بنفسه مثل خلفاء الدولة الفاطمية رغم سيطرتهم على الحرمين ، وخلفاء بني امية في الاندلس وسلاطين البلاد الاسلامية البعيدة . ولان عناية الحاكم المسلم بامر الحرمين او الطرق المؤدية اليها ، او ارساله الصدقات الى الفقراء يجلب له الحمد والشكر والدعاء ومن ثم نشر اسمه بين اوسع تجمع للمسلمين وذيع صيته فقد جاء في عام ٢٦٩ عن احمد بن طولون حاكم مصر انه ارسل مالا كثيرا ليوزع في الحرمين (٢٧٢) وفي عام ٤٢٣ هـ ورد مع الركب المصري كسوة للكعبة ومال للصدقة وصلات لأمير مكة (٢٧٣) .

وقد جاء عن المهدي الفاطمي ان المنفق على الموسم كان في كل سنة تسافر فيها القافلة ١٢٠٠٠ دينار ، منها ثمن الطيب والحلواء والشمع راتبا في كل سنة ١٠٠٠ دينار ومنها نفقة الوفد الواصلين الى الحضرة ٤٠٠٠ دينار، ومنها في ثمن الحمايا والصدقات ، وحفر الابار وغير ذلك ٦٠٠٠ دينار ، وان النفقة كانت في ايام الوزير اليازوري قد زادت في كل سنة وبلغت الى ٢٠٠٠٠ دينار ، ولم تبلغ النفقة على الموسم مثل ذلك في دولة من الدول كما جاء في الدخائر والتحف (٢٧٤) .

وجاء عن امير بني خلدون حمدان ناصر الدولة ابن محمد بن حمدون صاحب حلب والجزيرة الفراتية انه ارسل ابنته جميلة ومعها اخوها ابراهيم وعبه الله سنة ٣٦٨ هـ فحرب بحجها المثل حيث استصحب ٤٠٠ جمل عليها محامل عدة ، وانها نثرت على الكعبة ١٠٠٠٠ دينار من ضرب ابيها ، وكنت المجاورين بالحرمين (٢٧٥) .

ولما كان المشاركة من المسلمين ياتون من بلاد ما وراء النهر ومن خراسان وبلاد فارس والجبل كي ينضموا الى الركب العراقي فان حكامهم يعينون القضاة او الفقهاء المصاحبين لهم . او انهم يرسلون الرسائل التي توصي بهم الى الولاة في البلاد والمواقع التي يمر بها الحجاج . فقد وردت لوزير البويهيين صاحب بن عباد رسائل في هذا المعنى موجهة الى ولاة طريق الجبل

(٢٧٢) الطبري : ٦٥٢ .

(٢٧٣) ابن الجوزي : المنتظم : ٨ : ٦٩ .

(٢٧٤) ابن الخلدان : الدخائر والتحف : (نقلا عن المقرئ)

الخط ٤ : ٣٨٨ .

(٢٧٥) ابن الجوزي : المنتظم : ٧ : ٨٤ .

وهمدان لحماية الحجاج ورعايتهم (٢٧٦) او كما فعل السلطان يمين الدولة ابو القاسم محمود بن سبكتكين عام ٤١٢ حيث امر بالمناداة في بلاد فارس وخراسان للتهيء للحج واعطى مالا قدره ٣٠٠٠٠٠ دينار ليفرق في اعراب الجزيرة حتى لا يتعرضوا لقوافل الحجاج (٢٧٧) بأذى .

وقد جاء عن حاكم آخر وهو بدر بن حسنويه الكردي ، والي بلاد الجبل التي كانت تضم غرب ايران الحالية وجزء من شمال العراق انه كان يصرف في كل سنة ٣٠٠٠ دينار الى الاساكفة والحذائين بين همدان وبغداد ليقيموا للمنتظمين من الحجاج الاحذية ، كما انه كان يرسل سنويا ١٠٠٠٠٠ دينار لتوزع على اهل الحرمين والاعراب في الجزيرة .

ولعمارة احواض المياه ، وتنقية الابار التي يمر بها الحجاج . وقد كانت خدماته هذه مستمرة طوال عشرين سنة حتى توفي عام ٤٠٥ هـ (٢٧٨) .

ومن الحكام من كان يرسل الهدايا للحرمين تعبيرا عن احترامه ومساهمته في خدماتها فقد ارسل الجواد وزير صاحب الموصل في سنة ٥٥٠ هـ بابا للكعبة وعليه اسم الخليفة العباسي المتتفي بالله (٢٧٩) وكذلك فعل ملوك اليمن فقد جاء في سنة ٤٠٠ هـ ان علي الصليحي ، كا الكعبة الديباج الابيض ، وهو اول من كساها من ملوك اليمن واهتم بالكعبة من ملوكهم الملك المنذر سنة ٦٣٢ هـ حيث ارسل الى الكعبة قناديل من ذهب ونفحة (٢٨٠) وفي عام ٦٥٩ ارسل بابا للكعبة (٢٨١) .

ثم انتهت دولة الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م وانتهى معها خروج الموكب حاملا الكسوة من بغداد ، ليتولى الامر بعد تسعة عشر عاما حكام مصر من الماليك ليخرج موكب الكسوة من القاهرة والذي عرف باسم المحمل المصري . وكان اول خروجه على عهد السلطان الظاهر ببرس عام ٦٧٥ (٢٨٢) وظل موضع رعاية سلاطين مصر من الماليك ومن جاء بعدهم حتى اوائل القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي وقد اصبح تقليدا

(٢٧٦) صاحب بن عباد رسائله ص ٦٧ ، ٧٢ .

(٢٧٧) ابن الجوزي : المنتظم : ٨ : ٢ .

(٢٧٨) ابن الجوزي : المنتظم : ٧ : ٢٧١ .

(٢٧٩) المقرئ : الذهب المسبوك : ٨٦ - ٨٨ .

(٢٨٠) ن . م : ٨٠ .

(٢٨١) ن . م : ٨٦ - ٨٨ .

(٢٨٢) السيوطي : حسن المحاضرة : ٢ : ٧٤ .

اسلاميا رسميا وشعبيا في مصر (٢٨٢) واصبحت له اصول في التهيئة له ، وفي رحيله وتوديعه في استقباله وترتيب اميره والساعدين له من اجناد وقومه . وقد سحب المحمل بعض سلاطين مصر او ابنائهم وزوجاتهم (٢٨٤) وقد انقطع ارسال المحمل المصري بسبب استيلاء سعود الكبير بن عبدالعزيز آل سعود على الحجاز في عام ١٢٢١هـ / ١٨٠٦م الى عام ١٢٢٧هـ / ١٨١٢م وبعدها عاد الحجاز الى حكم العثمانيين (١٠٨ الكعبة الكوة) ثم انقطع المحمل مرة اخرى عام ١٣٤١م على اثر خلاف بين الخلافة المصرية والشريف حسين (٢٨٥).

وامتنعت مصر من ارسال المحمل في عامي ١٣٤٢هـ / ١٣٤٥هـ على اثر استيلاء الملك عبدالعزيز آل سعود (٢٨٦) ، ثم استأنف المحمل المصري بالكعبة الشريفة بعد اتفاق حصل بين الحكومتين السعودية والمصرية عام ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦ . تم الاتفاق بموجبه ان تنقل الكعبة والحمل بالباخرة الى ميناء جدة ويستقبلان استقبالاً رسمياً من حكومة الحجاز ويحيان بالتحية العسكرية ، ويستبقى المحمل في جدة في مكان لائق يتفق مع كرامة البعثة وموقديها حتى ينتهي موسم الحج .

اما الكعبة فيكون استقبالها عند الوصول الى باب الحرم الشريف استقبالاً رسمياً ويجري تسليمها الى رجال الحكومة الحجازية رسمياً ويقدم امير الحج الى وكيل وزارة الخارجية الحجازية بيانا بكشوف الاوقاف المستحقة للحجاز وواجه اتفاقها واسماء الموظفين المصريين الذين تكلفهم الحكومة المصرية وتوزيعها ، ويوزر امير المصري في اثناء اقامته ملك الحجاز ويقدم اليه كتاباً من ملك مصر ويحمل رده عليه .

وهكذا وتطبيقاً لهذا الاتفاق اعيدت في سنة ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م الكعبة مع الصدقات التي اعتادت حكومة مصر تقديمها لفقراء الحجاز من ظل غلة اوقاف الحرمين لعمارة الحرمين واصلاح المرافق المتعلقة بها (٢٨٧) .

ثم انتقلت مصر عن ارسالها ١٣٨٦ / ١٩٦٢ مما حمل الحكومة السعودية على ان تتولى هي

بنفسها صنع الكعبة . (٢٨٨) كل عام وبدا تنتهي مسيرة موكب الحاج الحاصل للكعبة من خارج الجزيرة العربية ويبقى الامر منوطاً بحكومة الحجاز .

ولا يفوتنا ان نذكر اهتمام حكام سورية في العهد العثماني بامر الحج او تعيين امير للحج يترأس موكب الحجاج المجتمة في دمشق ويكون تحت امره هذا الامير قوة عسكرية مزودة بالاسلحة والمدافع الصغيرة ويقوم الدمشقيون بتوديع الموكب ويشاركون في التوديع اصحاب الرتب من الموظفين بالبستهم الرسمية (٢٨٩) .

اما سلاطين المغرب الاقصى فان اهتمامهم بموكب الحجاج بدأ منذ اواسط العهد الموحدى حيث دعا اليه الامام ابو محمد صالح المايجي المتوفى سنة ٦٢١هـ وكان يبدأ مسيره من اسفي (٢٩٠) وقد حل الركب الفاسي محل هذا الركب وبدا الخروج من فاس عام ٧٠٢هـ على عهد السلطان يوسف بن يعقوب المريني واصبح احفاد الامام ابي محمد صالح المايجي رؤساء لهذا الموكب وكان يلتقي بهذا الركب ركب آخر يخرج من المغرب من سجلماسة (٢٩١) . وقد استحدث ركب آخر في عهد السعديين كان يخرج من مراكش الا انه انقطع بانقطاعهم (٢٩٢) .

اما ركب فاس فانه استمر حتى القرن المنصرم ، وكان شأنه شأن الركب المصري او العراقي قبله من حيث اهتمام السلاطين به وتزويده بالحرس ، وتجميله بالاعلام والطبول . واتخاذ موسم خروجه ويوم عوده مناسبة لفرجة الناس وفرحهم . وكان شأنه من حيث حمل الهدايا والاموال لفقراء الحرمين والمجاورين فيها كسان الركاب المشار اليها اعلاه (٢٩٣) ولهذا نعجب من ابن فضل الله العمري الذي اغفل ذكر الركب المغربي لاسيما فاس عندما قرر بان جماهير الركاب لا تخرج الا من اربع جهات هي مصر والشام وبغداد وتمز (٢٩٤) .

وفي ختام هذا البحث لابد ان نشير الى اهتمام السلاطين العثمانيين بالحرمين وظهورهم

(٢٨٨) يوسف احمد : المحمل والحج : ١١ : ٢٠ - ٢٦٢ - ٢٦٣
(٢٨٩) محمد كرد علي : خطب الشام : ٥ : ١٨٤ - ١٨٧ .
(٢٩٠) محمد التوني : ركب الحاج المغربي : ٧ .
(٢٩١) محمد التوني : ٩ ، ٢٢ .
(٢٩٢) محمد التوني : ٣٦ .
(٢٩٣) ن . م : ١٠ وما بعدها .
(٢٩٤) عن السيوطي حسن الحاضرة : ٢ : ١٦٥ .

(٢٨٢) انظر الدكتور محمد رزق عمر سلاطين المالك : ٢ : ١٣٩ .
(٢٨٤) ن . م : ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ .
(٢٨٥) احمد عبدالغفور عطار : الكعبة والكعبة : ١٥٦ .
(٢٨٦) يوسف احمد : المحمل والحج : ١١ ، ٢٠٦ - ٢٦٢ - ٢٦٣ .
(٢٨٧) احمد عبدالغفور عطار : ١٦٢ .

بمظهر حماة الحرمين (ابتداء من عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م) وهو العام الذي سيطروا فيه على بلاد الشام ومصر (٢١٥) وخلفوا دولة المماليك . فاصبحوا يرسلون الكوة او يعملون بابا للكعبة اختلف نوعها ما بين خشب مطعم او فضة او حديد حتى ايام مراد الرابع عام ١٠٤٥هـ (٢١١) .

معوقات الركب العراقي عن الحج

كان الركب العراقي يلقي احيانا بعض المعوقات التي تعترض سبيله و احيانا اثناء اداء فرائض الحج ونوافله . وهذه المشاكل والمعوقات هي :-

١ - مشكلة الاعراب : وهذه المشكلة بدأت بالظهور اعتبارا من عهد الخليفة الواثق العباسي في سنة ٢٢٠هـ حيث اغارت قبيلة بني سليم على ما جاورها (٢١٧) ثم تلا احداث بني سليم غارات اخرى وتحركات لبعض القبائل العربية في الجزيرة . مثل خروج صالح بن مدرك الطائي على الحجاج بالاجفر يوم الاربعاء لاثنتين عشرة ليلة بقيت من المحرم ٢٨٥هـ اي عنده عودة الحجاج من الحرمين فاخذ النساء الحرائر والممالك واموال الناس والتجارات التي قدرت ب ٢٠٠٠٠٠ دينار (٢١٨) وكان اعتراض الاعراب ادى الى قطع طريق الحج مرارا وتكرر تحركات القبائل حين تشمر هذه القبائل انشغال مركز الخلافة العباسية بالاحداث الداخلية او الفتن وبضعف الرحلة لعين الاسباب . اما الاوقات التي تسترجع فيها دولة الخلافة قوتها وتقضي على مشاكلها الداخلية فان الاعراب يهداون ويميلون الى المسالمة وعدم التعرض لموكب الحجاج لاسيما اذا امتدت اليهم ايدي التاديب ووصل الجيش الى مشاربهم .

فمن هذه السنين التي منع فيها الحاج من الجواز عبر البادية سنة ٣١٣هـ وما تلاها حيث ظهرت قوة القرامطة الساكنين في هجر فامتدت ايديهم للاعتداء على قوافل الحاج في هذه السنة المذكورة وفي السنين ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣٢٠هـ (٢١٩) حتى تم الاتفاق معهم سنة ٣٢٧

(٢١٥) يوسف احمد : الحمل والحج : ٢٥٠ .

(٢١٦) ن . م : ٨٦ ، ٨٧ .

(٢١٧) الطبري ج ١١ : ص ١٢ .

(٢١٨) ابن الجوزي : المتكلم : ٦ : ٢ .

(٢١٩) ابن الجوزي : المتكلم : ٦ : ١٩٦ - ٢٠٢ - ٢١٠ -

٢١٦ - ٢٢٠ .

لقاء دفع المال اليهم على ان يقوموا بحراسة الحاج من القبائل الاخرى كما مر بنا .

وفي سنة ٣٦١ خرج على الحاج بنوا هلال ومنعهم من الجواز عبر البادية (٢٠٠) وفي سنة ٣٨٢هـ (٢٠١) خرج الاصفر المنتقمي وكذلك سنة ٣٨٤هـ (٢٠٢) حتى تم الاتفاق معه في سنة ٣٨٥ ان يكف عن التصدي للحاج وان يقوم على حمايتهم من بقية القبائل لقاء مال ، ويدفع ذلك المال والي بلاد الجبل بدر بن حنوبه الكردي (٢٠٣) .

ثم ظهر بعد الاصفر ابن الجراح الطائفي وكان وقيلته كباقيته من حيث التصدي لقوافل الحاج ونهبها ومنعها من مواصلة المسير الى مكة وهذا ما حصل في السنين ٣٨٩ - ٣٩٢ - ٣٩٧ - ٣٩٥ - ٣٦٧ - ٣٩٩ (٢٠٤) .

ثم ظهرت قبيلة خفاجة وبدات تحركاتها مع بداية القرن الخامس الهجري ، فقد منعت الحاج سنة ٤٠٣هـ وكان زعيمها اذذاك ابو فليقة بن القومي (٢٠٥) ثم استمر الاعراب يعيقون سفر الحاج كلما وجدوا الفرصة مناسبة كما حصل سنة ٥٤٥هـ (٢٠٦) وسنة ٥٧١ (٢٠٧) وسنتي اخرى في القرن السادس والسابع ايضا وحتى سقوط بغداد في عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م وقائمة امراء الحج التالية في هذه الفترة المذكورة تظهر الفجوات في تسلسل السنين التي لم يذهب فيها الركب العراقي .

ومن امثلة ما وقع في القرن السابع ما حصل عام ٦٢٦هـ حيث داهم عرب البطان (*) موكب الحاج وعزلوا بهم عن الطريق المسلوكة وطلبوا منهم تقديم الاموال . وقد اسفرت المفاوضات بين الطرفين عن تقديم اثني عشر الف دينار لهؤلاء الاعراب دفعها امير الحاج شمس الدين اعلان تكن من اموال الصدقات من غير الزام احد من الحاج بشيء . فلما وصل الخبر الى بغداد امر الخليفة الامير جمال الدين قشتمر ان يخرج

(٢٠٠) ن . م : ٧ : ٥٧ .

(٢٠١) ن . م : ١٧٠ .

(٢٠٢) ن . م : ١٧٢ .

(٢٠٣) ن . م : ١٧٨ - ٢٩٣ .

(٢٠٤) ن . م : ٢٠٦ - ٢١٩ - ٢٢٩ - ٢٢٤ - ٢٤٤ .

(٢٠٥) ن . م : ٢٦٠ .

(٢٠٦) ن . م : ١٠٢ - ١٤٢ .

(٢٠٧) ن . م : ٢٦٠ .

(*) لقد كانت في الاصل اليطنيين والتصويب من المعجم الجغرافي لبلاد العربية السعودية لحمد الجاسر - القسم الاول :

٢١٠ .

٢ - السيطرة على الحرمين :

خضعت الحجاز للدولة العباسية منذ عهدها الاول ثم اصابها الضعف مما ادى الى ان يصبح لكل من مكة والمدينة امارة مستقلة احيانا ولكليهما احيانا اخرى . ثم خضع الحجاز للدولة الفاطمية في منتصف القرن الخامس الهجري (٤٥٤هـ / ١٠٦٢ م) وحتى عام ٥٦٧هـ / ١١٧١ م حيث انتهت وجود هذه الدولة . فكان امراء الحرمين من الهواشم الحسينيين (امراء مكة) يخطبون باسم بني العباس تارة وباسم الفاطميين تارة اخرى فهم مع الاقوى . الا انهم بعد انتهاء الحكم الفاطمي اصبحوا خاضعين للحكم العباسي (٢١١) وكذلك الامر بالنسبة لامراء المدينة الحسينيين من بنى قتادة الذين انتهى حكمهم عام ١٢٢٣/٦٢٠ م حيث ضمت الحجاز الى صاحب اليمن لهذا وجدنا موقف امير الحاج العراقي مختلفا قوة وضعفا باختلاف الاوضاع السياسية (٢١٢) فقد جاء في سنة ٥٥٧هـ ان الحاج العراقي وقفوا بعرفات فلما نزلوا الخيف خرج عليهم عبيد مكة فنبهوهم فرحلوا الى المدينة ولم يطف احد بالبيت ، ولم يسع خوفا من العبيد (٢١٣) ووقعت الفتنة بين الموكب العراقي وعبيد مكة ايضا عام ٥٥٨هـ (٢١٤) . ولقد لعب امير الحاج العراقي دورا في تغير امير مكة كما حصل عام ٥٦٧هـ / ١١٧١ م حيث خلع امير الحاج ، امير مكة مكثرا ، واقام اخيه داود مكانه ف وقعت حرب بين امير مكة المخلوع مكثرا وامير الحاج انتهت ببزيمه امير مكة . (٢١٥) .

وجاء في حوادث ٦٠٨هـ ان امير الحاج العراقي علاء الدين محمد بن ياقوت حج نيابة عن ابيه ، وكان معه ابن ابي فراس يدبر امره وكان مع الركب العراقي في تلك السنة ام السلطان جلال الدين (صاحب قلعة الموت) امام الاسماعيليه ، الذي اعلن في ذلك العام تبرئته من مذهب الاسماعيليه وارسل امه الى الحج مع موكب الخلافة وقد ورد في تلك السنة موكب من دمشق وعليه الامير الصمصام اخوا ساروج ، وموكب من القدس وعليه الشجاع علي بن السار ، وكان في

لتأديب الاعراب فخرج على راس خمسة الاف فارس فتوجه في ثاني عشر ذي الحجة الى الكوفة وارسل الطلائع امامه فلما وصل لينة عاد من اخبره من الطلائع بان الاعراب منتشرون ما بين الثعلبية وزرود (**) وانهم بانتظار عودة الركب العراقي فتقدم نحوهم وقاتلهم فهرب الاعراب وقتل منهم عددا كبيرا ، واحتوى الجيش اموالهم واقام بالموضع حتى عودة الركب ثم عادوا معهم (٢٠٨) .

وفي عام ٦٣١ خرج امير الحاج شمس الدين قيران متوجها بالحجاج ، فلما وصلوا بعض المنازل بلغهم ان العرب الاجادة ط الإبار في منزل سليمان وعزموا على نهب الحجاج فاستفتى امير الحجاج من كان في الموكب من الفقهاء فافتوا بجواز الرجوع فرجع بالناس الا ان الاعراب لحقوا بالموكب واخذوا بعض وجوه الحجاج رهائن وطلبوا اعطاءهم مالا ، وطلاق سراح محبوسين لهم في بغداد . وترددت الرسل بينهم والحجاج نازلون على مناء قليل يصل الى بعضهم بالقوة والجاه . فعدلوا عن مصالحة الاعراب وعادوا الى بغداد فمات بعضهم واحرق كثير منهم الازواد والامتعة قبل رحيله لئلا يأخذه الاعراب وسجل هذا المشهد الفقيه ابو الحسن بن البطريق بقصيدة بعث بها الى الخليفة يحرضه على قتال هؤلاء الاعراب منها (٢٠٩) .

الكفر في الترك دون الكفر في العرب
ليس منهم اذا عدوا ابو لبيب
ليس منهم ابو جهل وينتهموا
عدوة المصطفى حمالة الخطب
فيا امام الهندي يا خير من نقلت
له المذائح بابن السادة النجب
فاعز الاعاريب بالاتراك منتفعا
منهم ولا ترع فيهم حرمة النسب

وفي سنة ٦٤٢ انتقل الحج من العراق ايضا بسبب تصد الاعراب لموكب الحجاج ، وانشغال الحكومة العباسية بانياء تحركات المفلول في المشرق (٢١٠) .

(٢٠٨) مجهول الحوادث : ٦٠ منهل يقع الان في اماره الحابل
المعجم الجغرافي القسم الاول ص : ٥٤٢ .
(٢٠٩) مجهول : ٦٠ .
(٢١٠) ن . م : ٢٩٠ .

(٢١١) القرشي : الجواهر المسية في طبقات الخلفاء ٢٢:١
(٢١٢) انظر بدري محمد فهد : تاريخ العراق في العصر
الخير ١٥ - ١٩ .
(٢١٣) سبط بن الجوزي : مرآة الزمان ج ٨ : ق ١ ص ٢٤١
(٢١٤) ابن الجوزي : المنتظم ١٠ : ٢٠٥ .
(٢١٥) القلقشندي : صبح الاعشى : ٢٧٠ - ٢٧٢ .

وحال بين الركب والماء ، وطلب منهم مالا واشتط في الطلب وتهدهم بالمحاربة ثم اقتتل الطرفان فلما رأى أمير المدينة أنه سيفلب على أمره اعتذر وطلب الامان(٢٢٠) .

ومن قبيل اظهار السيطرة على الحرمين ما كان يحدث بين امراء الحج انفسهم كما حدث سنة ٥٨٣ حيث كان أمير الحاج العراقي مجير الدين طاشتكين على عرفات والامير شمس الدين محمد بن عبد الملك المعروف بابن المقدم أمير الحاج الشامي ، وقد اراد الثاني النزول من عرفة قبل صاحبه فامرده مجير الدين بان يتأخر بعده في الافاضة فلما لم يتفق الاميران حدث بينهم قتال جرح على اثره ابن المقدم ، ومات في اليوم التالي متأثرا بجراحه(٢٢١) .

وجاء في سنة ٦١٩هـ انه التقى في الحج عدة امراء منهم أمير الحاج العراقي ابن ابي فراس ، وامير الحاج الشامي كركن الفلكي ، ومن اليمن اقسيس بن الكامل ولقبه الملك المسعود وكان معه عسكر عظيم فلما اراد الناس الوقوف بعرفة امر الملك المسعود اصحابه بمنع علم الخليفة ان يتقدم قبل علم ابيه الكامل ولهذا وقفوا يضربون الكوسات من الظهر الى غروب الشمس حائلين دون جواز الركب العراقي الى عرفات . وانهم كانوا يتعرضون للحاج العراقي وينادون بانارات ابن المقدم . ثم جرت بينهم الرسل ليعرفوا اقسى مركز الخليفة وواجب احترامه فيقال انه اذن للحاج العراقي الصعود بعد الغروب . وقيل لم يأذن(٢٢٢) . وقيل بل تصالح الاميران والبس الاقسيس خلعة مرسلة من الخليفة وركب الفرس المسير برسمه من بغداد(٢٢٣) .

ج - الخطر المغولي :

ان الخطر المغولي القادم من مشرق العالم الاسلامي عبر آسيا الوسطى اصبح عائقا من عوائق اداء الحج في سنين متوالية ابتداء من عام ٦١٥/ ١٢٢١م حيث بدأت غاراتهم على بلاد ما وراء النهر لاسيما مدينتي بخارى وسمرقند ثم بعد ان تم احتلالهم لبلاد الدولة الخوارزمية اصبحوا يهددون

معيته ربيعة خاتون بنت ايوب اخت السلطان صلاح الدين الايوبي فلما كان يوم النحر بمنى بعد رمى الناس الجمرات ، جمع امير مكة قتادة العبيد والعرب والاشراف وقصد الركب العراقي وهجموا عليه ونهبوه ، ويقال ان سبب ذلك يعود الى ان باطنيا كان مع الركب العراقي قتل احد الاشراف من بني عم قتادة فاعتبر قتادة ذلك العمل مدبرا ضده من قبل امير الحاج العراقي . وقد استجار امير الحاج العراقي ومعه ام السلطان جلال الدين بن ربيعة خاتون ، فاجارته وارسلت امير الحاج الشجاع علي بن السلاار يهدده بالكف . فكف عنهم بعد ان اخذ ٣٠٠٠٠ دينار جمعت له من امير الحاج العراقي ومن ام جلال الدين . واقام الناس حول خيمة ربيعة خاتون ثلاثة ايام بين جريح ومسلوب وجائع وعريان ويقال ان ما اخذه من المال والمتاع ١٠٠٠٠٠٠ دينار وبعد ذلك اذن للناس بدخول مكة فدخل الاصحاء والاقوياء(٢٢٤) . وقيل ان قتادة ارسل فيما بعد ولده وجماعة من اصحابه الى الخليفة ببغداد يعتذر عما جرى(٢٢٥) .

وجاء في حوادث سنة ٦١٧هـ انه حج بالناس الامير اقباش ابن عبد الله الناصري وكانت المنافسة حول امارة مكة على اشدها بين الاخوين راجح بن قتادة ، والحسن بن قتادة وكان امير الحاج يحمل الخلع والتقليد من الخليفة الى الحسن فلما وصل اقباش الى عرفات جاءه راجح وطلب التولية على مكة فظن اخوه الحسن ان الامر قد سوى بين الطرفين فبادر الى اغلاق ابواب مكة ، فوقعت الفتن بين الاخوين فحمل الحسن وعبيده على الركب العراقي وقتلوا الامير اقباش . واراد الحسن نهب الركب العراقي الا ان امير الركب الشامي المبارز المعتمد منعه وخوفه غضب السلاطين الكامل والمعظم . وقد حزن الخليفة على امير الحاج لذلك امر بعدم الخروج لاستقبال الركب عند عودته على حسب العادة الجارية(٢٢٦) .

وجاء في سنة ٦٤٠هـ ان سيف الدين كيكليدي الناصري كان امر الركب العراقي : فلما وصل الركب قريبا من وادي محرم(٢٢٧) خرج عليهم عمير بن حاتم العلوي أمير المدينة باتباعه

(٢٢٦) سبط بن الجوزي : مرآة : ٨ : ق ٢ ص ٥٥٦ .

(٢٢٧) الاشرف الرسولي : المسجد النبوي ج ٢ : ص ١٢١

(٢٢٨) سبط بن الجوزي : ٦١٠ - ٦١١ .

(٢٢٩) جاء في المعجم الجغرافي لبلاد العربية السعودية واد

محرم .. من اودية الطائف ق ٢ : ١٣٣٢ .

(٢٢٠) مجهول الحوادث : ١٧٣ .

(٢٢١) الاشرف الرسولي : المسجد ورقة ٩٤ (ب) .

(٢٢٢) الحموي : التاريخ النصوري : ١٤٢ (ب) .

(٢٢٣) الحموي : التاريخ النصوري : ١٤٢ (ب) .

كانت دافعا للتسجيل والكتابة فيها اكثر مما عرفه
المشاركة وسجلوه . وقد انبرى غير واحد من
المؤرخين والادباء لتسجيل كتب الرحلة الى
الحرمين .

فمن هؤلاء المؤرخين : عبدالسلام بن
عبدالقادر بن سودة في كتابه (دليل مؤرخ المغرب
الاقصى) الذي ذكر طائفة كبيرة في كتابه (٢٢٩)
وهذه الكتب المذكورة اما ان تكون قد وردت
استطرادا في كتاب اندلسي او مغربي واما ان تكون
من المخطوطات التي رآها او امتلكها او مما طبع .
ومن المغاربة الذين سجلوا لنا قائمة بكتب
الرحلات الدكتور عباس الحراري في مقال له -
بمعنوان : (مدخل لرحلة الحضيكي الحجازية)
حيث خص قائمته بكتب الرحلة المغربية الى بلاد
الحجاز . وقد اقتصر على المشهور منها فعد ٢٥
كتابا بين مطبوع وهو القليل ومخطوط وهو البقية
الباقية . (٢٣٠) .

ولعل من اشهر كتب الرحلة المعروفة لدى
المشاركة والمغاربة : كتاب رحلة ابن جبير الاندلسي
الذي قدم المشرق فزار الحجاز وجاء مع الركب
العراقي الى بغداد ثم غادرها مع بقية الركب الى
الموصل شمالا ، واصفا طريق الحج ومنازله ومكان
تفرق الحاج العراقي وذهاب كل طائفة من الناس
الى ديارهم . والكتاب الثاني رحلة ابن بطوطة او
(تحفة النظائر في غرائب الامصار وعجائب الاسفار)
الذي قام برحلته من بلده طنجة ووصل المشرق ثم
عاد الى بلده في القرن الثامن الهجري (٧٠٤-٧٧٩)

ومن كتب الرحلة المغربية المطبوعة حديثا :

١ - رحلة العبدري او الرحلة المغربية .
لابي عبدالله محمد بن العبدري الحبيبي - تحقيق
محمد الفاسي - الرباط ١٩٦٨ وهناك نشرة اخرى
لهذا الكتاب بتحقيق احمد بن جيدو ونشر كلية
الاداب الجزائرية .

وقد خرج المؤلف من بلاد حاحة في المغرب
الاقصى في ٢٥ ذي القعدة سنة ٦٨٨ هـ - ١٢/١٠
١٢٨٩ م وبدأ بتقيد رحلته من مدينة تلمسان
ووصف الطريق والمدن والرجال الذين التقى بهم
حتى وصل الحجاز وعاد من نفس الطريق حتى

(٢٢٩) ابن سودة دليل مؤرخ المغرب الاقصى : ج ١ : ص
٥٥١ - ٥٥٢ .

(٢٣٠) الدكتور عباس الحراري : مدخل لرحلة الحضيكي
الحجازية - مجلة المناهل ع ١٠ ص ٤٤٢ م ٤ .

العراق منذ عام ٦٢٣/١٢٣٥ (٢٣٥) لهذا استغنى
الفقهاء في السنة التالية اي عام ٦٢٤ هـ عن اولوية
الحج ام الجهاد فانفتى الفقهاء بان الجهاد اولي ،
فابطل الحج في تلك السنة (٢٣٥) . وكذلك بطل
الحج في سنة ٦٣٦ هـ (٢٣٦) والتي تلتها ٦٣٧ هـ (٢٣٧)
ولم يستأنف موكب الحاج مسيرته حتى عام
٦٤٠ هـ ، ٦٤١ هـ ثم ينقطع بعد ذلك مدة تسع
سنوات يستأنف المسير بعدها في السنين ٦٥٠ هـ ،
٦٥١ هـ ، ٦٥٢ هـ ، ٦٥٣ هـ ، (٢٣٨) ثم ينقطع في
المدة الباقية من عمر الدولة العباسية وفي عام
٦٥٦ هـ ينتهي موكب الحاج العراقي بانتفاء دولة
الخلافة العباسية .

المؤلفات التي تناولت شؤون الحج

تناولت الحج مؤلفات عديدة مختلفة المناهج
والاساليب والغايات يمكن تقسيمها كما يلي :

١ - كتب الفقه : وهي التي تناولت مناسك
الحج وبينت للناس كيفية اداء فروض الحج
وسننه كما جاءت متواترة عن طريق الرواية
والتطبيق ، وهي اما ان تكون كتبا عامة تفرد للحج
بابا خاصا كبقية الابواب المخصصة للصلاة والزكاة
وبقية ابواب العبادات ، واما ان تكون كتبا
خصصها اصحابها للكلام على الحج وافردوها
لبيان مناسكه من فرض وواجب ومندوب ومكروه
وهكذا . وهذا النوع لم ينقطع التأليف فيه حتى
عصرنا الحالي لشعور العلماء بحاجة الجمهور اليه
على مدى العصور ما دام فرض الحج قائما .

ب - كتب الرحلات والمنازل : وهذه الكتب
ساهم فيها المشاركة والمغاربة ، وهي كتب تناولت
بالوصف طرق الحج المسلوكة والمنازل التي تقع
على تلك الطرق والتي يروي اليها الحاج والمسافرون
كما تناولت بالوصف مواكب الحج احيانا اذا كان
الرحالة مرافقا لاحدى تلك الموكب ، ولعل المغاربة
هم اكثر الناس تاليفا حول هذا الموضوع . ويبدو
ان طول المسافة وعناء الطريق الطويل واختلاف
الظروف والاقاليم التي يمر بها الحاج من المغرب
الاقصى حتى يصل الى الحرمين ، كل هذه الامور

(٢٢٤) بدري محمد فهد : تاريخ العراق في العصر العباسي
الاخير : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢٢٥) مجهول الحوادث : ٩٨ .

(٢٢٦) ن . م : ١٢١ .

(٢٢٧) ن . م : ١٢٩ .

(٢٢٨) انظر قائمة امراء الحج في العهد العباسي الاخير .

إذا وصل تلمسان اتجه غربا الى تازة ، وفاس ثم
امزور ولم يعد مباشرة من تلمسان الى بلده .

ب - كتاب مستفاد الرحلة والاعترا ب .
للqاسم بن يوسف التجيبي السبتي المتوفى سنة
١٢٢٩هـ / ٧٧٠م تحقيق عبدالحفيظ منصور -
الدار العربية للكتاب - تونس ليبيا ١٣٩٥هـ /
١٩٧٥م .

وكان الاصل لهذه الرحلة في ثلاث مجلدات
الا ان المنشور منها هو القسم المتبقى من هذه
الرحلة وفيه نقص من اولها ومن اخرها فالوجود
يمكن عده الجزء الثاني من الرحلة وفي هذا الجزء
الثاني يتناول المؤلف القاهرة بالوصف ولقاء
الشايع بها امثال ابن دقيق العيد الذي آخذ عنه
بالدرسة الكاملية في ٦ جمادي الاولى سنة ٦٩٦هـ
/ ١٢٩٦م وتناول بعد ذلك وصف الطريق الموصل
الى الحرمين من ميناء عيذاب ثم عبور البحر
الاحمر . واخيرا تناول كشان كل الرحالة المغاربة
وصف الحرمين وما حولها ووصف المناسك .

٢ - رحلة ابي محمد القادر المعروف
بالجلالي الاسحاقي الذي حج سنة ١١٤٣ هـ
مرافقا للسيدة خنانة وسيدي محمد بن عبدالله
وقد نشر الدكتور عبدالهادي التازي الجزء الخاص
بليبيا تحت عنوان (امير مغربي في طرابلس او ليبيا
من خلال رحلة الوزير الاسحاقي) - طبع المعهد
الجامعي للبحث العلمي بالرباط .

وتوجد من هذه الرحلة نسختان خطيتان
احدهما في المكتبة الملكية بالرباط تحت رقم ١٤٢٨
وفي مكتبة القرويين بفاس تحت رقم ٢٥٨ .

د - الرحلة الحجازية - لمحمد السوسي
المتوفى سنة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م - تحقيق علي
الشنوفي ، الشركة التونسية للتوزيع ١٣٩٦هـ /
١٩٧٦ وقد قام بالرحلة من تونس الى ايطاليا ثم
الى الاستانة فالحجاز ومر في طريق عودته بدمشق
فبيروت ثم تونس .

وفي هذه الرحلة الواقعة في ثلاثة اجزاء خص
الحج ومناسكه منها بضع صفحات حيث استعمل
كتابيه بذكر الايات القرآنية والاحاديث النبوية
الخاصة بالحج واعقب ذلك بحديث عن فوائد
السفر ثم تحدث عن مبدا سفره فشغل الجزء
الاول بالحديث عن ايطاليا وشغل الجزء الثاني
بالحديث عن الاستانة وآسيا الصغرى والحجاز .
وقصر الجزء الثالث على اعلام العالم الاسلامي في
القرن التاسع عشر .

اما كتب المشاركة فاقدم من عرفنا منهم ،
ثم من تلاهم الآتي :

١ - كتاب المناسك واماكن طريق الحج
ومعالم الجزيرة - للامام ابي اسحاق الحربي (من
علماء القرن الثالث الهجري) تحقيق احمد
الجاسر ونشر دار اليمامة بالرياض سنة ١٣٨٩هـ
/ ١٩٦٩م . ويتضمن هذا الكتاب كلاما عن مناسك
الحج ووصف المدينة ووصف جزيرة العرب وذكر
اقسامها نجد وتهامة والحجاز وذكر طرق الحج
بين الكوفة ومكة او البصرة ومكة .

وكذلك الطرق التي تربط بين الحرمين مكة
والمدينة وطرق اليمن الى مكة وطريق اهل الشام .

وقد حفل الكتاب بمطلعات الشعر التي قيلت
في منازل الحاج وعنى بذكر المنازل والمسافات
بالاميال بين تلك المنازل وحال كل منزل من حيث
كثرة المياه به وقلته . ونوع الماء جودة ورداءة .

٢ - منازل الحج - لمحب الدين محمد بن
نسس الدين محمد بن العطار وصف فيه مؤلفه
منازل الحج في طريق اليمن والشام والعراق ومصر
المؤدية الى مكة . منه نسخة خطية بخط المؤلف في
لاله لي باستانبول رقمها ١٨٢ / ٢٤٨٦ x ١٢ ، ٤ سم
٨٠٩ (٢٢١) .

٣ - درر الفرائد المنظمة في اخبار الحج
وطريق مكة المعظمة لعبدالقادر بن محمد بن
عبدالقادر بن محمد بن ابراهيم الانصاري الحنبلي
الجزيري .

وفيه ذكر لمن حج بالناس في عهد رسول الله
(ص) الى سنة ٩٢٠هـ - توجد منه نسخة خطية
في مكتبة الازهر رقمها (تاريخ ٢٨٤٤) ٢٩٧٥ نسخة
اخرى في مكتبة القرويين بفاس رقمها ٥٥٤ .

٤ - رحلة الخياري او (تحفة الادباء وسلوة
الغرباء) لابراهيم ابن عبدالرحمن المدني المتوفى
سنة ١٠٣٨هـ .

وهذه الرحلة قد كتبت بأسلوب ادبي ، وصف
بيا مؤلفها الطريق الذي مر به ومنازله وصفا دقيقا
من المدينة المنورة الى دمشق فالقسطنطينية ثم
عودته الى دمشق وسفره الى مصر على طريق
الحج . كما وصف معالم المدن التي مر بها .
وتحدث عن احوال سكانها من مختلف الوجوه (٢٢٢) .

(٢٢١) انظر فهرست المخطوطات المصورة ج ١ ق ١ تاريخ ٢٦٢
(٢٢٢) تحقيق رجاء محمود السامرائي - بغداد .

٥ - مرآة الحرمين او الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية لابراهيم رفعت (٢٢٢) .

٦ - الحمل والحج ليويسف احمد .

تناول فيه بناء الكعبة في عهد ابراهيم الخليل والوظائف الدينية في مكة ثم ملابس الكعبة (اي الكسوة) في العهود المتعاقبة من الجاهلية فالعهد الراشدي ، والاموي ، والعباسي ، والمملوكي ، والعثماني . وقد شغل اكثر الكتاب بالكلام عن الاتفاقيات الحديثة بين حكومتي مصر والحجاز . المتعلقة بمسألة الممل والكسوة (٢٢٤) .

ج - كتب امراء الحج : وهي التي خصها اصحابها بالكلام عن امراء الحج منذ زمن النبي (ص) حتى ازمانهم سواء كانت هذه الكتب تصف امورا اخرى تتعلق بطريق الحج ومنازله واماكنه او مختصة بتاريخ من تولى مواكب الحج الاسلامية القادمة من جهات مختلفة من هذه الكتب

١ - امراء الحج - لابي الحسن محمد بن عبد الملك الهمداني (ت ٥٢١ هـ) . وهو يتناول امراء الحج من زمن النبي (ص) الى اليمامة (٢٢٥) .

٢ - الذهب المسبوك في ذكر من حج من خلفاء والملوك - لاحمد بن علي القريري وقد ألفه سنة ٨٤١ هـ ورتبه بعد المقدمة على جملة فصول كالآتي :

١ - فصل في فضل حجة رسول الله (ص) .

٢ - فصل في ذكر من حج من الخلفاء : في مدة خلافة ابي بكر الصديق (ر) عمر بن الخطاب (ر) عثمان بن عفان (ر) معاوية بن ابي سفيان ، عبدالله بن الزبير ، عبد الملك بن مروان ، سليمان بن عبد الملك ، هشام ابن عبد الملك . ابو جعفر المنصور ، المهدي ، هارون الرشيد ، الحاكم بامر الله .

٣ - ذكر من حج من الملوك : الملك عادل ، الملك المعظم شمس الدولة تورانشاه ، الملك المعظم شرف الدين ، الملك السعود صلاح الدين الملك المنصور نور الدين ، الملك الناصر ابو شادي ، الملك الظفر شمس الدين ، السلطان الملك الناصر ملك

(٢٢٢) طبع في القاهرة في مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٢٤ هـ / ١٩٢٥ م .

(٢٢٤) طبع في القاهرة في مطبعة حجازي ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .
(٢٢٥) انظر . الموالف عند ابن الجوزي المنتظم ١٠ : ٨ الصفي الوالي بالوفيات ٤ : ٢٧ السبكي : طبقات الشافعية .

التكرور ، الملك المجاهد على ابن المؤيد ، الملك الاشرف شعبان (٢٢٦) .

٤ - ذكر من تولى الوزارة وامارة الحج الشريف من الوزراء الفخام بدمشق الشام من سنة ١١٠٠ هـ للشيخ الحنبلي الدمشقي الكرخي التميمي وقد ذكر المؤلف اسماء هؤلاء الامراء وحدد تاريخ ولايتهم وقد كتب الكتاب حوالي ١٢٨٠ هـ (٢٢٧) .

٥ - درر الفرائد المنظمة - للحنبلي الانصاري وقد ذكره وهو يتناول امراء الحج ايضا . .

٦ - ركب الحاج المغربي - ل محمد المنوني (٢٢٨) وفيه ذكر لبعض امراء الحج المغربي ومن عسى بالركاب المغربي من السلاطين .

(٢٢٦) حققه د. جمال الدين الشيال - القاهرة ١٩٥٥ .
(٢٢٧) فهرست مخطوطات القاهرة بدمشق (التاريخ وملحقاته) ص ١٤٢٢ تحت رقم ٢٤٢ .
(٢٢٨) مطبعة الخزن : تلوان ١٩٥٢ م .

مصادر ومراجع البحث

١ - احمد عبدالنور مطار : الكسوة والكعبة - بيروت : ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٢ - الارزقي : ابو الوليد محمد بن عبدالله - تحقيق رشدي صالح محسن - طبعة بالاولست دار الاندلس - بيروت .

٣ - الاشرف الرسولي : ابو العباس اسماعيل : المعجذ المسبوك والجواهر المحيوك في اخبار الخلفاء والملوك - مخطوط مصورة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الاداب

٤ - بدري محمد نهد : الدكتور : تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير مطبعة الارشاد - بغداد ١٩٧٣ .

٥ - التيجيبي السبتي : القاسم بن يوسف : مستفاد الرحلة والافتراب تحقيق : عبد الحفيظ منصور - ليبيا تونس ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .

٦ - ابن تفرى بردي : ابو الحاسن يوسف : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة دار الكتب المصرية ١٣٤٨ هـ - ١٢٧٥ هـ .

٧ - الجاسر حمد : المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية مجلدان - منشورات دار اليمامة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٨ - ابن حبير : ابو الحسين محمد بن احمد الاندلسي ، الرحلة - بيروت ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .

٩ - الجراي : الدكتور عباس : مدخل لرحلة الحشبي الحجازية مقال في مجلة الناهل التي تصدرها وزارة الشؤون الثقافية الرباط ١٩٧٧ العدد العاشر .

١٠ - ابن الجوزي : عبدالرحمن بن علي : المنتظم في تاريخ الملوك والاسم دائرة المعارف العشانية عبد رباد ١٣٥٧ هـ - ١٣٥٩ م .

- ٢٥- صاحب بن عباد : اسماعيل : رسائله تحقيق شوقي شيف وعبد الوهاب مزام .
- ٢٦- السفدي : صلاح الدين خليل بن ابيك : الوافي بالوافيات - الطبعة الاوروبية ٩ اجزاء .
- ٢٧- الطبري : ابو جعفر محمد بن جرير : تاريخه الطبقات المصرية .
- ٢٨- المبدري : ابو عبدالله محمد بن محمد الحبي : رحلة المبدري او الرحلة المغربية . تحقيق محمد الفاسي - الرباط ١٩٦٨ م .
- ٢٩- القرشي : محيي الدين عبدالقادر الحنفي : الجواهر الفية في طبقات الحنفية حيدر اباد الدكن ١٢٣٢ هـ .
- ٣٠- القلقشندي ابو المباس احمد : صبح الامس في صناعة القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٧ .
- ٣١- الكازروني : ظهير الدين : مقامة في قواعد بغداد في الدولة العباسية : تحقيق كوركيس عواد وميخائيل عواد بغداد ١٩٦٢ م .
- ٣٢- مجبول : الحوادث الجامعة في المائة السابعة تحقيق الدكتور مصطفى جواد - بغداد ١٣٥١ هـ .
- ٣٣- محمد كرد علي : خطط الشام - دمشق مطبعة التراثي والمفيد الحديثة من سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٧ م .
- ٣٤- محمود رزق : الدكتور : عصر سلاطين المالك : ط ٢ ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ .
- ٣٥- المسودي : ابو الحسن علي بن الحسن : التنبيه والاشراف .
- ٣٦- المقدسي : محمد بن احمد البشاري : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ليدن ١٩٠٦ م .
- ٣٧- المقرئ : نقي الدين احمد بن علي : الذهب المبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك : تحقيق جمال الدين التيال القاهرة ، ١٩٥٥ م .
- ٣٨- النوني : محمد ركب الحاج المغربي - مطبعة الخرن - طوان ١٩٥٣ م .
- ٣٩- ياقوت الحموي : شهاب الدين الرومي البغدادي : معجم البلدان - ط اوربا .
- ٤٠- اليعقوبي احمد بن واضح : تاريخه - ط بيروت .
- ٤١- يوسف احمد : الحمل والحج - القاهرة - ١٩٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

- ١١- ابن حبيب البغدادي : ابو جعفر محمد الهاشمي : الحبر دار المعارف العشانية بحيدر اباد الدكن ١٩٤٢ م .
- ١٢- الحري : الامام ابو اسحاق : التناك وامان طريق الحج وممالك الجزيرة : تحقيق حمد الجاسر الرياض ١٣٨٩\١٩٦٩ .
- ١٣- الحموي : ابو الفضائل محمد بن علي : التاريخ المنصوري - موسكو ١٩٦٠ .
- ١٤- الخطيب البغدادي : ابو بكر احمد بن علي : تاريخ بغداد او مدينة السلام تصحيح محمد حامد القتي - القاهرة ١٣٤٩ - ١٩٣١ .
- ١٥- ابن الديبشي : ابو عبدالله محمد بن سعيد : ذيل تاريخ بغداد - مخطوطة مصورة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الاداب .
- ١٦- الزركلي : خير الدين : الاعلام - مطبعة كوستا توماس وشركاؤه ١٩٥٥ .
- ١٧- ابن السامي : تاج الدين بن انجب البغدادي : الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير - تحقيق مصطفى جواد - بغداد ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م .
- ١٨- السبكي : تاج الدين عبدالوهاب طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة المطبعة الحسينية .
- ١٩- سبط ابن الجوزي : يوسف بن قرا وعلي : مرآة الزمان في تاريخ الاميان ج ٨ نشر دائرة المعارف بحيدر اباد الدكن ١٩٧٠ م - ١٣٧١ هـ .
- ٢٠- ابن سودة عبدالسلام بن عبدالقادر دليل مؤرخ المغرب الاقصى ط ٢ : دار الكتاب - الدار البيضاء ١٩٦٥ م .
- ٢١- السيوطي : جلال الدين : حسن الحاضرة في اخبار مصر والقاهرة المطبعة الشرقية القاهرة ١٢٢٨ هـ .
- ٢٢- ابو شامة شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل الدمشقي : الروشتين في اخبار الدولتين القاهرة ١٢٨٧ هـ .
- ٢٣- الشريف الرضي : علي بن الحسن الموسوي : ديوان شعره - تحقيق رشيد الصفار المحامي - القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٢٤- الصابي : ابراهيم بن هلال ابو اسحاق : رسائله - نقله وعلق حواشيه شبيب ارسلان - بعيدا ١٨٢٨ م .

أثر اللغة العربية في اللغات الأجنبية

بقلم الدكتور

د. أ. س. س. س.

كلية الآداب - قسم اللغة العربية
جامعة بغداد

في بعض أمور الدنيا . حيث ظهر ذلك في اللغة
الأوردية والاندونيسية ولغة الهوسا في نيجيريا واللغة
السواحلية في شرق افريقيا .

ولا يظهر اثر اللغة العربية في المفردات
اللغوية الخالصة فقط التي استمد منها
المستعمرون حاجاتهم ، بل ظهر كذلك
اثر اسماء الاعلام العربية في الدول المسلمة من غير
العرب بشكل واضح ، بحيث أصبح الانسان يمكن
ان يسمع من ينادي بمحمد أو بعبدالله في افريقيا
السوداء وفي الباكستان والهند واندونيسيا وفي كل
بقعة يحل بها مسلم يدين لله باللسان العربي ، وحين
نلاحظ اثر اللغة العربية في اللغات الافريقية نجد
الدليل القاطع على اثر العرب الحضاري في ثقلة
الفرد الافريقي من الحياة البدائية البسيطة الى اول
مراحل الحضارة الانسانية ، حيث يتعرف الانسان
فيها على الخيط والابرة والشعمة وما اليه من
حاجيات الانسان الاولى .

فلو نظرنا في المفرد المستعار في لغة اليوربا -
وهي اللغة المستعملة في غرب وجنوب نيجيريا -
نجد ان هذا المفرد العربي قدم للشخص الافريقي
البدائي كل المدلولات الحضارية لتطوير الانسان
وابصاله الى مرتبة الوعي الحضاري .

فنجد مثلا من الفاظ الحضارة الضرورية
لمدنية الانسان الفاظا مثل : « الابرة » و « الدبوس »
و « القص » وهذه الامور التي يحتاجها الانسان
اول ما يحتاجها لتغطية عريه . ونجد لفظة « الفتيلة »
على مستوى الانارة ، و « القلم » على مستوى
الكتابة . ونجد الفاظا مثل « الكاس » و « الطاسة »

لا يعرف علماء اللغات لغة حية تركت اثرا
بارزا في عدد كبير من اللغات كاللغة العربية .

كانت هذه اللغة لغة الموجة العربية التي
انطلقت مندفة بقوة وعنق وحيوية شرقا وغربا في
القرن السابع الميلادي ، ففتحت مساحة شاسعة
من آسيا وافريقيا وأوربا .

وكان للتقدم العلمي والادبي اللذين ازدهرا
في فترة الحكم العربي على امتداد القرون اثر بارز
وكبير في فرض اللغة العربية او فرض خطها ، او
فرض مفرداتها على كثير من الشعوب والامم وعلى
لغاتها وآدابها .

وتلّون هذا التأثير باللغة العربية بالحاجة التي
دعت تلك الامم المتأثرة الى اقتباس نوع من الالفاظ
دون نوع آخر .

فالالفاظ العلمية ، والفاظ الصناعة والتجارة
والاقتصاد ظهرت في اللغات الاوربية التي اخذت
عن العربية من بعيد .

والالفاظ الحضارية والفاظ الحياة اليومية
المترفة كانت تمثل اثرا آخر في الدول التي قاربت
العرب والتي عاشت تحت سيطرتهم او اختلطت
بهم كاللغة الفارسية والتركية والكردية والاردوية
والاسبانية والبرتغالية ولغات شرق اوربا التي
خضعت للاسلام تحت سلطان العثمانيين . وظهرت
الالفاظ الدينية ، وتعابير الدين والفقه ، وما يعود
لامور العبادة والتعبد بالمعنى الواسع في الفاظ الامم
التي شاركت العرب دينهم فاضطرت الى الاقتباس
الواسع الكثير في أمور الدين كما اخذت عنهم حاجاتها

وهو ما يستعمل الانسان اول مدنيته في مطبخه البسيط المتواضع (١) .

وان وعي الزمن ومعرفة التاريخ هي مرحلة اخرى من مراحل نضوج الانسان ولذا فاننا نجد ان اغلب ايام الاسبوع في لغة اليوروبا هي الايام العربية « كالاحد والاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس والجمعة » ومن الالفاظ التي تعطي مدلول الوقت نجد لفظة « ابدأ » و « زمان » و « سحور » و « بلوغ السن » .

وكلما اشتدت الاصرة الدينية بين الشعب الاجنبي والامة العربية كلما ازداد اثر المفردات الدينية لحاجة الاقوام المسلمة من غير العرب الى المدلولات المعبرة عن هذه المعرفة .

وعلى ان نغفل هنا اثر القرآن الكريم في تثبيت وترسيخ هذه الالفاظ في هذه اللغات المستعمرة .

ففي لغة الهوسا يوجد عدد ضخم من الفاظ العربية ذات الصفة الدينية فان كل ما يتفرع عن الصوم والصلاة والحج والزكاة والجهاد يكاد يكون عربيا في هذه اللغة ، وتدخل في هذا قضايا الميراث والطلاق والفاظ التصوف والترانيل اضافة الى عدد ضخم آخر من الفاظ الحضارة واحتياجاتها .

فعلى سبيل العد لا الحصر يمكن ان نعطي بعض هذه المفردات في لغة الهوسا :

« عابد . عدل . عادل . الدين . اهل الكتاب . الله اكبر . العرش . الحاج . اليوم الحق : (حساب اليوم الآخر) . الحمد لله . القاضي . الكوثر . القرآن . الله . الوضوء . آمين . النبي . النسيمة . المسواك . النسب . السلام عليكم . التقوى . اعوذ بالله . بيت الله . بيت المال . بسم الله . دار السلام : (الجنة) . الطواف . فرض وفريضة . الفاتحة . » (٢) .

وهناك عشرات الالفاظ الدينية الاخرى ومئات الالفاظ الحضارية التي يمكن ان يجدها الانسان بسهولة في معجم الهوسا .

ولو نظرنا في معجم اللغة الاندونوسية للبحث

عن هذه الالفاظ الدينية وجدنا عددا ضخما جدا . ويمكن ان نعطي نموذجا من هذه الالفاظ على سبيل المثال لا الحصر ايضا :

مثل : « الآخرة . عيد الفطر . آية . عقد . السلام عليكم . الله اعلم . الله تعالى . المحروم . امانة . آمين . اما بعد . اسففر الله . باطل . بسم الله . خطيب . ذكر ديني . جهنم . زكاة . جنازة . دعاء . اعتقاد . الفاتحة . فطور . فتوى . الفردوس . حديث . الحج . الحاج . الحمد لله . حلال . حرام . الهجرة . اله . ايمان . ان شاء الله (٣) الخ . . . »

والى جانب هذه الالفاظ فقد اقتبست هذه اللغات ذات الاتصال الديني المباشر عددا من اسماء الاعلام العربية . ولا يمكن لشعب من الشعوب ذات الاتصال المباشر بالعرب والمسلمين من تجنب ذلك فمن الاسماء التي تظهر بين شعب الهوسا في نيجيريا اسم محمد ومحمود ومصطفى واسموا باسماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي . واسموا بالحسن والحسين واسموا الفتيات بحسينة وحسنة واسموا بعائشة واستخدموا اسماء الاعلام القرآنية ايضا مثل داود وابراهيم وصالح وسليمان . ولشعب الهوسا عادة طريفة اذ انهم اسموا الفتيات اللواتي يولدن في ايام الاسبوع باسم اليوم ذ (ساتي) اسم الفتاة التي تولد يوم السبت و (لدينا) لمن تولد يوم الاحد و (اتينه) لمن تولد يوم الاثنين وكذلك (الجمعة) ، واسموا باسم « حواء » الفتاة التي تولد يوم الجمعة ايضا . اما الولد فاسمونه « آدم » اذا ولد يوم الجمعة .

ولهم اسماء يسمون بها في المناسبات التي تقع في عائلة المولود مثل من « رمضان » لمن يولد في رمضان و « الحاج » لمن يولد يوم عودة احد اهله من زيارة البيت الحرام ، وهكذا (٤) .

وتشترك اللغة السواحلية مع اليوروبا والهوسا والاندونوسية في انها حملت الى جانب الالفاظ الدينية عددا ضخما من الالفاظ ذات المدلول الحضاري العام والتي ساعدت في تطوير الانسان الآسيوي الافريقي وسهلت عليه نمو النفس والعقلي .

(٢) الالفاظ المستعمرة من العربية في اللغة الاندونوسية - (بحث) بقلم الدكتور داود سلوم . مجلة كلية الآداب - العدد ٢٥ - ١٩٧٩ ص ١٤٧ - ٢١٢ .

(٣) الالفاظ العربية المستعمرة في لغة الهوسا . مجلة كلية الآداب ، العدد ٢١ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٧٨ - ٧٩ للدكتور داود سلوم .

(١) الالفاظ المستعمرة من العربية في لغة اليوروبا . مجلة كلية الآداب . العدد ٢٠ لعام ١٩٧٩ ، ص ٨ - ٩ بقلم الدكتور داود سلوم .

(٢) الالفاظ العربية المستعمرة في لغة الهوسا . مجلة كلية الآداب العدد ٢١ لسنة ١٩٧٧ ص ٨٢ - ١٠٤ . بقلم د . داود سلوم .

فالحاجات اليومية ، والمصطلحات التجارية والاقتصادية والادوات اليومية المستعملة وبعضها الآخر : الخصائص والصفات الانسانية والفاظ العلاقات العائلية وعلاقة الدم ، والفاظ الملبس والمآكل تقع كلها في الفاظ هذه اللغات مستمدة من العربية بشكل أو بآخر .

وان المدلول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والنفسي لهذه الالفاظ مهم جدا في تطوير هذه الشعوب المستمرة في ايجاد الالفاظ للمعاني المستجدة في حياتهم اليومية والتي وفرتها العربية وفدمتها جاهزة للاستعمال في الحياة اليومية لابناء هذه اللغات المختلفة .

ونحن لو نظرنا في معجم المفردات المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية لوجدنا عددا ضخما من هذه الالفاظ . ونريد ان نأخذ هنا بعض النماذج القليلة لهذه الالفاظ العامة ذات المعنى الحضاري فمن هذه الالفاظ لفظة : « أدب . تأديب . عظمة . أدبه . عافية . عاهد . عيب . آلة . علامة . عمل . عم . امين . امر . معاشرة . عشق . عون . عزيز . أب . بحر . بخت . بخيل . بنت . دعوى . دقيقة . دليل . صف . دواء . عادة . ذهب . ظالم . ضمان . ذنب . ضمير . دية . دولة . دنيا . قلم . مفهوم . فهرس . فصيح . فدية . فتنة . غرامة . حديث . خائن . حق . حاكم . حلال . حمال . حمامات . حرام » (٥) . الخ .

ونجد في اللغات التي عاشت تحت التأثير العربي او الاسلامي المباشر الفاظا حضارية مثل اللغة الاسبانية والبرتغالية ، ومثل الشعوب التي عاشت تحت الاحتلال التركي واخذت الالفاظ العربية عن التركية مثل اللغة اليوغسلافية والبلغارية والالبانية واللغة اليونانية الحديثة .

فمن الالفاظ العربية في اللغة الاسبانية :

« الساقية (الناعورة) . الزيت . الزيتونة . الساقية . الدليل . الدفلى . الطوب . الشرف . الخزانة . العفو . العمود . الحصان . البكرة . البناء . البيطار . البركة . البرنس . البشارة . البطيخة . البحيرة » (٦) .

(٥) الالفاظ المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية . مجلة كلية الاداب العدد ١٩ لسنة ١٩٧٦ بقلم الدكتور داود سلوم .

(٦) غرائب اللغة العربية ، للاب رفائيل نخلة اليسوعي . بيروت ١٩٥٩ ص ١٤٤ .

ومن الالفاظ المقتبسة عن العربية في اللغة البرتغالية :

« القصر . القائد . القطيع . القفة . الكنية . الضيعة . الاكليل . الخياط . الخنجر . الفقير . الخزامي . الحلوى . الفارس . الحرية . الوزير . الاساس » (٧) .

ويمكن مراجعة الالفاظ المقتبسة في اللغة اليوغسلافية والسلوفانية والرومانية والبلغارية والالبانية واليونانية الحديثة في الجداول التي ذكرت بها هذه الالفاظ (٨) .

واحصى الاب رفائيل نخلة اليسوعي حوالي مائة وخمسة الفاظ علمية دخلت في اكثر اللغات الاوربية ، تمثل الفرنسية منها سبع لغات ، والانكليزية ست لغات والروسية سبع لغات اضافة الى اللغة اليونانية والارمنية والمجرية

وقسم الاب اليسوعي هذه المفردات الى مجموعات صغيرة الى ما يلي :

« اثنتا عشرة مختصة بالدين الاسلامي : اسلام . حريم . خليفة . صوفي . قرآن . مؤذن . محمدى . مسجد . مفت (كذا) منارة . هجرة . اربع متعلقة بالعرب : امير . بدويون . شرفيون . مستعرب .

خمس ذات صلة بالحكومة : امير البحر . دار الصناعة . ديوان . سلطان . وزير .

ثلاث مختصة بالرياضيات : جبر . خوارزمي . صفر .

اربعة متعلقة بعلم الفلك : سمت . سمت الراس . عضادة . نظير .

سبع مختصة بالكيمياء : اكسير . انبيق . قلنس . كحل . كيمياء . ملغم . طلق .

تسع هي اسماء حيوانات او مواد حيوانية : بيفاء . جمل . زباد . زرافة . صقر . غزال . قرمز . مسك . يربوع .

خمس وثلاثين هي اسماء نباتات : أشنة . برقوق . زعرور . كاكنج . بطيخ . تمر هند . جدوار . جلجلان . حشيش . حلفاء . خروب . خمر . رتم . زعفران . سحلب . سكر . سماق .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٤٧ .

(٨) المصدر السابق ص ١٥٤ - ١٦٦ .

سنا . سيسبان . صفراء . صندل . عنبر .
فستق . قرطم . قطران . قطن . قند . قهوة .
كافور . كبابه . كشوتي . لبنان . جاوي . ليمون .
نارنج . ياسمين .

ست وعشرون كلمة شتى : بلخش .
ترجمان . تعريف . جرة . جلفظ . جن .
حشاشين . زجاج . سموم . شال . شراب .
شرق . صفة . طاس . عود . فقير . قبة .
فلك . قنطار . لكي . مخزن . مطرح . الموصل .
نارجيلة . ناعورة . واحدة (٩) . «

اضافة الى هذا الالتر المباشر في المفردات ،
فقد اتخذت بعض اللغات الخط العربي والحرف
العربي طريقا للتميز من نفسها ، ويحصي الاب
رفائيل نخلة اليسوعي سبعا وثلاثين لغة كتبت

(٩) المصدر السابق ص ١٢٨ .

بالحرف العربي مثل اللغة القازانية في روسيا
الشرقية والنوكائية في روسيا الجنوبية واللغة
الفارسية والاذربيجانية والكردية والافغانية
والهندستانية (في شمال الهند) والكشميرية
(في اقاصي شمال الهند) والبنجابية . والسندية
(في الاقليم الشمالي من ولاية بومباي) والتاميلية
(في جنوب الهند وجزيرة سيلان) والازبكية (في
تركستان واسيا الوسطى) والجاوية والماليزية
والسولوية (في الجزر الفلبينية) ومثل بعض
اللغات الافريقية مثل السواحيلية ولغة الهوسا
وغير ذلك (١٠) . وان دراسة المفردات العربية في
اللغات الاجنبية نوع من البحث يجب التوسع فيه
لاظهار اثر العرب الحضاري في الفكر العالمي من
خلال اللغة .

(١٠) نفسه ص ١٢٥ - ١٢٦ .



أثر اللغة العربية في الشعوب الشرقية

« الأعلام - واللهجات - في إيران وتركيا والهند »

بقلم الدكتور

حسين علي محفوظ

استاذ الدراسات الشرقية
كلية الآداب بجامعة بغداد

وقد درست في هذا البحث اللغوي الإحصائي المقارن الاسماء العربية المتداولة في تسمية اعلام الناس في إيران ، وتركيا ، والهند ، كما احصيت الالفاظ العربية المستعملة في الفارسية ، والتركية ، والاردوية . وفي هذه الدراسة نموذج منها .

إيران

والاسماء العربية معروفة متداولة في تسمية اعلام الناس في إيران ، ولا سيما الاسماء المحمّدية ، والمعبّدة ، والمضافة الى لفظ (الله) ، و (الدين) ، والمركّبة مع كلمة (علي) .

١ - الاسماء المحمّدية :

مثل : محمد حسين ، محمد رضا ، محمد تقي ، محمد باقر ، محمد جعفر ، محمد حسن ، محمد صادق ، محمد هادي ، محمد ابراهيم ، محمد اسماعيل .

٢ - المضافة الى الدين :

مثل : ضياء الدين ، علاء الدين ، شجاع الدين ، صدر الدين ، فخر الدين ، كمال الدين ، مجد الدين ، بدر الدين ، جلال الدين ، حمام الدين ، سيف الدين ، ناصر الدين ، عماد الدين ، نظام الدين ، شعاع الدين ، شمس الدين ، جمال الدين ، ركن الدين ، منير الدين ، نور الدين .

٣ - المضافة الى لفظ الجلالة :

مثل : احسان الله ، اسد الله ، امان الله ، حبيب الله ، حجت الله ، ذبيح الله ، عبدالله ، نصر الله ،

مقدمة

دخل العرب افريقية واوربا وتوغلوا في اسيا ، يحملون اللغة والادب والحق والدين ، واوغلوا في الشرق خاصة يأمرؤن بالمعروف ، ويدعون الى الهدى ، ويجاهدون باموالهم وانفسهم في سبيل الرشاد والخير ، فتركوا في كل موضع للة ، وخلفوا في كل بقعة فئة ، ودخل الناس في دين الله ، واختلطت الامم ، وتعلم الناس اللغة العربية ، وتشبعوا بالتراث العربي .

وقد سارت العربية مسير الشمس : فامتد غالب اللغات الكبرى بما تحتاج اليه في العلم والادب والحياة . واستعملت الخط العربي عدة من لغات العالم تكاد تبلغ السدس تقريبا فحفظ تراثها ، وادى مآثرها .

ولقد كنت درست اثر العربية في اللغات الشرقية خاصة واحصيت نسبتها ، وهي :

في الفارسية	٪٦٠٦٧
وفي التركية	٪٦٥٣٠
وفي الاردوية	٪٤١٩٥
وفي التاجيكية	٪٤٦٣٩
وفي الافغانية	٪٥٦٩٩

ومن آثار التراث العربي في الفولكلور الشرقي :

١ - أسماء الاعلام .

٢ - الالفاظ العربية المستعملة في العامية ولفسة التكلم .

٣ - الاسماء المضافة الى لفظ الجلالة :

مثل : سعد الله ، سيف الله ، شكر الله ، عبد الله ،
لطف الله ، نصر الله ، نور الله .

٤ - الاسماء المضافة الى الدين :

مثل : بدر الدين ، سراج الدين ، سعد الدين ،
سيف الدين ، شرف الدين ، شمس الدين ،
شهاب الدين ، صلاح الدين ، علاء الدين ، كمال الدين ،
محيي الدين ، مصلح الدين ، نجم الدين ، نصير الدين ،
نور الدين ، ولي الدين .

٥ - الاسماء المشتقة على وزن فاعل :

مثل : نامق ، راسم ، فاضل ، جانب ، حافظ ،
كامل ، عالي ، نافذ ، واصف ، فائق ، عاكف ،
باقى ، ناجي ، سامع ، ساطع ، فاضل ، ثاقب ،
راسخ ، راتب ، جاهد ، حامد ، طاهر ، واصف ،
حامسي ، حاسب ، حاكم ، راغب ، خاتم ،
خالس ، خالد ، رامي ، داعي ، ذائق ، راشد ،
ساهر .

٦ - الاسماء المختومة بالتاء المبسوطة :

مثل : عزت ، رافت ، رفعت ، عصمت ،
بهجت ، نصرت ، صفوت ، مدحت ، ثروت ،
جودت ، حشمت ، حيرت ، حالت ، رفعت ، فكرت ،
حكمت .

٧ - الاسماء المكسوة بالياء :

مثل : نذمي ، جودي ، وجيهي ، صبري ،
خلقي ، دواني ، حيائي ، عوني ، لوقي ، ندائي ،
رفقي ، خيرتي ، سعدي ، نوري ، اميني ، عرفني ،
اسيري ، فضلي ، فضولي ، وهبي ، انوري ، شوقي ،
بهجتي ، حلمي ، خيالي ، ذهني ، جذبي ، سري ،
شكري ، صبحي ، رشدي ، جمالي ، جليلي ، حامدي ،
جنائي ، حفطي ، حسني ، خليلي ، خضري ، ذكري ،
ذاتي ، عطائي ، عفوي ، عزي ، عبدي ، فيضي ،
غباري ، فوزي ، كشفي ، كمالي ، كسبي ، لظفي ،
لطيفي ، مجدي ، نفمي ، قدرتي ، رجائي ، نوعي ،
لاممي ، فخري .

٨ - الاسماء الشائعة :

ومنها : اسير ، احمد ، رفيق ، امين ، محمد ،
كمال ، يحيى ، سليمان ، ادريس ، صبيح ، محمود ،
اكرم ، اسعد ، اشرف ، جمال ، ضياء ، رضا ، صفاء ،
اسماعيل ، حسين ، علي ، عمر ، اديب ، يعقوب ،
توفيق ، رشاد ، فاروق ، سعيد ، نديم ، جناب ،
بليغ ، بشير ، جلال ، سعاد ، نظيف ، ابراهيم .

نعمت الله ، نصرت الله ، نور الله ، هدايت الله ،
هيبت الله ، يد الله ، ولي الله ، خير الله ، خضر الله ،
رحمت الله ، حمد الله ، حشمت الله ، امين الله ، امر الله ،
بديع الله ، صدر الله ، شعاع الله ، شكر الله ، طراز الله ،
عزت الله ، عنايت الله ، قدرت الله ، لطف الله ، لواء الله ،
عزيز الله ، فضل الله ، فيض الله ، ماشاء الله ، فتح الله ،
سيف الله ، فرج الله ، عطاء الله ، وجه الله ، وديعت الله ،
قدرت الله .

٤ - المركبة مع ((علي)) :

مثل : حسين علي ، عباس علي ، رضا علي ،
صفر علي ، رجب علي ، فتح علي ، محمد علي ،
علي محمد ، علي رضا ، علي تقي ، علي اكبر ،
علي اصغر .

وقد اغرم الصوفية بالاسامي مع اسم (علي) ،
ولا سيما القاب الطريقة ، مثل : مظهر علي ،
معطر علي ، نظام علي ، نعمت علي ، مرتضى علي ،
ترابلي ، ارباب علي ، حسين علي ، عباس علي ،
يوسف علي ، رجب علي ، رضا علي ، كوثر علي ،
هدايت علي ، حضور علي ، رحمت علي ، منير علي ،
نصرت علي ، صمد علي ، عزت علي ، مجذوب علي ،
ظفر علي ، لطف علي ، مشتاق علي ، عين علي ،
ناصر علي ، نور علي ، رونق علي ، نذر علي ، مطلوب
علي ، كرم علي ، مدد علي ، منصور علي ، محب علي ،
سلطان علي ، صدق علي ، قنبر علي ، معصوم علي ،
فيض علي ، مظهر علي ، غضنفر علي ، ثابت علي ،
منور علي ، وفي علي ، ظهور علي ، صفا علي ،
مقصود علي ، غوايت علي ، قربان علي ، رحمت علي ،
محتاج علي ، صفا علي ، هادي علي ، صامت علي ،
مهدي علي ، حسن علي ، نجات علي .

تركيبة

ومن الاسماء المتداولة في تركيبة :

١ - الاسماء المحمودة :

مثل : محمد امين ، محمد خالص ، محمد سعيد ،
محمد صادق ، محمد شريف ، محمد معروف ،
محمد منيب ، محمد يوسف .

٢ - الاسماء المعبدة :

مثل : عبد الله ، عبد الرحمن ، عبد الرحيم ،
عبد الرسول ، عبد الحق ، عبد الحميد .

الهند

فضل المسلمون في الهند استعمال الاسماء العربية حتى ان منجميهم استحبوا الاسماء العربية في المواليد واختاروا احسن الاسماء لكل يوم . فمن يولد يوم الجمعة نهارا فضلوها تسميته ادريس ، او احمد ، او عبد الرب ، او عبد القدوس . . . الخ . ومن يولد يوم الجمعة ليلا فضلوها ان يسمى آدم ، او محمد ، او عبدالله ، او عبد الحي ، او زين العابدين . ومن تولد يوم الجمعة نهارا فخير الاسماء ، آمنة ، ولطفية ، وزليخا ، وخير النساء ، وذاكرة . . الخ .

ومن تولد يوم الجمعة ليلا فان احسن الاسماء : فاطمة ، وشريفة ، وصفية ، وجميلة . . . وهكذا سائر الايام والليالي . وفي تفاويهم جداول توضح خيار الاسماء للمواليد مرتبة على ايام الاسبوع .

ومن طرائفها جدول المنجم شمس الدين الرمال القلندري البهارسي الذي ينشره في تقويمه الكبير (اسلامي محمدي برى تقويم) في كل عام وهو يشتمل على قسمين : احدهما للذكور ، والاخر للاناث .

ويلاحظ في اسماء الذكور استعمال الاسماء المسبذة والمحمدة ، وما ركب مع (الجلالة) و (الدين) و (محمد) و (احمد) و (علي) و (حسن) و (حسين) و (رضا) و (النبي) و (الزمان) و (عالم) و (الحق) و (الرحمن) .

ومن غرائب الاسماء (بسم الله) و (مصحف الدين) و (سبحان الله) و (باقي بالله فاني من الله) و (قاسم العلوم) و (امداد امام) و (انشاء الله) و (ظهور الله) .

ويلاحظ انهم انثوا (حسين) بالهاء الخفية ، واستعملوا (هاجرة) كذلك .

وانثوا بعلامة التأنيث الهندية فقالوا (رحيمن) مؤنث (رحيم) و (كريمين) مؤنث كريم .

وقد ركبوا الاسماء العربية مع (بيكم) و (خاتون) و (بانو) و (خانم) و (بي) كلها بمعنى السيدة .

كما ركبوا الاسماء العربية مع لفظ (النساء) و (النسا) و (زمانى) و (جهان) بمعنى العالم .

ويلاحظ في بعض الاسماء تسمية الاناث بالذكر اكتفاء بما يدل على معنى السيدة .

ومن علامات التأنيث في اردوية - غير النون التي تلحق آخر الاسم - ياء تزداد عليه سماعا ، مثل :

(محمدي) مؤنث محمد ، و (اكبرى) مؤنث اكبر ، و (اصغرى) مؤنث اصغر ، و (احمدي) مؤنث احمد .

من الالفاظ العربية في العامية الفارسية

- آ -

آدم - شخص
خادم
آدم علي - فضولي
آكله -

- ا -

ادا واصول - حركات غير مناسبة
ادا واطوار - حركات غير مناسبة
ارباب - امر .
سيد .
اسقاط - اشياء مستعملة ، وقديمة ، وغير مفيدة

اسقاطي - اسقاط
من الفاظ التحقير

اسمي - معروف
اصول وادا - حركات غير مناسبة
افاده - تكبر
اكره - عمله
خدم
الا والله - جزما
الف - صغير جدا
اهل - نجيب
اهليل - قضيب
اي والله - والله في مقام التصديق

- ب -

باب - مرسوم
مستعمل
بابا ماما - رئيس
وجيه
باب طبع - موافق
باب كيف - موافق
بدرك - في جهنم
بحر - انعام النظر
برقى - فوري
برهوت - بيضاء
قفر
بساط -
بطون - طينة

فطرة

ضمير

باطن

بعض - أحسن

بنقد - الآن

حاليا

بوق سحر - قريب الصبح

بيات - باث

- ت -

تعريف - اطراء

تعريفي - جيد

تعليمي - عصا

تفاله - ثفل

تشخص - تكبر

تليت - ثريد

تمام - وفاة

موت

- ث -

ثقل - وجع البطن

ثلف - ثفل

- ج -

جاهل - صغير

جرب - جرب

جبرم - وسخ

جلب - محتال

فاحشة

جنس - المرأة الجميلة الفاحشة

جيم الف جا - من تعابير التحقير

- ح -

حاجي - يا هذا

حاشا - انكار

حاضري - الطعام المعتد

حالائي - جديد

خالو - خال

خرج - مسؤولية

تكليف

حرام وحرس - تبذير

حساب - نفقه

حسابي - معقول

ممتاز

حساب وكتاب - محاسبة

حشري - شهواني

حشفة - قضيب

حق - رشوة

حق وحساب - رشوة

حليم وسليم - حق

صبور

حمل - عامل غير ماهر

حمالي - اجرة الحمالة

مجانني

حملة - نوبة

حيوان - شتم

حيواني - من عبارات الشفقة والتحنن

- خ -

خاسة خرجي - تمييز

خاطر تعلق - ما يهواه الانسان

خط خطي - مختلط

خير وشر - من انواع التقول

- د -

دخل - فائدة

دعوا - معارضة

مكابرة

نزاع وتخاصم

دق - قصة

غم

دلال مظلمة - ذنب

جبرم

دوا - نورة

الشراب

الخمير

ديا الله - هيا

- ر -

رد مظالم - من انواع الصدقات

رستم صولت - قوي

بادن

رعيت - فلاح

- ز -

زهم - رائحة نتنة

زيادي - زائد

زينب زيادي - قبيح الشكل

زائد لا يحتاج اليه

- س -

سلف - ثفل
سلاخ - ذابح
سلة - سلة
سلة رحم - صلة الرحم
سلموني = (سلماني) - حلاق
مزين

- ش -

شسى - نوع من الاطعمة
شرور - طرار
شر وشور - شر
شيء الله - سائل
مكدي
شيداته - سائل
مكدي

- ص -

صاحب = (صاحب) - خطاب الاجنبي
صاحب صداقت - صديق صدوق
صاف - مستقيم
صاف وصادق - صديق صدوق
صاف وصوف - ساذج
بسيط
حلاقة
صبح سحر - مبكرا
صلات ظهر - نصف النهار
صورتى - احمر فاتح
صيغة - المتعة

- ض -

ضعف وجه - فقر
ضعيفة - المرأة

- ظ -

ظالم - ذكي
ظاهر وباطن - شيء واحد
ظل - محرق
شديد الحرارة

- ع -

عالمه - كثير
عجائب - قبيح
عجائبي - قبيح

عدل - مستقيم
علي الله - متوكل
علم صراط - صياح
علم صلوة - صياح
علي موجود - عصا عوجاء
عور - عارى
عوض - غرامة

- غ -

غريبة - غريب
غفيلي - طفيلي
غلط وغلوط - غلط
غيرتي - غيور

- ف -

فيها خالدون - اعماق

- ق -

قال قاله - صراخ
ضوضاء
قال مقال - ضوضاء
قال ومقال - ضوضاء
قال وقول - ضوضاء
قال وقوله - ضوضاء
قال وقيل - ضوضاء
قايم - محكم
قدد - غدد
قده - غده
قلايى - كلاب
قلم - نوع
جنس
قرض وقوله - قرض
قى - قىء
قىر - قير
قيل - قير
قيل وقال - ضوضاء
نزاع

- ك -

كدايى - عجيب
غريب
كر - ثلاثة اشبار ونصف في مثلها في مثلها
كفر -
كفرى - قائل الكفر
كيف - سرور

كَيْفِي - كَيْفِيَّة - ما يكفي الشخص

- ل -

لا ابالي -
لاب - لعاب
لا جرعه - جرعة واحدة
لا كتاب - لا ديني
لا محالة
لا مذهب - لا ديني
لا مصب = (لا مذهب)
لطين = (رطيل) - الرتلاء
لحم - مفلوج
لم = (لحم) - بلا حركة ، مفلوج
لن تراني - غير لائق

- م -

مجهول - حائر
سفيه
ابله
مجهول = (مجهول)
محشر - زحام
ازدحام
مدمغ - جاهل
مدمق = (مدمغ)
مرشد - لقب المشعوذ
لقب المداح
مشتى = (مشهدي) - زائر المشهد
مشدى = (مشهدي)
مشفوليات - مخلط
مشكوليات = (مشفوليات)
مصالح - مواد البناء
مطرب -
مظنه - قيمة
معرفة - ادب
تربية

معروفه - مومس
معطلى - وقت عمل ما
معقول - ما يردد من الكلام
مقلد -
مقول = (معقول)
ملا نقطى - جاهل
منتهيا - احسن الانواع
منقل - اثاث
منقلى - تريباكي
موذى - حيال

- ن -

ناشى - غير مجرب
نتيجة - ابن الحفيد
نجس - المرق
نظر قرباني - خزة للحسد
نقال - قصاص
نقالي - القصص
نقدا - الآن
نقش - جنس
ذات

- ه -

هوا - رغبة
ميل
الوضع العام
هيهات -
هى هى = (هيهات)

- و -

واجبى - نورة
واحد يموت - هراوة
واويلا - تعبير عن التوجع
وصلت - الزواج
ولد الزنا - ابن زنى
ولى - مبدر
مصرف
ولي النعمة

- ي -

يا الله - تعبير عن الاستئذان
يا لا - يا الله

ومن الكلمات التي غيرت صيغها او معانيها في لغة
التكلم :

- آ -

آتيه - المستقبل
آفت - البلاء

- ا -

ابرام - اصرار
اخراجات - نفقات
ادانى - السفلة والسقاط من الناس
ارتجاعى - رجعى

تردد - تردد
 اتيان
 ترديد - شك
 تشريح - شرح
 ايضاح
 تشنج - توتر الاوضاع
 تشوير - استحياء
 خجل
 تشويق - تشجيع
 تصاحب - مصادرة
 تصادف - اصطدام
 تصميم - استعداد
 تضعيف - اضعاف
 تعداد - عدد
 تعرفه - تعريف
 تعريف - اطراء
 ثناء
 مدح
 تقدير - حظ
 تقريع - عدل
 لوم
 ثقلب - غش
 تكثر - ازدياد
 تماشا - تفرج
 تمام - كل
 تنزل - انحطاط
 انخفاض
 تنزيل - نزول
 تنفس - فرصة
 راحة
 تهوور - شجاعة
 اقدام
 توام - رفيق
 توبيخ - عدل
 لوم
 توزين - وزن
 توشيح - تزيين
 توقيص
 توصيف - وصف
 توهين - اهانة

- ث -

ثوران - ارتفاع الغبار والعشير والدخان

ارشد - اعلى
 اكبر
 اريب - اعرج
 ازدواج - زواج
 استيصال - اعواز
 مكنة
 اشكال - صعوبة
 شدة
 اعتبار - رصيد
 اقرارير - اعترافات
 امتحان - ذواق
 امنيت - امن
 انتصاب - نصب
 تعيين
 انساب - ذور القرابة
 انضباط - انتظام
 ترتيب
 اوصاف - اخلاق
 عادات
 ابادي - ابدي
 ايراد - اعتراض

- ب -

بضاعت - الفنى
 بحران - ازمة
 بركت - سعادة
 بطش - املاك
 بطلان - ضياع
 بقعة - مدفن الائمة والاولياء
 بلوا - فتنة
 بهلول - ضحالك الوجه

- ت -

تاهل - زواج
 تبصره - ايضاح
 تبعيد - نفى
 تبعيض - تمييز
 تفريق
 تبيان - وضوح
 تجزية - تحليل
 تجسس - تنقيب
 بحث
 تحول - تطور
 تذكرة - جواز سفر

- ج -

جاهد - ساعي

جدال - حرب

نزاع وتخاصم

جعبة - صندوق صغير

جملة - كل

جهت - من اجل

خالية - الآن

حشقة - الجدر الباقي في الارض بعد الحصاد

حفاظت - المحافظة

حيثيت - مقام

- خ -

خارجي - اجنبي

ختنه - ختان

خير - لا

كلا

- د -

دائر - باقى

دغدغة - تشوش البال

- ر -

راتب - ثابت

مقرر

رحلت - وفاة

رشادت - شجاعة

رجولة

رشد - نمو

كبر

رشيد - قوي

رضايث - رضا

رقابت - منافسة

- ز -

زياد - جدا

كثير

- س -

سالم - صحي

سياست - عقوبة

- ش -

شمه - نبذة

شمات - عذل

لوم

- ص -

صدا - صوت

صرفة - فائدة

اقتصاد

صورت - وجه

- ض -

ضايعة - خسارة

ضميمة - ملحق

- ط -

طنطنة - مقام

جاء

طيره - خجل

استحياء

- ع -

عارضة - حادثة

عجالة - حاضر

عشقه - العليق

النبت الذي يتعلق بالشجر

عشوة - الدل والتفنج

- غ -

غمزه - الدل

غوطه - الغوص

- ف -

فاصلة - المسافة

فلاكت - الفقر

- ك -

كسالت - المرض

كفيل - الوكيل

- م -

ماليات - ضريبة

مبلغ - البشر

الداعي

متاهل - المتزوج
محظوظ - سرور
مداد - قلم
مرخصي - عطله
مسالم - السلم
مشعوف - سرور
معتنى به - كبير
كثير
مقدار - بعض
مكافات - جزاء
عقاب

- ن -

نخوت - غرور
نشاط - السرور
نصفت - العدل
نقله - تلف
نقاها - توعك
نهمت - حرص

- و -

واهمة - فزع
خوف
وتيرة - ترتيب
وجاهت - جمال
وحشت - خوف
ورطه - الماء المفرق
وكيل - المحامي

ومن الالفاظ العربية في التركية

- آ -

آبدال - ابدال
آبراش - ابرش
آرابه - عربة
آرض - ارض
آسیده - عصيدة
آشوره - عاشوراء
آصپور - عصفر
آطلاس - اطلس
آغده - يعقيد
آفاقان - خفقان
آقطار - عطار
آلا - الا
آمان - امان

آما - اما
آوان - اوان
آولى - حولي

- ا -

أبريك - ابريق
أرق - خرق
أزلت نفسي - عزلت نفسي
أزيت - اذيت
أستلال - استغلال
أشتاح - اشتها
ألا له م - الله اعلم
انقاصدان - عن قصد
أهل قبله - أهل خبرة
أوروب - ربع
أوف - اف
أوهونت - عفونت
أيرتى - عارية
أيلله - الا

- ب -

باققام - بقم
باقله - باقلاء
بالغمام - بلغم
بايات - بيات
بايراق - بيرق
بايطار - بيطار
بتر - بيطار
برات - براءة
بسيم - باسم
بقله - باقلاء
بقيه - فقيه
بقام - بقم
بكار - بكر
بلا ياء - بلايا
بلبل - بلبله (حيرة)
بلغور - برغل
بلوت - بلوط
بورغول - برغل
بولغور - برغل
بولوت - بلوط
بيكار - بكار ، من البكور

- پ -

پاخیل - بخیل
پاٹلیجان - باذنجان
بطاقة - بطاقت

- ت -

تاندیر - تنور
تربت - ثرید
تربد - ثرید
تف - دف
تلاق - دلاک
تماشا - تنزه
تمفا - دمفا
تمنا - السلام بالید
تنبور - طنبور
تنف - طنپ

- ج -

جب - جیب
جراحت - جراحت
جربوغة - ربوع
جشط - الجاسوس
جهیز - جهاز
جويز - جوز

- ح -

حاپ - حب
حاتمی - خطمی
حاجی - حاج
حارداں - خردل
حاشاری - حشری
حالقه - حلقة
حانطال - حنظل
حایبا حاصل - خائب حاسر
حشاری - حشری
حورطوم - خرطوم

- خ -

خاشه - غاشية
خاولی - حلة
خرابات - خربة ، حانة
خراج - حراج
خزنه - خزانة
خطيرة - حظيرة
خمور - خمير
خورج - خورج

- د -

دارى - ذرة
دالیاسان - طيلسان
دوت - توت
دویت - دواة
دیویت - دواة

- ذ -

ذات الجهم - ذات الجنب
ذهدى - زهدى
ذكى - زكى

- ر -

راف - رف
رزاقى - رازقى

- ز -

زاخرة - ذخيرة
زاريف - ظريف
زامق - صمغ
زانباق - زنبق
زبیل - سبیل
زحاف - زعاف
زراع - ذراع
زرکردان - کرکدن
زغارة - ظهارة
زلاوية - زلاوية
زمبیل - زنبیل
زمهرى - زمهرير
زئات - صنعة
زناعت - صناعة
زنجاب - سنجاب
زنجفیل - زنجبیل
زهنى - ذهنى
زیتين - زيتون

- س -

ساحور - سحور
سالب - سحاب
سالب - سحاب
سانطراج - شطرنج
سانطرانج - شطرنج
سانطير - سنطور
سایى - ساعي

سبكة - سبيكة
ست - سد
ستيل - سطل
سدف - صدف
سل - سيل
سهر - سحر
سوراهى - سراحى
سورده - صرة
سوقاق - زقاق
سوماق - سماق
سيمسار - سمسار

- ش -

شاب - الشب
شامامه - شمامة
شرت - شرب
شروب - شراب
شريت - شريط
شهرية - شمسية

- ص -

صاير - ساطور
صافرا - صفراء
صافران - زعفران
صاقه - سقاء
صانطور - سنطور
صلوات - سواد
صفران - زعفران
صلا - صلة
صنديق - صندوق
صوسام - سمسم
صوفا - صفة
صوفرة - سفرة
صوفه - صفة
صوقاق - زقاق
صوماط - سباط
صوماق - سماق

- ط -

طاباق - دباغ
طابوت - تابوت
طاحين - طحين
طالع - طالع
طامغة - دمنة
طاندير - تنور

طاؤل - طبل
طاولا - طويلة
طارله - طويلة
طاوول - طبل
طباق - طبق
طباق - دباغ
طماح - طمع
طمغا - دمنة
طوت - توت
طورا - طغرا
طوراج - دراج
طورنه - طرفنة
طورنيج - ترنيج
طوردنج - ترنيج
طوره - دره
طوره - طرد
طوغرد - طغسرا
طولاب - دولاب
طويق نفس - ضيق نفس

- ظ -

ظرفا - زرافسة

- ع -

عبدالسلطين - حب السلطين
عجلعجائب - اعجب العجائب
عراقية - عراقية
عن عنه - عننة

- غ -

غلبور - غربال
غممز - (شمس) - تساهل
غيرو - غيرى

- ف -

فاش - فاشى
فاتق - فتح
فتيرة - فطيرة
فريخ وفخور - فرح و فخور
فريك - فرخ
فتقى - فقيه
فليقة - فلكة
فنشوس - فانوس
فوتنه - فوطه
فيات - فنة (ثمن)

— ق —

قادين — (قطين) — سيدة

قاز سكر — قاضي سكر

قاصبا هانك — غصبا عنك

قالبور — غربال

قالقه — خلفه

قاراف — خفاف

قايسي — قيسي

قدائف — قطائف

قرايية — غرابية (من انواع الحلوى)

قرانجيل — قرنفل

قرنا — الخزانة

قغيط — كاغذ

قفس — قفص

قلبور — غربال

قليف — غلاف

قلقه — خلفه

قنا — حناء

قناب — قنب

قنه — حناء

قواص — قواس

قواف — خفاف

فوز — جوز

قوله — قلة

قومار — قمار

قوماش — قماش

قومري — قمري

قونسه — قانصة

قبليف — غلاف

— ك —

كالك — كعك

كتره — كثيرا

كتن — كتان

كسبت — كسوة

كسه — كيس

كسي — كسوة

كشييش — قسيس

كفرت — كفارة

كفين — كفن

كهلبار — كهرباء

كوپ — كوب

كوفه — قفصة

كير — كراء

كيسه — كيس

كيسي — كسوة

— ل —

لاغب — لقب

لپپي — لبنيك

لحوق — لصوق

لقوم — راحة الحلقوم

لوقمه — لقمة

لپم — لحم

لپيم — لحيم

لوقوم — راحة الحلقوم

— م —

ما بلاق — مبلع

ما تقاب — مثقب

ما ثال — مثل

ماجون — معجون

ماخات — محط

ماخاط — محط

ما شرايه — مشربة

ماصال — مثل

ماطاح — متاع

ما فر — محفر

مافه — محفه

ماقت — مقعد

ماققاب — مثقب

ما نجيلق — منجنيق

ما نغال — منقل

ما نقال — منقل

ما نقاله — منقلة

ماهموز — مهماز

ما ونا — معونة

مدانا — مدارا

مكت — مسجد

مشاباق — مشبك

مصاد — مشحذ

مصال — مثل

مطارا — مطهرة

مطقب — مثقب

مغازه — مخزن

مفلس منده بور — مفلس من الدبور

مقاص — مقصص

مقرمه — محرمة

مقره — بكرة

ومن الالفاظ العربية المستعملة في اللغة الاردوية

- أ -

ابابيل - الخطاف
اتفاق - نوبة
احاطه - صحن
اخير - امد
ارصاد - بيان
قول
استقلال - رصافة
مداومة
اشاعت - جهاز
النشر والطبع
استجار - اعلان
اطلاع - اشارة
اغلام - لواطه
افراط - اقبال
رفسور
افواد - همهمة
اقتدار - خطر
الزام - تهمة
امتياز - تمييز
امن - هدنة
انتشار - تفتت
انقلاب - دهر
انكسار - تواضع
ايوان تجارت - غرفة تجارة

- ب -

بالكل - مطلقا
بالمقابل - تجاه
بذريعة - بواسطة
بساطى - سقطي
بغات - دز هزة
فتنة
بقية - زائدة
بلا دليل - مستحيل
بلا شبه - لا جرم
بوسيله - بواسطة

- ت -

تتبع - تقليد
تجويز - قضية
حيلة
تحرك - حركة

ملهم - مرهم
منفل - منقل
موخنات - مخنث
موزب - معذب
موشاباق - مشبك
موشامبه - مشمع
موشر - منشار
موصقه - نسخة
موطباق - مطبخ
موهلوز - مفلس
ميصقال - مثقال

- ن -

ناصر - ناسور
نال - نعل
نانه - نعناع

- ه -

هاوان - هاون
هاوج = (حوانج) - الجزر
هريف - حريف
هزارن - خيزران
هكام - عكام
هكبه - حقيبة
هككام - عكام
هكيم - حكيم
هلال - حلال
هلال - خلال
هله - حيلة
هله - حيلة
هناب - عناب
هندك - خندق
هوان - هاون
هيانت - خيانت

- و -

واصى - وصي
واقعد - واقعا

- ي -

ينبوع - ينبع « مدينة »

تهففة - هبة
 تحقير - أنف
 تحليل - انحلال الشيء
 تخارج - الخروج
 تداخل - تدخل
 تدبير - حيلة
 تردد - مبالاة
 هم
 تصعية - قضية
 تمارف - تعريف
 مأدبة
 تعريف - شكر
 نعت
 تعذيل - عطالة
 بطالة
 تعليمات - معلومات
 تسميل - نفاذ
 نفوذ
 تكليف - محنة
 حوبة
 تكميل - بلوغ
 تماشي - المضحكات
 تمهنا - دعاء
 تمهيد - افتتاحي
 تميز - أدب
 تهذيب - رصافة
 تهيسة - عزم

- ث -
 نسات - مداومة

- ج -
 جانب - قصد
 جذبة - انفعال نفسي
 جسامت - حجم
 شخص
 جسيم - ضروري
 جعل - تزوير
 جلوس - موكب

- ح -
 حاجي - زائر
 حادثة - مصاب
 وقعة
 حاسد - خبيث

حجامت - حلاقة
 حجام - حلاق
 حجم - ورم
 حرامى - ابن حرام
 حرص - فحشاء
 حرمت - رصافة
 حسد - خبث
 حصنة - بعض
 حضوره - حضرة
 جناب
 حفاظت - مناظرة
 حقير - خزيان
 ظنين
 حلسوان - معزى
 حوصله - هممة
 عزم
 حيثيت - موضع

- خ -
 خبائث - فاحشة
 فحشاء
 خراب - قبيح
 خبيث
 خرابى - دغل
 خسارة - عطل
 خط - رسالة
 خلوص - صفاء
 خيال - بال

- د -
 دفتر - ادارة
 دقت - وعشاء
 صعوبة
 اشكال
 دماغ - فخر
 بال
 رغبة
 ذكاء
 دهشت - هول
 دوران - عهد
 عصر
 دوره - عهد
 زمان
 دولت - ثروة

- ذ -

ذات - نوع
قبيلة
ذرا - صغير
ذرات - فتات
ذليل - قبيح
خزيان
ساقط
ذهانت - ذكاء
ذهين - ذكي
ذیشان - سني

- و -

رئيس - ثري
راضي - مسرور
ربط وضبط - اختلاط
رسالة - مجلة
جماعة من الخيالة في الجيش
رسمي - مالوف
رعابا - العامة
رقم - مقدار
مبلغ
رقيب - عدو
رياست - ثراء

- س -

سبق - درس
سفله - خزيان
سكون - هدنة
سماعت - السمع
سمعت - قصد

- ش -

شبه - غلط
شرارت - خبث
شعار - رسم
شكل - شخص
شهرت - دالة

- ص -

صاف - بين
صحبت - جماع
صدمة - بلاء
صفائي - نظافة
صلاح - مفاوضة

صوبه - ابالة
صورت - شخص

- ض -

ضخامت - حجم
ضرورت - فقر
ضفيف - اخرق
ضلع - جوزة
بلدة

- ط -

طبيعت - خاطر
طرح - نظير
مثل
قيافة
طرز
خطة
طرز - سليقة
طرف - قصد
طعن - تهكم
طوفان - عاصفة

- ع -

عاجز - مسكين
عاري - مبتلى
عارض - وقتي
زائل
عزت - تكريم
عزيز - قريب
محبوب
عشق - شغف
عطار - سيدلاني
علاقة - ناحية
علالت - نحول
مرض
عمده - جميل
هنيء
زبن
عنایت - وسيلة
عفو
عهده - مأخذ
مقام
رتبة
درجة
عورت - امرأة
عوض - قصاص

عيب - سقط
عيش - يسر

- غ -

غافل - ارعن
غربت - فقر
غريب - فقير
غصه - غضب
غفلت - رعونة
تياون
غلاف - جراب
غليظ - نجس
غوغا - زجل

- ف -

فاحشه عورت - مومنة
فتور عقل - خوف
فراغت - عطلة
فرصت - عطلة
فساد - هراش
فضول - زائد
فوقيت - اولية
فيصلة - دينونه
فياض - كرم
وهاب
نبيل

- ق -

قايم - مستقر
قد - شخص
قسمت - دهر
قصة - اسطورة
قصور - وزر
حفوة
سقط
قلمى - خطى
قناعت - صبر
قهبر - غضب
قواعد - تمرين
قوميت - جنس
قوال - منسى
قيافه - حدس
تخمين
قيام - دوام
استقرار

- ك -

كيفية - بال

- ل -

لائق - حري
لازمى - واجب
لحافظ - شكر
لياقت - مجهود

- م -

مؤثر - حاد
مايوس - قنط
ايس
متاثر - خاشع
متانت - وقار
متجسس - محقق
متفكر - قلق
متلاشى - مجد
متوجه - يقظ
مجال - جراحة
همة
مجرد - مفلس
محاصل - المال الاميري
محافظ - جار
محكم - رصيف
محت - جد
سمي
عمل
مخفى - جوانى
مذاق - مزاج
مردود - قبيح
مريض - رصين
مستحكم - خالدا
مسلسل - متواتر
مسند - عرش
مشاعره - مجلس شعر
مشفق - ملكه
مشورة - نصيحة
مفاوضة
مصالح - توابل
مصالحه - تابل
مصلحت - حيله
مصنوعى - عمل
مفتعل
معصيت - خزية

هـ -

هجوم - ازدحام

و -

واقعة - قضية

واقعي - لا جرم

وجه - موجب

سبب

وجيه - جميل

وسيع - وافر

وصلا - وصول

وصمت - ذنب

خطء

وضاحت - وضوح

وظيفة - ورد

ذكر

رأب

وقعت - وجاحة

وقوع - وقعة

ي -

يقينا - بلى

يقيني - اكيد

المصادر

- (١) اثر اللغة العربية في اللغة الفارسية - الدكتور حسين علي محفوظ .
- (٢) تأثير اللغة العربية في اللغة التركية - الدكتور حسين علي محفوظ .
- (٣) اثر اللغة العربية في اللغة الاردوية - الدكتور حسين علي محفوظ .
- (٤) الالفاظ العربية المتركة - الدكتور حسين علي محفوظ .
- (٥) اسلامي محمدى برى نقويہ شمس الدين الرمال الفلندري .
- (٦) العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته وتناجها الدكتور حسين علي محفوظ .
- (٧) گزارش خلاصة سرشماری عمومی کشور ایران - وزارت کشور .
- (٨) فرهنگ لغات عاميانه - سيد محمد علي جمال زاده .
- (٩) فرهنگ عاميانه - يوسف رحمتي .
- (١٠) لغات عاميانه فارسي افغانستان - عبدالله افغاني نويس .
- (١١) الادراك للسان الاتراك - ابو حيان الاندلسي .
- (١٢) الدرارى اللامعات في منتخبات اللغات - محمد علي الانسي .
- (١٣) الدرر المنتخبات المنشورة في اصلاح الفلطات المشهورة - محمد حفيد .
- (١٤) قاموس تركي - ش . سامي .

مضبوط - قوي

مؤكد

رصين

صلد

خالد

شهم

مطلب - معنى

مطلوب - حاجة

مطمئن - سرور

معافى - عذر

معاهده - وظيفة

معلم - لواط

مفلس - ضرر

مقابلة - تباين

مقام - موضع

مكرر - غش

مكروه - قبيح

مكمل - اتمام

ملائم - رقيق

رخيم

ارمن

ضعيف

منزلت - وسيلة

منشأ - وطر

منشأ - مقصود

موروثيت - ارث

موقع - نوبة

فرصة

مير مجلس - رئيس

ن -

ناظر - مدير

ناظم - مدير

نتيجة - ربح

نظامت - حكومة

ترتيب

نظمى - شاعر

مرتب

نظير - اول

نفرت - بغض

نقشة - قائمة

نقصان - عطل

خسارة

نقارة - شجور

نقل - اسطورة

مُصْطَلَحَاتُ الْبَحْثِ وَالتَّأْلِيفِ لِأَدَبِي عَنِ الْعَرَبِ

بقلم الدكتور

أحمد جاسم النجدي

جامعة البصرة - كلية التربية قسم اللغات

المقدمة

من الأفكار الشائعة بين كثير من الباحثين فكرة تشير الى أن « منهج البحث » علم اقتبسناه من الغربيين ضمن ما اقتبسناه في بداية عصر نهضتنا من علوم وفنون . ولم يكن اقتباسنا هذا العلم مقتصرًا على خطواته ومبادئه فقط ؛ بل شمل كثيرا من مصطلحاته الدالة على خطوة من تلك الخطوات أو مبدا من تلك المبادئ بعد ترجمتها الى لغتنا واستعمالها بمدلول يدل على تلك المبادئ والخطوات .

وكنت قد تصديت لدراسة منهج البحث عند مجموعة من علمائنا القدامى ينتمون الى علم واحد هو علم الادب . فرأيت بعد الانتهاء من البحث ان هذا العلم الذي كنا نظنه غريبا ما هو الا علم عربي قديم ؛ وليس بعيدا أن الغربيين اقتبسوه نحن ما اقتبسوه اباؤنا عصر نهضتهم من علوم عربية كثيرة كانت الاساس في نهضتهم الحديثة (١) . ومن هنا كان طبيعيا أن يكون لهذا العلم العربي مصطلحاته العربية الخاصة به المستقرة مدلولًا عند علمائه القدامى وكان هذا سببا اول من اسباب تفكير في اعداد هذا البحث ؛ اذ انه - فيما انظر - كلمة لما بدأت به سابقا ودليل جديد يمكن أن يضاف الى كثير من الأدلة التي عرضتها في بحثي السابق لاثبات « عروبة » هذا العلم .

وسبب آخر يمكن أن يضاف الى السبب المتقدم كان للاستاذ أسد رستم الفضل في تنبيهي

اليه حينما اشار في كتابه القيم « مصطلح التاريخ » الى جهود علماء الحديث في مضمار البحث العلمي ؛ واقتبس مصطلحا - أو ما ظنه مصطلحا من مصطلحاتهم - وهو « التقييش » ووضع عنوانا على خطوة مهمة من خطوات منهج البحث وهي جمع المصادر ونقل المعلومات عنها (٢) ؛ وكان لهذا الصنيع - على الرغم من مخالفتي اياه في عد تلك اللفظة مصطلحا علميا - اثر كبير في أن اهتم بما وجدته في ثلثي الكتب الادبية القديمة من مصطلحات تداولها كثير من علمائنا القدامى في الادب ؛ ليكون في تقديم هذه المصطلحات مجموعة محاولة للعودة الى ما استخدمه اجدادنا القدامى من مصطلحات علمية تنهض بالكثير مما نحتاجه في خطوات هذا العلم ومبادئه من مصطلحات ؛ وهي عودة لا نرى بأسا من القيام بها ما دام ثرائنا القديم غنيا بمصطلحات هذا العلم يتكامل يتفق مع المصطلحات المعاصرة ويشبهها مدلولًا في كثير من الاحيان .

وفائدة اخرى يفيدنا اياها جمع هذه المصطلحات القديمة واظهارها ؛ ذلك ان بعض من يطالع كتابا من كتبنا الادبية القديمة ؛ قد يمر بالمصطلح فيبتادر الى ذهنه المعنى اللغوي للمصطلح او المعنى الشائع له الذي قد يكون مخالفا لمعناه الاصطلاحي عند القدامى ؛ ومن ثم يفهم النص الذي يقرأه على غير وجهته الصحيحة ؛ وبهذا يقوم هذا البحث بمساعدة نحسب ان لها فائدتها في تيسير قراءة النص الادبي قراءة صحيحة .

وسيجد القارئ انني عانيت بالمصطلح

(٢) ينظر : مصطلح التاريخ ٢ ، ووافقته ثريا ملخص في اعتماد هذا المصطلح في كتابها « منهج البحث العلمية » ص ٨٢ .

(١) ينظر : منهج البحث الادبي عند العرب - الخاتمة - .

ومدلوله العلمي فقط ، محاولا جسد الامكان تثبيت اكثر المصادر التي ورد المصطلح فيها مما انتهى اليه تنبهي ، اما دراسة المصطلح دراسة لغوية تاريخية تعنى بالانتقال من المدلول المادي الاساس الى المدلول العلمي ومحاولة الربط بين هذا المدلول وذاك فدراسة لم 'عن' بها لأنها - فيما ارى - خارج نطاق هذا البحث بالمفهوم الذي حددته له ، وهي عملية لغوية معجبية قد يقوم بها باحثون آخرون ، وقد تنهض بها مجامعنا العلمية العربية في هذا المجال الادبي والمجالات العلمية الاخرى للعلوم العربية فتقدم المعجم العربي التاريخي الذي هو امانة في اعناقها وامنية طال انتظار تحققها . وقد يكون في هذا الذي اقدمه الآن مساهمة بسيرة لها فائدتها - ان قرنت بمحاولات اخرى - في وضع ذلك العمل العلمي المنتظر ، واملى وطيد في ان يكون لهذا البحث فائدته وفي ان ارى من ملاحظات الباحثين المعنيين بالتراث ما يضيف اليه جذبا او يقوم زللا ويسد نقصا (٢) .

الأصول

يدل هذا المصطلح عند القدامى على مدلولين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطا وثيقا ؛ الاول منهما يعني النسخة الاصلية القديمة للكتاب المؤلف ، وهو مدلول يواجينا منذ القرن الرابع خلال نصوص كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ما يذكره ابو عبدالله الخشني في كتابه فضاء قرطبة من قول بعضهم : « ... لوددت أن أدخل الاندلس حتى أفتش عن أصول كتب معاوية بن صالح .. » (٤) ، ومن الواضح ان لفظة « الأصول » هنا تعني النسخ الاصلية لهذه الكتب ، والنسخ الاصلية

(٢) كانت أمامي خطتان لترتيب هذه المصطلحات ، اولهما ترتيبها حسب التسلسل الهجائي لاصولها ، ولانيتها على شكل مجموعات بحيث تضم كل مجموعة ما يمثل خطوة من خطوات المنهج ، الا انني فطنت الطريقة الاولى لكونها أقرب الى طبيعة البحث . هذا مع الإشارة الى ان قسما كبيرا من مصطلحات منهج البحث اقتضت طبيعة بحثي السابق ذكرها خلال فصوله . ولهذا اكتفيت بذكر اسمائها هنا والامثلة على بحثي السابق ذاك . اما المصطلحات التي أعرضها هنا فهي ماقت بجسمه بعد الانتهاء من ذلك البحث مما لم يرد فيه ، او ورد شيء قليل جدا منه بشكل موجز حسبما يلائم طبيعة ذلك البحث مما دعاني الى ذكر عدا القليل بشكل تفصيلي حَسْبَ .

(٤) فضاء قرطبة ١٦ .

لاي كتاب من الكتب تكون أقدم النسخ بالنسبة الى حالة كتبنا القديمة التي كانت تكتب كتابة خطية ، ومن هنا تقترن لفظة الاصول في استعمالها بهذا المدلول بالقدم وتوصف به صراحة كما نلاحظ هذا في قول الأمدى بعد ان يذكر بيننا خطأ فيه أبو تمام : « ... وقوله : فلم تفقد به دما ولا صبورا من افحش الخطا ... ولو كان قال : فلم تفقد له دما ولا جزءا او دما ولا شوقا ... لكان المعنى مستقيما ، وظننته قال نحو هذا وان غلطا وقع في كتاب البيت عند النقل فرجعت الى أصل أبي سعيد السكري وغيره من الاصول القديمة ... » (٥) ، وواضح أن الذي يسنه الأمدى بقوله « أصل أبي سعيد السكري » النسخة التي صنعها أبو سعيد السكري لديوان أبي تمام ، وكانت - فيما يبدو - من أقدم نسخ الديوان ، ولا شك في أن النسخة القديمة للديوان هي النسخة المعتمدة ، وما يصنع بعدها من نسخ أخرى يعتمد عليها ، ومن هنا نلاحظ اتفاقا في مداول لفظة « الاصول » بين الأمدى وأبي عبدالله الخشني ، وهو مدلول ظل مستعملا خلال القرن الرابع وما تلاه (٦) .

أما المدلول الثاني لمصطلح الاصول فهو يعني المصادر التي يستعملها الدارسون والمؤلفون ويرجعون اليها مرارا حينما يفكرون في وضع كتاب أو مؤلف ما ، ومثل هذا المدلول لمصطلح الاصول استعمل منذ القرن الرابع أيضا بدليل قول الشيخ المفيد : « صنف الامامية من عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى عهد أبي محمد الحسن العسكري صلوات الله عليه اربعمائة كتاب تسمى الاصول ، وهذا معنى قولهم : أصل » (٧) ، والذي يفهم من هذا النص أن لفظة « الاصول » تعني المصادر الاساسية للفقه عند الشيعة الامامية ، اذ سميت الكتب التي وضعت في عهد الائمة الاثني عشر بهذا الاسم لكون هذه الكتب اساسية معتمدة عندهم سواء في مجال التشريع أم في مجال التأليف في الجانب الفقهي . وشبه بهذا المدلول ما نلاحظه عند أبي الفرج الاصفهاني في قوله متحدثا عن عمرو بن بانه : « وكتابه في الاغانى أصل من الاصول » (٨) ، وواضح أن

(٥) الموازنة ٢١٦/١ - ٢١٧ .

(٦) ينظر على سبيل المثال : المغرب ٢/٢٥ ، غاية النهاية ١٨/٢ .

(٧) معالم العلماء ٢ .

(٨) الاغانى ٢٦٩/١٥ .

« الادب » هنا تعني المصادر الأساسية اذ ان كتاب عمرو بن بانه الذي يتحدث عنه ابو الفرج كان من الكتب المهمة في الفناء وكثيرا ما اعتمد عليه ابو الفرج في كتابه الاغانى .

واستقرار مصطلح الاصول على هذين المدلولين جعله علما عند المؤلفين القدامى على أي كتاب يقتنيه الدارس أو العالم ، واصبحت كلمة « الأصول » عندهم مرادفة لكلمة الكتاب عموما وطلقت على ما يجمعه العلماء وطلاب العلم في مخطباتهم من الكتب المختلفة ، بدليل قول ابي نعيم الاصفهاني في احدى تراجم كتابه : « أحمد ابن رستم أبو جعفر المدني ... صاحب الكتب والأصول الصحاح ، انفق عليها نحو من ثلاثمائة ألف درهم ... » (٩) .

التأليف

يطلق هذا المصطلح عند بعض العلماء والمؤلفين مقصودا به المعنى اللغوي له وهو نظم الكلام أو تكوين الجمل والعبارات ، وقد ورد بهذا المدلول منذ بدايات حركة التأليف الادبي ، والشواهد الدالة على هذا كثيرة منها قول ابي عبيدة : « ... وفي آية أخرى : فاذا قرأت القرآن . مجازد : اذا تلوت بعضه في أثر بعض حتى يجتمع وينضم بعضه الى بعض ، ومعناه يصير الى معنى التأليف والجمع ... » (١٠) ، وشبهه به قول ابن قتيبة في معرض حديثه عن القرآن الكريم : « الحمد لله الذي نهي لنا سبل الرئاسة . وهذان بنور الكتاب ... وشرفه وكرمه ورفعته وعظمته ... وقطع منه بمعجز التأليف والبيان الكائدين وابنه بسبب النظام عن حيل المتكلمين ... » (١١) .

١٩ اخبار السلفين ٨٥/١ . وهذا المدلول الثاني لمصطلح الاصول ورد عند كثير من المؤلفين سواء في القرن الرابع ام في ما بعده ، ينظر على سبيل المثال : اخبار الشعراء ١١٢ ، طبقات النحويين واللغويين ٢ ، الفهرست ٤٨ ، سراج المصابرة ٢٨٩/١ ، البحار والذخائر ١٢١/٢ ، التلخيص للوزير ١٨٢ - ١٨٣ ، الفهرست للطوسي ٢٢ ، ٢١ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، تاريخ بغداد ٩٦/٢ - ٩٧ ، الذخيرة ١٩/١/١ ، مسارع العشاق ٢٩/١ ، ابرار البراءة ١٢١/١ ، الوافي بالوفيات ٢١/١ ب ، سراج الجنان ١١٨/٢ .

١٠ . سراج القرآن ٢/١ .
١١ . سراج مشايخ القرآن ٢ ، وينشر ايضا : التلخيص في اصحاب القرآن ٦٩ ، ودلائل الامجاد ٢٥ .

واطلق هذا المصطلح ايضا على عملية جمع النصوص والاخبار أو تأليف الكتب منذ القرن الثالث الهجري ، كما نلاحظ هذا عند ابن قتيبة اذ يقول متحدثا عن كتابه تاويل مشكل القرآن : « تألفت هذا الكتاب جامعا لتاويل مشكل القرآن مستنبطا ذلك من التفسير ... » (١٢) .

ويتفق هذا المصطلح - من حيث المدلول - مع مصطلح آخر هو مصطلح « التصنيف » منذ القرن الرابع الهجري بشكل لا نستطيع معه تحديد فارق واضح بينهما عند المؤلفين القدامى ، من مثل ما نلاحظه عند المسعودي في قوله : « وعبيدالله بن عبدالله بن خرداذبة ، فانه كان اماما في التأليف متبرعا في ملاحقة التصنيف ... » (١٣) . ومثله قول الزجاج : « اعلم وفقنا الله واياك للرشاد والهدى ، وجنبنا سبل الغواية والردى ان الكتب المصنفة في فنون العلم كثيرة جدا ، وقد اتعب كل فريق انفسهم في التأليف في النوع الذي يحاولونه ... » (١٤) . ويلاحظ واضحا في النصين السابقين ان مصطلحي التأليف والتصنيف يردان مترادفين لا فارق في مدلول احدهما عن مدلول الآخر ، ومثل هذا الاشتراك في المدلول بين المصطلحين ظل عند كثير من المؤلفين القدامى فيما تلا القرن الرابع ، اذ نرى ابن أبي الحديد مثلا حينما ينقل نصوصا لابن الاثير ويرد عليها يقول في بداية بعض النصوص : « قال المصنف ... » (١٥) ، في حين يقول في بداية نصوص أخرى : « قال المؤلف ... » (١٦) مما يدل على ان مصطلحي التأليف والتصنيف شيء واحد بالنسبة اليه ، وهذا - فيما نحسب - يميز لنا القول بأن المؤلفين القدامى اطلقوا هذين المصطلحين علما على عملية واحدة هي عملية تأليف الكتب ، والدليل على هذا الذي نقوله - زيادة على ما تقدم من نصوص - أننا نرى بعض

١٢ . سراج مشكل القرآن ١٨ ، وقد ظل مصطلح التأليف دالا على هذا المعنى لدى معظم المؤلفين في القرن الثالث وما بعده . ينظر على سبيل المثال : العقد الفريد ٢/١ ، مروج الذهب ٢٢/١ - ٢٤ ، الاشياء والنظائر ٢٦٢/٢ ، البحار والذخائر ٢٩٧/٢ ، زهر الادب ٢/١ ، الممددة ٨٦/١ ، سراج القامات ١٦١/١ ، الفلك الدائر ١٩٢ ، احكام مدينة السلام ٢٢٩ - ٢٢٣ ، الوافي بالوفيات ١٤٧/٤ ، عنوان الدراية ٢١٨ ، كشف الظنون ٢٥/١ .

(١٣) مروج الذهب ٢٢/١ .
(١٤) الايضاح في مثل النحو ٢٧ .
(١٥) الفلك الدائر ٥٦ .
(١٦) الفلك الدائر ١٩٢ .

المؤلفين الذين عُنوا بتبيين بعض المصطلحات العلمية يفرقون بين المصطلحين تارةً ويجمعونهما شيئاً واحداً تارةً أخرى ؛ إذ جاء في كتاب التحفة النظامية ما يأتي : « التصنيف والتأليف : الفرق بينهما هو أن التصنيف بمعنى المصنف بالفتح ؛ ما كان من كلام المصنف ولو غالباً ... والتأليف بمعنى المؤلف بالفتح أيضاً بخلاف ذلك ، وقيل أنهما متساويان ... » (١٧) .

البحث (١٨) .

البطاقة (١٩) .

الباب

لهذا المصطلح مدلولان ما زلنا نستعملهما حتى اليوم يدل أولهما على قسم رئيس من البحث أو الكتاب ، وهو مدلول بدأ عند المؤلفين العرب منذ حقبة مبكرة ؛ إذ نجده عند مؤلفي القرن الثالث الهجري ، من مثل ما يصادفنا كثيراً عند الجاحظ كقوله في معرض كلامه على الخطباء : « كان التدبير في أسماء الخطباء وحالاتهم وإوصافهم أن تذكر أسماء أهل الجاهلية على مراتبهم وأسماء أهل الإسلام على منازلهم ، ونجعل لكل قبيلة منهم خطباء ونقسم أمورهم باباً باباً على حدته ... » (٢٠) ؛ واستعمال الباب

(١٧) التحفة النظامية ٦٥ ، وقد ورد مصطلح التصنيف أو سفة المصنف بالفتح والكسر منفرداً عن مصطلح التأليف دالاً على معناه نفسه في كثير من الكتب ، ينظر على سبيل المثال : الألفاني ٢/١ ، مفاتيح العلوم ٢ ، أخبار النحويين البصريين ١١ ، الفهرست ١٠٤ ، معجم الشعراء ١٣١ ، الصناعتين ٢٣٧ ، الامتاع والمؤانسة ٢٢٦/١ ، المقابسات ١٠٢ ، البصائر والذخائر ٢٩٦/٢ - ٢٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٤٠ ، خريدة القصر (مراق) ٥/١ ، ٨ ، تليسي ابلتس ١٢٦ ، معجم الادباء ٢٦٨/٢ ، ١٤٩/٥ ، ٢٧٤/٦ ، معجم البلدان ١٤/١ ، الرصع ٢٢ - ٢٣ ، اللباب ٥/١ - ٦ ، انباء السراة ٢/١ ، ١٦/٢ ، ٦٢ ، المعجب ٣ ، وفیات الاصيان ٧٨/٦ ، وفیات الوفیات ٧٠/١ - ٧١ ، الوافي بالوفیات ٥٨ ، ٨٢١١ ، مرآة الجنان ١٩٠/٣ ، الروضتين ٤ ، حلية الفرسان ٢٥ ، التعريف بأدب التأليف ٢ ، المعيد ٨٠ ، كشف الظنون ٢/١ ، النجيب المشي ١٨٥ .

(١٨) ينظر : منهج البحث الادبي عند العرب ، الفصل الاول .

(١٩) نفسه ، الفصل الرابع .

(٢٠) البان والتبيين ١٠٦/١ .

بهذا المدلول كثير جداً عند المؤلفين القدامى سواء في القرن الثالث ام فيما تلاه من قرون .

والذي يلاحظ بهذا الصدد ان هذا المدلول العلمي للباب لم يحصل عند بعض المؤلفين الى درجة المصطلح العلمي المستقل ، فهو قد يختلط بغيره من المصطلحات الاخرى لتقسيم الكتب بشكل لا يدع مجالاً للتفريق بين هذا المصطلح وذلك ، فهو عند أبي هلال العسكري مثلاً مرادف لمصطلح « الكتاب » كما نلاحظ هذا في كتابه ديوان المعاني اذ سمى الكتاب الاول منه باسم « كتاب المبالغة في التهاني والمديح والافتخار » ونص على أنه الباب الاول من كتاب ديوان المعاني وأنه مقسم الى ثلاثة فصول (٢١) . ويلاحظنا في القرن السابع الهجري اختلاط بين المصطلحين مشابه لهذا الاختلاط الذي رأيناه عند أبي هلال العسكري ، اذ نجد ابن سعيد المغربي يقسم كتاب المغرب الى عدة كتب رئيسة ثم يقسم هذه الكتب الرئيسية الى كتب أخرى هي بمثابة الابواب عند غيره من المؤلفين ، ويستمر هذا التداخل في المصطلحات عنده حينما يقسم هذه الكتب التي هي بمثابة الابواب الى كتب أيضاً وهي تقابل من حيث المدلول العلمي مصطلح « الفصل » . الا ان مثل هذا الصنيع المضطرب والتداخل في مفاهيم المصطلحات ذو نطاق محدود عند المؤلفين القدامى بشكل لا يمثل ظاهرة عامة ، مما يجيز لنا ما قلناه في بداية هذا القسم من أن مصطلح الباب دل عند المؤلفين القدامى على جزء رئيس أو أساسي من الكتاب أو البحث .

والمدلول الثاني لمصطلح الباب عند المؤلفين القدامى بقابل « النوع » أو « الموضوع » واستعمل المصطلح بهذا المدلول كثير من المؤلفين القدامى من مثل ما نراه في قول الثعالبي في كتابه الكناية والتعريف : « .. فصل يتصل به في الكناية عن عورة الرجل . ومن الكنايات الجيدة في هذا الباب ... » (٢٢) وقول أبي الوليد الحميري في كتابه البديع في وصف الربيع : « الفصل الاول : القطع في الربيع التي لم يسم فيها نور ولا قصد بوصفها منه نوع . قال أبو الوليد : من المستحسن في هذا الباب قول أبي عمر أحمد بن عبدربه ... » (٢٣) ومن الواضح ان مصطلح الباب في النصين السابقين

(٢١) ديوان المعاني ١٥/١ .

(٢٢) الكناية والتعريف ٦ .

(٢٣) البديع في وصف الربيع ٦ .

يدل على معنى « النوع » أو « الموضوع » ، وكذلك الحال في نموس كثيرة تصادفنا عند المؤلفين القدامى (٢٤) .

المبتدئة (٢٥)

الترجمة

لمصطلح الترجمة مدلولان رئيسان عند المؤلفين القدامى زيادة على مدلولها الشائع الذي ما يزال متداولاً حتى اليوم وهو النقل من لغة إلى أخرى ، ولنا بسدد الدليل على المدلول الشائع هذا لكثرة تداوله وسعوبة حصر الأمثلة التي تمثل له ، ومن هنا سيكون كلامنا على هذا المدلول مقتسراً على المدلولين الآخرين له ، وندرجها خاصاً بالقدامى فيما نحسب ، أما ثانيهما فما يزال مستعملاً حتى اليوم .

أما المدلول الذي نراه خاصاً بالمؤلفين القدامى فهو إطلاق مصطلح الترجمة دالاً على معنى « العنوان » ، ولعل المؤلفين القدامى استعملوا المصطلح بهذا المدلول منذ القرن الثالث الهجري ، واذ نلاحظ عند ابن داود الإصفهاني النص الآتي : « الباب الأربعون : من قصر نومه طال ليله .. أما هؤلاء الذين ترجمنا هذا الباب بذكرهم فهم على كل الأحوال اعذر ممن كان قبهم .. » (٢٦) ، كما نلاحظه عند البيهقي في قوله : « وكل ما تقدم ذكره من مناقب الكتب ووصف محاسنها فهو دون ما يستحقه كتابنا هذا فقد اشتمل على محاسن الأخبار وطرائف الآثار ، وترجمناه بكتاب المحاسن والمنسوخ . » (٢٧) ، ومن الواضح جداً أن لفظة « الترجمة » هنا تعني العنوان سواء عند ابن داود الإصفهاني في القرن الثالث أم عند البيهقي في القرن الرابع ، وكذلك الحال عند غيرهما من المؤلفين الذين تلوهم في القرنين التاليين (٢٨) .

- (٢٤) ينظر على سبيل المثال : زهر الآداب ١/١ : ٢٢١ ، الإبريق في تشبيهات القرآن ٢٧٩ - ٢٨٠ ، شرح المقامات ١/١ : ١٥٦ ، الجامع الكبير ٢٢١ - ٢٢٢ .
(٢٥) ينظر : منيع الدحداد الأدبي - الفصل التاسع .
(٢٦) الزهرة ١/١ : ٢٨٤ .
(٢٧) المحاسن والمنسوخ ١/١ : ٢١ .
(٢٨) ينظر على سبيل المثال : الوضئ ١/١ : ١٨٠ ، أدب الكتاب ٢٠ : ٢٦ ، كتاب الحساب ٧ : مراتب التدوين ٢ : بشيرة الشعر ٢/٢ : السنبيل والمهاجرة ٤ : نصار ١١ : المتحلل ٥ : سحر البلاغة ٨ : الكتابة والسرديات ٢ : الذخيرة ١/١ : أخبار الأذكيا ٤ : أخبار الدنيا والمثاليين ٥٦ : شرح المقامات ٢٠/١ :

والمدلول الثاني للمصطلح الذي لا يزال مستعملاً حتى اليوم هو السيرة الذاتية . إلا أن الذي يبدو أن المصطلح بهذا المدلول لم يشع إلا عند المؤلفين المتأخرين منذ القرن السابع فما تلاه ، إذ أننا لم نجد للمؤلفين المتقدمين استعمالاً له بهذا المعنى في حدود تبيننا ، وأكثر ما وجدناه من استعماله بهذا المدلول هو ما وجدناه عند المؤلفين المتأخرين من مثل ابن خلكان إذ نلاحظ عنده مثلاً النص الآتي : « وذكر القاضي الرشيد بن الزبير في كتابه الجنان في الجزء الأول في ترجمة أبي الحسن علي بن عبدالمعزير ... » (٢٩) .

الثبت

استعمل بعض المؤلفين القدامى هذا المصطلح دالاً على معنى الفهرس بصورة عامة ، فهو يطلق على الفهرس العام لموضوعات كتاب معين كما نجد هذا عند ابن النديم في قوله متحدداً عن النظر بن سميل : « .. وله من الكتب : كتاب الصفات ، وهو كتاب كبير يحتوي على عدة كتب ومنه أخذ أبو عبيد القاسم بن سلام كتابه غريب المصنف . قرأت بخط أبي الحسن بن الكوفي بثبت كتاب الصفات على ما ذكرته ولم أعول على ما قد رأيته . قال ابن الكوفي : الجزء الأول : يحتوي على خلق .. الجزء الثاني : يحتوي على الأخبية والبيوت .. » (٣٠) .

وقد يطلق على ما يشبه فهرس الاعلام في العصر الحديث ، وذلك حينما يعتمد مؤلف السيرة قائمة بأسماء الشعراء الوارد ذكرهم في كتابه ، كما نلاحظ هذا في كتاب سحر البلاغة للثعالبي ، إذ نجد في بدايته النص الآتي : « وهذا ثبت أسماء شعراء العصر الذين حللت بعض الكتاب من ملح نظمهم : أبو الطيب المتنبي ، وأبو فراس الحمداني ، وأبو العباس النامي ... » (٣١) .

- الرحلة السيرة ١/١ : ٩٤ : تذكرة السامع والتكلم ١٩١ ، المذهب ٥٢ : ١٧٥ ، بديع القرآن ٣ : نهاية الارب ١٠٢/٥ : ١١٦ .
(٢٩) وفيات الأبيان ٥٥/١ ، وينظر في استعمال المصطلح بهذا المدلول أيضاً : فوات الوفيات ٢٦٣/٢ ، الغرب (قسم مصر : ٢٥٢ ، الفنون اليانعة ٥٢٢ ، ٥١٢٦ : ٥٢ ، الامعان بالتوبيخ ٢٢ : ٢٢٤ .
(٣٠) الفهرست ٥٧ .
(٣١) سحر البلاغة ٧ .

وقد يستعمل هذا المصطلح أحيانا للدلالة على فهارس الشيوخ ، وهي فهارس شبيهة بفهارس المؤلفين عرفت عند علماء الحديث خصوصا ، يترجمون فيها للشيوخ البارزين في الرواية سواء من تلمذ لهم المؤلف مباشرة - وهو النوع الأشهر - أم لم يتلمذ لهم مباشرة ، وقد يذكر المؤلف في هذا النوع كثيرا من المؤلفين والشيوخ الذين لم يتصل بهم ولم يلق بهم ، واستعمال « الثبت » للدلالة على هذا النوع من الفهارس نجده عند ابن شاذان الكندي في قوله متحدثا عن القاسم ابن محمد : « الشيخ الإمام الحافظ المحدث المؤرخ .. وحصل كتب جيدة واجزاء في أربع خزائن وبلغ ثبته أربعة وعشرين مجلدا واثبت فيه من كان يسمع معه .. وبلغ عدد مشايخه بالسماع أكثر من الألفين وبالإجازة أكثر من ألف .. رتب كل ذلك وترجمهم في مسودات متقنة .. » (٢٢).

- . الجزء (٢٣)
- . الجزارة (٢٤)
- . المجلد (٢٥)
- . المجاميع (٢٦)
- . الاجتهاد (٢٧)

التحرير

لهذا المصطلح مدلول واضح ومعروف وهو الكتابة والنسخ ، إلا أن الذي يبدو من أقوال المؤلفين القدامى أنهم يطلقون هذا المصطلح للدلالة على المرحلة النهائية لكتابة الكتاب أي على نقل الكتاب من المودة إلى البيضة ، ويبدو أن استعمال المصطلح بهذا المدلول بدأ منذ القرن الرابع إذ نجد عند أبي بكر الصولي ما نصه : « تحرير الكتاب : خلوصه ، كأنه خلص من النسخ التي حرر عليها وصفا عن كدرها » (٢٨) ، وهذا المعنى لمصطلح التحرير الذي نراه واضحا في كلام أبي بكر الصولي السابق نجده عند كثير من المؤلفين

- (٢٢) فوات الوفیات ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ .
- (٢٣) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الخامس .
- (٢٤) نفسه - الفصل الرابع .
- (٢٥) نفسه - الفصل الخامس .
- (٢٦) نفسه - الفصل الثاني .
- (٢٧) نفسه - الفصل الأول .
- (٢٨) ادب الكتاب ١٥٦ .

القدامى في الأدب سواء في القرن الرابع أم فيما بعده من قرون (٢٩) .

- . النحصيل (٣٠)
- . التحقيق (٣١)
- . الخاتمة (٣٢)
- . الخطبة (٣٣)
- . الدرج (٣٤)

الدفتري

يطلق هذا المصطلح منذ القرن الثالث الهجري ويقصد به ما يقصد بالكتاب عموما من ديوان شعري أو كتاب عام مؤلف في موضوع معين إلى فهرس من الفهارس المختصة لذكر الكتب في المكتبات .

فهو عند ابن قتيبة مثلا يعني الديوان الشعري أحيانا والمدونات عموما أحيانا أخرى في مثل قوله : « ومن ذا من الناس يأخذ من دفتر شهر المعدل بن عبدالله في وصف الفرس :

من السخ جولا كان غلامه

يصرف سبدا في العنان عسر دأ

إلا قرأه « سيدا » يذهب إلى الذئب ... وكذلك قول الآخر :

زوجك يا ذات الثنايا الفرس

الرتلات والجبين الحسر

برويته الصحفيون والأخذون عن الدفاتر « الريلات » (٣٥) . وواضح أن مصطلح الدفتري في أول هذا النص يدل على الديوان الشعري في حين يعني المصطلح في آخر هذا النص على المدونات عموما .

وهو عند مؤلفين آخرين من القرن الرابع يعني المجموع الشعري فقط من مثل ما نلاحظه

- (٣٦) ينظر : مروج الذهب ٢/٢٠٢ ، البرهان في رجوع البيان ٢١٦ ، مفاتيح العلوم ٥٠ ، ادب الاملاء والاستملاء ١٨٠ ، تذكرة السامع ١٧٦ ، شرح ابن الوحيد ١٢ ، نهاية العرب ٢١٧/١ - ٢١٨ .

- (٣٧) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الأول والرابع .
- (٣٨) نفسه - الفصل الأول .
- (٣٩) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) نفسه - الفصل الرابع .
- (٤٢) التبر والشراء ١/٢٨ .

في قول أبي بكر الصولي : « استعار محمد بن عبد الملك الزيات من الحسن بن وهب دفترًا فيه شعر أبي يعقوب الخريمي ... » (٤٦) . وقول حمزة الاسفهانى ناقلًا عن بعضهم قوله : « أخرج الينا إبراهيم بن محبوب دفترًا ذكر أنه أملأه أبي نواس وفيه توقيع بخطه فيه نيف وسبعون أرجوزة في الطرد ... » (٤٧) .

وقد يقصد بالدفتر الكتاب المؤلف في موضوع معين غير المجموع الشعري من مثل ما نلاحظه في قول أبي بكر الصولي : « ... استبدى أحمد بن اسماعيل دفترًا فيه حدود الفراء ... » (٤٨) أو قد يقصد بالدفتر فهرس الفهرس الخاص بمكتبة من المكتبات كما نلاحظ هذا في قول المسعودي : « وعرض على المهدي يومًا دفاتر خزائن الكتب فإذا على ظهر كتاب منها هذه الابيات ... » (٤٩) . والذي يلاحظ في هذا النص أن مصطلح الدفتر يعني فهرس الكتب كما يعني في الوقت نفسه الكتاب بصورة عامة ، وهذا وكثير من النصوص التي سبقت الإشارة إليها وما لم يسبق أن يشر إليه يدل على أن المؤلفين القدامى منذ القرن الثالث الهجري استعملوا هذا المصطلح للدلالة على الكتاب سواء أكان مجموعًا شعريًا أم غيره (٥٠) .

الديوان

أطلق هذا المصطلح عند القدامى دالا في العموم على مدارين ؛ الأول منهما ما زلنا نستعمله حتى اليوم وهو المجموع الشعري . والذي يلاحظ أن المؤلفين المتقدمين أطلقوه بهذا المعنى للدلالة على المجموع الشعري العام أي ذلك المجموع الذي لا يخص شاعرا معينا بل يضم بين

دفتيه أشعارا لعدد من الشعراء من مثل ما نلاحظه في قول ابن سلام الجمحي : « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته فصار ذلك إلى بني مروان أو ما صار منه ... » (٥١) .

ويبدو أن تخصيص مصطلح الديوان بالمجموع الشعري الخاص بشاعر معين بدأ منذ القرن الرابع إذ نجد في كتاب الاغانى نصوصا كثيرة تدل على هذا من مثل قوله : « ... فقال امرؤ القيس :

طرتك هند بعد طول تجنب
وهنا ولم تك قبل ذلك تطرق

وهي قصيدة طويلة واظنها منحولة ... وما دونها في ديوانه أحد من الثقات ... » (٥٢) . والذي يلاحظ على أبي الفرج أنه لا يستعمل الديوان للدلالة على هذا المعنى دائما ، إذ قد يستعمل الفاظا تدل على معنى الديوان دون لفظه من مثل قوله بعد أن يذكر بضعة أبيات لأحد الشعراء : « الشعر لفيلان بن سلمة الثقفي ، وجدت ذلك في جامع شعراء بخط أبي سعيد السكري ... » (٥٣) ، وقوله في موضع آخر : « نسخته من كتاب أبي سعيد السكري في مجموع شعر النعمان ... » (٥٤) ، وقوله في موضع آخر أيضا : « ولأبي التميمي ابن يقال له عبد الله شاعر أيضا وكان منقادا إلى محمد بن طالب ، فأخذ منه جامع شعر أبيه ومن جهته خرج إلى الناس ... » (٥٥) ونجد لدى غيره من مؤلفي القرن الرابع نصوصا عديدة تدل على إطلاق هذا المصطلح على الديوان الشعري من مثل قول صاحب بن عباد : « وهذا الشاعر مع تمييزه وبراعته وتبريزه في صناعته له في الأمثال خصوصا مذهب سبق به أمثاله ، فأمليت ما صدر عن ديوانه من مثل رائع ... » (٥٦) .

- (٥١) طبقات فحول الشعراء ١٠ .
(٥٢) الاغانى ٩٧/٩ ، وينظر أيضا : الاغانى ٤٠/١١ ، ٢١٠/١١ .
(٥٣) الاغانى ١٩٩/١٢ .
(٥٤) الاغانى ٢٧/١٦ .
(٥٥) الاغانى ٤٠٠/١٦ .
(٥٦) الأمثال السائرة ٢٢ ، وينظر أيضا : الوساطة ١٧٧ ، ديوان المعاني ٢٢٥/١ ، بقيمة الشعر ٢٨٨/١ ، ٢٨٩ ، ١١٨/٢ ، ٢٧٢ ، قيمة البيت ٥/١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٨٧ ، من غاب عنه الطريب ٢٨٤ ، سر الفصاحة ١١٦ ، دمية القصر ٩٨/١ - ٩٦ ، ١٠٥ ، ٢٨٦ ، ٢٢٣ ، ٥٦٩ ، مسطر اللالي ٢٦١/١ ، التنبيه على أوهام أبي علي ٦٠ ،

- (١٦) ادب الكتاب ٤٩ .
(١٧) ديوان أبي نواس ١٧٦/٢ - ١٧٧ ، وينظر أيضا : المسون ١ ، تاريخ بغداد ٢٨٦/٢ .
(١٨) ادب الكتاب ٤٩ .
(١٩) مروج الذهب ١٠٦/٤ .
(٥٠) والندوس التي يرد فيها هذا المصطلح بهذا الدلول العام له كثيرة جدا ، ينظر على سبيل المثال : الاغانى ١٢٩/٧ - ١٥٠ ، ٢٣٩/٢ ، نسوار المعاصرة ١/١ ، التحف والهدايا ٢٢ ، البساتين والذخائر ١١٣/٢ ، ٧٦٢ ، قيمة الشعر ٢٥/١ ، ١٠٦ ، ٢٨٠/٢ ، نمار الفلوب ٢٢٩ ، تاريخ بغداد ١٠٢/٤ ، ٢٣٠/١٠ ، ٢٣١ ، دمية القصر ٢٠/١ ، ادب الاسلام والاستلاء ١٧٥ ، ١٧٨ - ١٧٩ ، خريدة القصر (مغرب) ٧٥/١ ، التكملة لكتاب القيمة ٢٨٧/١ ، المغرب (قسم مصر) ٢٥٠ .

ولمصلحة الديوان مدلول آخر شاع منذ القرن الرابع الهجري أيضا ، وهو الكتاب المؤلف لا الديوان الشعري ، ويدل على هذا قول أبي الفرج الاصفهاني في معرض حديثه عن كتاب الاغانى المنسوب الى اسحق الموصلي : « ... اخبرني محمد بن خلف وكيع قال : سمعت حمادا يقول : ما الف ابي هذا الكتاب قط ولا رآه ، والدليل على ذلك أن أكثر اشعاره المنسوبة التي جمعت فيه الى ما ذكر معها من الاخبار ما غنى فيه أحد قط ... والذي ألفه ابي من دواوين الغناء يدل على بطلان هذا الكتاب ... » (٥٧) . وهذا المدلول الجديد لمصطلح الديوان نجده عند مؤلفي القرن الخامس أيضا من مثل ما نلاحظه في قول ابي الوليد الحميري : « قال أبو الوليد اسماعيل ابن عامر : من الصواب في الدواوين والمحقق في التواليف أن يضاف المثل الى مثله ويقرن الشكل بشكله ... » (٥٨) .

الرسالة

يلاحظ أن هذا المصطلح اطلق عند بعض المؤلفين المتقدمين على بعض المؤلفات الادبية من مثل ما نراه عند الجاحظ اذ يقول في مقدمة رسالته في القيان : « هذه الرسالة التي كتبناها من الرواة منسوبة الى من سمينا في صدرها ... » (٥٩) ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن المبر اذ يقول في خاتمة رسالته المدراء : « وهذه الرسالة عذراء لأنها بكر معان لم تفتقرها بلاغة الناطقين ، ولا لمستها أكف المفوهين » (٦٠) . ومع هذا لا نستطيع القول بأن هذا المصطلح استقل بمدلول خاص به ، فرسائل الجاحظ مثلا كثيرا ما حملت اسم كتاب الى جانب تسميتها بالرسالة ، ولعلنا نلاحظ أن المصطلحين يتداخلان مدلولاً وحجماً - ان صح التعبير - منذ القرن الرابع الهجري ، اذ تطلق كلمة « رسالة » على

الكتاب الذي قد يكون من حيث موضوعاته المتعددة وحجمه مساوياً لما يطلق عليه اسم « كتاب » من المؤلفات الادبية ، ونلاحظ هذا واضحاً عند ابي حيان التوحيدي اذ ينص على تسمية رسالته في الصداقة والصديق باسم « رسالة » في حين انها من حيث الحجم لا تختلف عن حجم الكتب الاخرى ، وكذلك الحال بالنسبة الى كتابه في مثالب الوزراء اذ يسميه بالرسالة ويقول في خاتمته : « وقد اضطرب عليّ نسج الرسالة على مذهب المصنفين ... » (٦١) ، ونرى مثل هذا التداخل بشكل أكثر وضوحاً عند طائفة كبرى زادة اذ يقول متحدثاً عن كتابه مفتاح السعادة ومصباح السيادة ... » (٦٢) ، وفي هذا وكثير غيره نلاحظ تداخل المصطلحين وعدم تحديد الرسالة بالكتاب الصغير الحجم او الكتاب المحتوي على مسائل قليلة متشابهة كما ذهب الى هذا الجرجاني في تعريفاته (٦٣) ، اذ ان مفتاح السعادة وغيره من الكتب التي سميت باسم « رسالة » تمددت مسائلها وتنوعت موضوعاتها .

والمرس عند قليل من المؤلفين مدلولاً آخر لمصطلح الرسالة ، وهو يعني ما تعنيه كلمة « مقدمة » ، اذ يطلق مصطلح الرسالة عندهم للدلالة على ما يفتح به الكتاب الاسلي ، ونلاحظ هذا المدلول منذ القرن الرابع الهجري ، اذ يبدأ الصولي ديوان ابي تمام بمجموعة من اخباره تتصدرها رسالة الى المزاحم بن فانك تحتوي على مجموعة من المعلومات التمهيدية التي تشه الى حد بعيد ما يكتبه المؤلفون او جامعو الدواوين من مقدمات للكتب التي يؤلفونها او الدواوين التي يجمعونها (٦٤) ، كما نلاحظ شبيهاً بهذا عند حمزة الاصفهاني اذ يبدأ كتابه « التنبيه » برسالة الى أحد أصدقائه تتضمن من ضمن ما تضمنه ردوداً للمؤلف على آراء صديقه هذا (٦٥) .

الرسم

يطلق هذا المصطلح عند كثير من المؤلفين للدلالة على الكتابة والتدوين ، ونلاحظ هذا منذ

اخبار الاذكياء ٥٦ ، خريدة القصر (شام) ٧٨/١ ،

(المغرب) ١٦٧/١ ، (العراق) ٢٠٢/١ ، وفيات

الاميان ١٤٢/١ ، ٢١٤ ، ٢٨٩/٢ ، ٤٦٦/٤ ، المغرب

(قسم القاهرة) ٢٤٥ : ٢٢٤ .

(٥٧) الاغانى ٥/١ - ٦ .

(٥٨) السديع في وصف الربيع ٥ ، وينظر ايضا : اللخيرة

٢١١/١ ، تاريخ علماء الاندلس ١٢٣/١ ، مطمح الانفس

٢ ، الحلة السراء ٢٠٣/١ .

(٥٩) رسائل الجاحظ ١٨١/٢ .

(٦٠) الرسالة المدراء ٤٨ ، وينظر ايضا : سرقات ابي

نواس ٢٢ .

(٦١) اخلاق الوزراء ٤٦١ .

(٦٢) مفتاح السعادة ٥/١ .

(٦٣) التعريفات ١١٥ .

(٦٤) ينظر : اخبار ابي تمام .

(٦٥) ينظر : التنبيه على حدوث التصحيف .

القرن الثالث الهجري اذ يستعمله الجاحظ بدل الفعل الشائع الدال على هذا المعنى وهو « كتب » ار « دون » فيقول في كتابه البيان والتبيين : « هذا سوى ما رسمنا في كتابنا هذا من مقطعات كلام العرب الفصحاء وجمل كلام الاعراب الخلفى .. » (٦٦) ، ويتابعه في استعمال المصطلح بهذا المدلول مؤلفون من القرن الرابع الهجري منهم الأمدى في قوله : « هذا ما حشئت ادام الله لك المز والتأييد والتوفيق والتسديد على تقديمه من الموازنة بين ابي تمام حبيب بن اوس الطائي وابي عبادة الوليد بن عبيد البحرى في شعرهما وقد رسمت من ذلك ما ارجو أن يكون الله عز وجل قد وجب فيه السلامة ... » (٦٧) .

ولهذا المصطلح مدلول آخر نراه عند بعض مؤلفي القرن الرابع ، وهو استعماله للدلالة على وضع الخطة العامة التفصيلية للكتاب أو الشكل العام له قبل البدء بالتدوين والكتابة ، ونلاحظ هذا في قول ابي الطيب اللغوي : « أخبرنا محمد ابن يحيى قال : سمعت أحمد بن يحيى ثعلبا يقول : انما وقع الغلط في كتاب العين لأن الخليل رسمه ولم يحشه .. » (٦٨) .

الرقعة (٦٩) .

المسودة (٧٠) .

الصدر (٧١) .

الصك (٧٢) .

التصنيف (٧٣) .

المعارضة

يستعمل هذا المصطلح عند القدامى للدلالة على معنيين متقاربين ؛ يعنى أولهما ما تعنيه «مقابلة نص بنص أو كلام بكلام ، كما نلاحظ هذا في قول ابن وهب الكاتب : « والمعارضة في الكلام المقابلة

(٦٦) البيان والتبيين ٧/٢ .

(٦٧) الموازنة ٥/١ ، وينظر أيضا : البرهان في وجوه البيان ٥٢ - ٥٣ ، البصائر والذخائر ٢/٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٦٨) مراتب النحويين ٢٠ - ٢١ .

(٦٩) ينظر : منهج البحث الادبي - الفصل الرابع .

٧٠ : نفسه - الفصل الثامن .

(٧١) نفسه - الفصل التاسع .

(٧٢) نفسه - الفصل الرابع .

(٧٣) ينظر مادة « التأليف » السابقة .

بين الكلامين المتساويين في اللفظ واصله من معارضة السلعة بالسلعة في القيمة ... » (٧٤) .

ولعل هذه المعارضة التي يعنونها كانت تجرى على النسخ المتعددة التي تكتب للكتاب الواحد ، اذ يمدون الى مقابلة هذه النسخ على النسخة الاصلية ليصححوا نسخهم عليها ، ونستطيع ان نبين هذا واضحا في قول ابي عبدالله النعمري : « ... سمعت معمرا يقول : لو عورنى الكتاب مائة مرة ما كاد يسلم من ان يكون فيه سقط ، او قال : خطأ .. » (٧٥) . وهذه العملية كانت تتم منذ اوائل عصور التأليف في اللغة والادب ، اذ كان طلبة العلم ينقلون نسخا مما يمليه الشيخ ثم يقرؤونها عليه لتصحيحها ، والشواهد الدالة على هذا كثيرة مبثوثة في كثير من كتب التراجم .

والمعنى الثاني الذي يدل عليه مصطلح المعارضة عند القدامى هو المماثلة أي ونسج كتاب على غرار كتاب سابق مشابه له في الموضوع ، وقد ورد استعمال المعارضة بهذا المعنى في كثير من كتب الادب القديمة ، اذ ألفت بعض الكتب الادبية معارضة لكتب أخرى أي متناولة موضوعها نفسه ؛ من مثل كتاب الحماسة للبحرئى الذي يواجبهنا في نهايته النص الآتي : « تم كتاب الحماسة الذي اختاره ابو عبادة الوليد بن عبيد البحرئى من اشعار العرب للفتح بن خاقان معارضة لكتاب الحماسة الذي صنفه أبو تمام حبيب بن اوس الطائي » (٧٦) . وتذكر لنا المصادر القديمة كثيرا من اسماء هذه الكتب التي ألفت على سبيل المعارضة لكتب أخرى ، منها - على سبيل المثال - كتاب الحقائق لابن فرج البجائي الذي عارض به كتاب الزهرة لابن داود الاسفهانى (٧٧) ، وكتاب الباهر في اشعار المحدثين لجعفر بن محمد بن حمدان الواسلي الذي عارض به كتاب الروضة للمبرد (٧٨) ، وكتاب الحديقة لامية بن عبدالعزيز بن ابي الصلت الاندلسي الذي عارض به كتاب البنية للشمالي (٧٩) .

(٧٤) البرهان في وجوه البيان ١١٨ .

(٧٥) جامع بيان العلم ١٣/١ - ٩٤ .

(٧٦) الحماسة للبحرئى ٢٧٧ .

(٧٧) ينظر : جلوة القتبس ١٠٤ - ١٠٥ ، بغية المتص

١٤٠ - ١٤١ .

(٧٨) ينظر : مروج الذهب ٢٤/١ ، معجم الادباء ٤١٩/٢ .

(٧٩) تنظر : خريدة القصر (مغرب) ٢٢٣/١ ، مرآة الجنان

٢٥٣/٢ .

التعليق

لهذا المصطلح بصورة عامة مدلولان كثر ورودهما عند المؤلفين القدامى في الادب . وأول هذين المدلولين يعني ما تعنيه لفظة الكتابة أو التدوين ، كما نلاحظ هذا في قول أبي الطيب اللقوي مخاطباً من ألف له كتابه مراتب النحويين : « فلما اجتمع ما تشكيت به الى ما أرى الناس يتهافون فيه خبط عشواء ... ورايتك إذ أجريت منه شيئاً انتقرته واسرعت الى تعليقه . . . أشفتك من لبس يدخل عليك فيه أو سهو يحملك على باطل تحكيه . . فرسمت لك في هذا الكتاب ما تبح الفعلة عنه . . » (٨٠) .

ويطلق مصطلح التعليق عند بعض المؤلفين على معنى ثان يراد به ما يكتبه المؤلف من آراء أو يستفيده من معلومات يسجلها في أوراق خاصة به أو مسودات عامة يحتفظ بها ، ففي تمة اليتيمة نلاحظ النص الآتي في ترجمة الشاعر البهدي : « ووجدت في تعليقاتي بعد فراغي من كتاب اليتيمة للبهدي ، وقد نسبت اسم من انشدنيه . . » (٨١) ، ونحسب ان التعليقات التي يشير اليها في هذا القول لا تخرج عن كونها جملة من المعلومات التي استفادها المؤلف بمرور الزمن مما له علاقة بما يؤلف ، وهي معلومات تجمعت منها مادة صالحة لان تكون مصدراً مهماً لكتاب ينوي تأليفه (٨٢) . ويبدو ان بعض المؤلفين كان يعتمد الى تسجيل آراء خاصة به على كتاب يقرؤه بشكل تعليقات تكتب على حواشي الكتاب ثم يجمع هذه التعليقات في كتاب ؛ كالذي نصادفه عند ابن أبي الحديد إذ ينص على ان كتاب « الفلك الدائر » هو في الأساس ملاحظات سجلها على كتاب المثل السائر لابن الاثير ثم جمعها وكون منها كتابه هذا (٨٣) .

ومثل هذه التعليقات سواء ما كان منها فوائد يستفيدها المؤلف أثناء مطالعته أم ملاحظات يبدئها على كتب أخرى كانت تحتل

(٨٠) مراتب النحويين ٢ ، ويشبهه في استعمال المصطلح بهذا المعنى عدد من المؤلفين ، ينظر على سبيل المثال : تمة اليتيمة ١١٥/١ ، نور القيس ٢ .

(٨١) تمة اليتيمة ١٩/١ .

(٨٢) ويشبهه في هذا كثير من المؤلفين ، ينظر على سبيل المثال : دسة القصر ١٣١/١ ، الذخيرة ٦٠/٢/١ وفيات الاسنان ٥٢/١ ، التكملة لكتاب الفصلة ٣٩٠/١ ، مرآة الجنان ٨٦/٣ .

(٨٣) ينظر : الفلك الدائر ٢٢ - ٢٥ .

من الأهمية العلمية ما تحتله الكتب الأخرى المؤلفة ؛ إذ تعتمد مصدراً عند مؤلفين آخرين وتحمل المدلول العلمي الذي يحمله الكتاب المؤلف بطريق البحث والاستقصاء ، ومن هنا تلاقينا عند كثير من المؤلفين اشارات عديدة الى « تعليقات » تذكر ضمن ما يذكرونه من مصادر اعتمدها في اعداد دراساتهم من مثل قول ابن بسام واصفاً مصادر كتابه الذخيرة : « ... فاني جمعته بين صعب قد ذل وغرب قد فل وشباب ودع فاستقل ، من تفريق كالقرون الخالية وتعاليق كالاطلال البالية . . » (٨٤) الفصل (٨٥) .

المقابلة

اطلق هذا المصطلح منذ القرن الثالث الهجري للدلالة على عملية علمية في غاية الأهمية ، وهي تتم بعد انتهاء الطلبة من الاستماع الى شيوخهم أو الرواة الذين يرتادون المجالس العلمية فينقل عنهم طلبة العلم ما يروون من نصوص ثم يقومون بعد هذا بمقابلة هذه النصوص التي كتبوها فيما بينهم ليصحح بعضهم نسخته ان وجد فيها خطأ أو يضيف اليها ما فات تدوينه ، والنصوص التي تدل على هذا كثيرة منها ما بصادفنا في كتاب الاغانى من قوله : « ... وحدثني أحمد بن عبيد الله بن عمار قال : كنا نختلف الى أبي العباس المبرد ونحن احداث نكتب عن الرواة ما يروونه من الآداب والخبار . . فانصرفنا يوماً من مجلس أبي العباس المبرد وجلسنا في مجلس نتقابل بما كتبناه ونصحح المجلس الذي شهدناه . . » (٨٦) .

ولم تكن هذه العملية مقتصرة على مقابلة النصوص المنفردة بل كانت متبعة في مجالات علمية شتى أهمها تصحيح كتاب ما أو التأكد

(٨٤) الذخيرة ٥٤/١/١ ، والاشارة الى اعتماد هذه التعليقات مصادر للدراسة كثيرة عند المؤلفين القدامى ، ينظر على سبيل المثال : دسة القصر ٢٩٢/١ ، خريدة القصر (مغرب) ٩٨/٢ ، ٣١٢ ، وهناك كتاب لابن جماعة لم يزل مخطوطاً سماه « التعليقة » ويبدو انه يدخل ضمن هذا المفهوم لمصطلح التعليقات وهو يضم مجموعة كبيرة من التراجم ويوجد جزء منه في المكتبة الوطنية ببريس ، اطلعت على مصورة له لدى الزميل الدكتور بهاء الدين توفيق .

(٨٥) ينظر : منهج البحث الادبي - الفصل الخامس .

(٨٦) الاغانى ١٢٠/٧ .

من مادته . ويبدو أن المؤلفات الأولى التي وضعت في أوائل القرن الثالث الهجري ، والتي كانت تنقل عن الشيوخ بطريقة الرواية التحريرية كانت تمر بهذه العملية ؛ إذ كان طلبه المؤلف الأصلي ينقل كل منهم نسخة عنه أثناء املائه ؛ ثم يفرزها عليه ليصححها ويبدو أن بعضهم كان يقابل نسخته بنسخ زملائه ويثبت الفروق في نسخته ودليلاً على هذا ما ورد في كتاب النقائض في مواضع عديدة جداً منها ما نلاحظه بعد قول الفرزدق :

يرجو سقاطي ابن المراغة ... البيت .

إذ نلاحظ النص الآتي : « ووجدت بخط أبي أحمد بن عبد السلام على النسخة أنه وجد في نسخة أبي سعيد السيرافي زيادة على ما في النسخة التي لأبي أحمد وهو : وروى عمرو بن أبي عمرو :

ولقد نزلت بك من شقائك بطننة

أردتك حتى طحت في القمقام » (٨٧)

وواضح من هذا النص أن راوي الكتاب استفاد بزيادة على نسخته - من نسخ أخرى وأضاف عليها من تلك النسخ ما فاتته من روايات أو فوائد . وقد ظلت هذه العملية متبعة في تصحيح النصوص حتى العصور المتأخرة بدليل قول ابن جماعة فيما يذكره من آداب المتعلم : « إذا صحح الكتاب بالمقابلة على أصله الصحيح أو على شيخ فينبغي له أن يشكل المشكل ويعجم المستعجم ويضبط المتن ويتفقد مواضع التصحيح ... » (٨٨) .

ومن الواضح أن الغرض من هذه العملية هو التوصل إلى نص صحيح خال من الأخطاء والنواقص قدر الإمكان ؛ ومن هنا لم يقتصر اتباعها على الناحية التعليمية الصرفة ، بل تعداها إلى إخراج الكتب القديمة إخراجاً جديداً صحيحاً خالياً من النواقص ، وهو يقابل ما أطلق عليه في العصر الحديث اسم « التحقيق » ، إذ كان كثير من العلماء يقصدون إلى نشر الكتب القديمة المهمة نشرًا ثانياً فيقومون بجمع ما يمكن جمعه من نسخ متعددة للكتاب الواحد ومقابلتها لأفراز ما هو جيد من تلك النسخ واستقاط ما عداها مما يكثر فيه الخطأ والتصحيف ، واعتماد تلك النسخ الجيدة أساساً لإخراج نسخة جديدة من

الكتاب . ويبدو أن العلماء القدامى اتبعوا هذه الطريقة منذ القرن الرابع إذ نجد في كتاب جذوة المتنبس النص الآتي : « ... أخبرني أبو الحسن علي بن محمد بن أبي الحسين قال ... أمرنا الحكم المستنصر بالله رحمه الله بمقابلة كتاب العين للخليل بن أحمد مع أبي علي اسماعيل بن القاسم البغدادي ... وأحضر من الكتاب نسخاً كثيرة في جعلتها نسخة القاضي منذر بن سعيد التي رواها بمصر عن ابن ولاد ، فمررنا سور من الكتاب بالمقابلة ، فدخل علينا الحكم في بعض الأيام فسألنا عن النسخ ، قلنا نحن : أما نسخة القاضي التي كتبها بخطه فهي أشد النسخ تصحيفاً وخطأً وتبديلاً فسألنا عما تذكره من ذلك فأنشدناه آياتاً مكسورة واسمناه الفاظاً مصحفة ولغات مبدلة فسجب من ذلك » (٨٩) .

المقدمة (٩٠) .

القسم (٩١) .

التقليد (٩٢) .

الكتاب

لهذا المصطلح - إضافة إلى مدلوله العام المعروف حتى العصر الحاضر - مدلولات عديدة أخرى عند المؤلفين القدامى منذ القرن الثالث للهجرة ، وأول مدلولاته التي تصادفنا كثيراً عند المؤلفين القدامى سواء أكانوا متقدمين أم متأخرين يعني الرسالة المرسله من شخص إلى آخر ، والنصوص التي تدل على هذا معروفة لدى كل متتبع للتراث بشكل لا يجيز لنا الإتيان بشاهد منها .

ويبدو أن إطلاق المصطلح بهذا المدلول تطور عند المؤلفين القدامى فاطلقوه على معنى قريب مما سبق ؛ وهو إطلاقهم اسم كتاب على مجموعة الصحف المحتوية على الرويات والسماعات المختلفة دون أن تكون موضوعات هذه الصحف متناسقة مبنية على شكل الكتب المؤلفة ، والنصوص الدالة على هذا كثيرة منها ما يذكره الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين من قوله : « كان عبدالله بن المبارك - رحمه الله - كيساً مستتبناً ثقة وكان عالماً صحيح الحديث ، وكانت

(٨٩) جذوة المتنبس ص ٥١ .

(٩٠) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .

(٩١) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الخامس .

(٩٢) نفسه - الفصل الأول .

(٨٧) النقائض ١٧١ ، ونظر أيضاً الكتب التي تنتمي إلى هذه الحقبة القديمة كنوادر أبي زيد الأنصاري .

(٨٨) تذكرة السامع والمتكلم ١٨٠ - ١٨١ ، السبد ١٣٥ .

كتبه التي حدث بها عشرين ألفا أو واحدا وعشرين ألفا . . . (٩٢) . ومن الواضح أن هذه الكتب التي يشير إليها مجموعة من الصحف التي تحتوي على أحاديث ورسائل مختلفة لا يتجاوز بعضها قليلا من الصفحات ، ذلك لو أنها كانت كتباً بالمعنى العامي لكلمة كتاب لما بلغت هذه الكثرة ، وهذا هو ما يفسر - فيما نحسب - كثرة ما ينسب من كتب إلى أولئك العلماء الإرائل ؛ من مثل ما يذكرونه عن أبي عمرو بن العلاء ، من أن كتبه التي كتبها عن العرب الفصحاء « قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف » (٩٣) ، وما يذكرونه للمدائني من مؤلفات كثيرة جدا (٩٤) وما يذكرونه من كتب لأبي عبيدة تقارب المائتين (٩٥) ، وما يذكره ثعلب من أنه رأى لاسحاق الموصلي ألف جزء من لغات العرب وكتبها بسماعه (٩٦) .

ويطلق مصطلح الكتاب أيضا عند كثير من المؤلفين القدامى للدلالة على قسم رئيس من البحث أو الكتاب المؤلف ؛ أو ما يقابل مصطلح « الباب » عند بعض المؤلفين القدامى والمعاصرين وقد سبقت الإشارة إلى هذا (٩٨) .

اللوح (٩٩) .

المظان

مصطلح أطلق عند بعض المؤلفين القدامى للدلالة على المصادر التي يعتمدها المؤلف ويرجع إليها في جمع مادة كتابه ، وهو يصادفنا عند المؤلفين القدامى منذ القرن الرابع الهجري ، فنلاحظه بهذا المدلول عند الخطيب البغدادي في قوله متحدثا عن الإثبات والمحققين من علماء الحديث : « والواجب على من خصه الله بهذه المرتبة وبلغه إلى هذه المنزلة أن يبذل مجهوده في

(٩٢) تاريخ بغداد ١٠/ ١٦٤ .

(٩٣) البيان والتبيين ١/ ٣٢١ .

(٩٤) ذكر يافوت قسما كبيرا منها ، ينظر : معجم الأدباء ، ٢١٢/٥ - ٢١٨ .

(٩٥) معجم الأدباء ، ٧/ ١٧٠ .

(٩٦) رايات الأيمان ١/ ٢٠١ .

(٩٨) سبقت الإشارة إلى هذا في مصطلح « الباب » واستقصينا هذا المدلول في منهج البحث الأدبي عند العرب - الفصل الخامس .

(٩٩) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل الرابع .

تتبع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننها وطلبها من مظانها وحملها عن أهلها . . . » (١٠٠) ، ويشبهه في هذا ابن خلكان في قوله متحدثا عن كتابه الوصايا : « فمن وقف عليه من أهل الدراية بهذا الشأن ورأى فيه خلافا فهو المذاب في إصلاحه بعد التثبت فيه ، فاني بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ولم أتساهل في نقله . . . » (١٠١) .

التمهيد (١٠٢) .

التمييز (١٠٣) .

النسخ

استعمل كثير من المؤلفين القدامى « النسخ » بمعنى اللغوي وهو الكتابة والتدوين ، فهو يرد عند بعضهم بمعنى الكتابة عموما في حين يرد عند بعضهم الآخر بمعنى النقل عن كتاب معين ، والمعنيان كما هو واضح يدلان على مدلول واحد (١٠٤) .

واستعمل كثير من القدامى أيضا مصطلح النسخة للدلالة على الكتاب الذي يؤلفه المؤلف أو الصورة الواحدة من الصور المتعددة التي تستنسخ عنه ؛ فمن أمثلة استعماله بمعنى الكتاب الأصلي للمؤلف قول ابن الأنباري متحدثا عن الفراء : « أملى الفراء كتبه كلها حفظا لم يأخذ بيده نسخة إلا في كتابين . . . » (١٠٥) ، ومن أمثلة استعماله بمعنى الصور المتعددة التي تستنسخ عن الكتاب الواحد قول حمزة الإصفهاني متحدثا عن ديوان أبي نواس : « وقد وجدت في نسخ شعره شعر شاعرين من شعراء أسبهان . . . » (١٠٦) . واستعمال النسخة

(١٠٠) الكفاية ٦ .

(١٠١) رايات الأيمان ١/ ٢١ ، وينظر أيضا : الحلة السراء ١٢١/٢ ، وكتاب الرجال ١/ ٢٥ .

(١٠٢) ينظر : منهج البحث الأدبي - الفصل التاسع .

(١٠٣) نفسه - الفصل الأول .

(١٠٤) ينظر في استعمال المصطلح بهذا المعنى : رسائل الجاحظ

١/ ٢٥٢ ، أخبار الرازي بالله ١٥٤ ، الأغاني ١/ ٤٩

(ومواضع عديدة جدا) الوساطة ٢١ : ديوان المعاني

١/ ٢١ ، نسخة الشعر ١١٩/٢ : اعجاز القرآن ٢٣٥ ،

زعر الأدب ١/ ١١٣ ، تاريخ بغداد ١٢/ ١٠٨ ، تاريخ

علماء الأندلس ١/ ١٤ ، دلائل الاعجاز ٨ ، خريدة القصر

(شام) ١/ ٢٩١ ، مذكرة السامع ١٧٣ : نهاية الأرب

٨/ ٢١٤ .

(١٠٥) نزهة الألباء ٨٤ .

(١٠٦) ديوان أبي نواس ١/ ٨ .

المصادر والمراجع

- احكام صنعة الكلام - محمد بن عبدالغفور الكلاعي (ق ٦)
تح : محمد رضوان الدابة ، بيروت - دار الثقافة
١٩٦٦ .

- اخبار ابي تمام - ابو بكر محمد بن يحيى الصولي (٢٢٥هـ)
تح : خليل عساكر ، محمد عبده عزام ، نظير الاسلام
الهندي ، بيروت ، المكتب التجاري .

- اخبار الاذكياء - عبدالرحمن بن الجوزي (٥٩٧هـ) تح :
محمد مرسي الخولي ، القاهرة ، مطابع الاهرام
التجارية .

- اخبار اصبهان - ابو نعيم احمد بن عبدالله الاصبهاني
(٢٠هـ) لندن ، مط بريل ١٩٣١ - ١٩٣٤ .

- اخبار الحمقى والفطلين - ابن الجوزي ، تح : علي
الخافاني ، بغداد ، مط : دار البصري ١٩٦٦ .

- اخبار الراعي بالله - ابو بكر الصولي ، تح : هيورث
دن ، القاهرة ، مط : الصاوي ١٩٣٥ .

- اخبار الشعراء - ابو بكر الصولي ، تح : هيورث دن ،
القاهرة ، مط : الصاوي ١٩٣٤ .

- اخبار النحويين البصريين - الحسن بن عبدالله السيرافي
(٣٦٨هـ) تح : طه الزيني ، محمد عبدالمنعم
خفاجي ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٥٥ .

- اخلاق الوزيرين - ابو حيان علي بن محمد التوحيد
(١٤هـ) تح : محمد بن ناوي الطنجي ،
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٥ .

- ادب الاملاء والاستعلاء - عبدالكريم بن محمد السمساني
(٥٦٢هـ) تح : مكس ويسمويلر لندن ١٩٥٢ .

- ادب الكتاب - ابو بكر الصولي ، تصحيح وتعليق : محمد
بهجة الاثري ، القاهرة ، المطبعة السلفية
١٣٤١هـ .

- اسرار البلاغة - عبدالقاهر الجرجاني (٧١هـ) تح :
ه. ريتز ، استانبول ، مط : وزارة المعارف
١٩٥٤ .

- الاشباه والنظائر من اشعار المتقدمين ... الخالديان ، تح :
الدكتور السيد محمد يوسف ، القاهرة ، مط :
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٨ - ١٩٦٥ .

- اعجاز القرآن - ابو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (٤٠٢هـ)
تح : السيد احمد صقر القاهرة - دار المعارف
١٩٥٤ .

- الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ - شمس الدين محمد بن
عبدالرحمن السخاوي (٩٠٢هـ) تح : روزنتال ،
ترجم المقدمة والتعليقات د. صالح العلي ،
بغداد ، مط : الماني ١٩٦٢ .

- الاغانى - ابو الفرج الاصفهاني (٢٥٦هـ) ، القاهرة ، دار
الكتب المصرية .

بهذا المعنى الذي لا يزال شائعا حتى اليوم ورد عند
كثير من المؤلفين القدامى (١٠٧) .

وقريب من هذا المدلول استعمالهم « النسخة »
بمعنى النص او الوثيقة الواحدة ، ففي رسائل
الجاحظ وفي معرض الحديث عن القيان نلاحظ
النص الاتي : « وتمطلي واحدا سرها والآخر
علانيتهما وتوهمه انها له دون الآخر وان الذي
تظهر خلاف ضميرها وتكتب اليهم عند الانصراف
كتبا على نسخة واحدة . . » (١٠٨) .

أنشد

تستعمل لفظة « أنشد » في بعض الكتب
الادبية بمعنى « ذكر في كتاب » لا بمعناها اللغوي
المعروف وهو رفع الصوت بانشاد الشعر او
تلوته بصوت مسموع ، واستعمال « أنشد »
بهذا المدلول العلمي ورد عند كثير من المؤلفين
القدامى منذ القرن الرابع الهجري ، اذ يقول
الأمدي في كتابه « الموازنة » ما نصه : « وأنشد
ابو العباس بن المعتز في كتاب سركات الشعراء
لسلم الخاسر يعيبه بردى الاستمارة في قوله
يرثي موسى الهادي . . . » (١٠٩) ، وواضح ان
معنى « أنشد » هنا هو : ذكر في كتابه ، وهو
معنى نراه مستعملا عند كثير من المؤلفين القدامى
سواء في القرن الرابع أم فيما بعده (١١٠) .

التوطئة (١١١) .

١٠٧: ينظر على سبيل المثال : السواد ١٢١ ، التفاض
١٧/١ ، اخبار ابي تمام ٥٥ ، الاغانى ٢٢٨/٢ ، ديوان
ابن نواس ٣١/٢ ، ٨٨/٢ ، ١٠٥ ، ٢٥٩ ، جبهة الامثال
٢٨٠/١ ، يتيمة الدهر ١٧١/٢ ، شرح الحماسة
١١٥/١ ، جلدوة التنبس ٦٢ ، ٢٢٢ ، مصارع العشاق
١٥/١ ، الفلك الدائر ٦٧ ، الغرب (مصر) ٢٦١ ، لآكرة
السابع ٨٢ ، عنوان الدراية ٤٧ - ٤٨ .

١٠٨: رسائل الجاحظ ١٧٥/٢ ، وينظر في استعمال النسخة
بهذا المعنى : بيوت الاخبار ٧/١ ، الاغانى ٦٠/٩ - ٦١ ،
نشوار الحاضرة ١٧٠/٢ ، الكناية والتعريض ٦ ، يتيمة
الدهر ١٩٩/٢ ، ٢٣٠ ، نعمة اليتيمة ٧٦/٢ ، ثمار
القلوب ٢١٨ ، احكام صنعة الكلام ٢٤ .

١٠٩: الموازنة ٣٦١/١ .

١١٠: ينظر على سبيل المثال : المؤلف والمختلف ٨٩ ، لطائف
المعارف ١٦٣ ، ثمار القلوب ٤٧ ، دلائل الاعجاز ٥٣ ،
اسرار البلاغة ٥٧ ، المنتخب من كليات الادباء ١٠ ،
محرير التعبير ١٦٨ ، الغرب (مصر) ٢٦٢ - ٢٦٣ .
١١١: ينظر منهج البحث الادبي - الفصل التاسع .

- امتاع والمؤانسة - أبو حيان التوحيدى ، تح : أحمد أمين ، أحمد الزين ، بيروت ، دار مكتبة الحياة .
- الامثال السائرة من شعر المتنبي - الصحاح بن عباد (٢٨٥هـ) تح : محمد حسن آل ياسين ، بغداد ، مط : المعارف ١٩٦٥ .
- انباه الرواة على انباه النحاة - علي بن يوسف القفطسي (٦٤٦هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٥٠ - ١٩٧٣ .
- الايضاح في علل النحو - أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي (٣٢٧هـ) تح : الدكتور مازن المبارك ، ط ٢ ، بيروت دار الفخار ١٩٧٣ .
- البدع في وصف الربيع - أبو الوليد اسماعيل بن محمد الحميري (٤٤٠هـ) تح : هنري بريس ، الرباط ، المطبعة الاقتصادية ١٩٤٠ .
- بديع القرآن - زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد المعروف بابن أبي الاصبع المصري (٦٥٤هـ) ، تح : حفني محمد شرف ، ط ١ ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧ .
- البصائر والذخائر - أبو حيان التوحيدى ، تح ابراهيم الكيلاني ، دمشق ، مط : الانشاء ١٩٦٤ .
- بغية المتلمس في تاريخ رجال الاندلس - أحمد بن يحيى القسبي (٥٩٩هـ) ، مجريط ، مط : روخس ١٨٨٤ .
- البيان والتبيين - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ) تح : عبد السلام هارون ، ط ٢ ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٠ .
- تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٣١ .
- تاريخ علماء الاندلس - ابن الغرضي (٤٠٣هـ) ، القاهرة ، دار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .
- ناول مشكل القرآن - ابن قتيبة (٢٧٦هـ) تح : السيد أحمد صقر ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٥٤ .
- نعمة اليتيمة - أبو منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) تح : عباس اقبال ، طهران ، مط : فردين ١٣٥٣هـ .
- تحرير التحبير - ابن أبي الاصبع المصري ، تح : حفني محمد شرف ، القاهرة ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ١٢٨٣هـ .
- التحف والهدايا - الخالديان ، تح : سامي الدهان ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٥٦ .
- التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية - الشيخ علي أكبر النجفي ، حيدر اباد ، ١٣١٢هـ .
- تذكرة السامع والمتكلم في ادب العالم والمتعلم - بدرالدين ابن جماعة (٧٣٣هـ) حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٤هـ .
- التعريف بأدب التأليف - جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) تح : ابراهيم السامرائي ، بغداد - مجلة كلية الدراسات الاسلامية ، ع ٢ ، ١٩٧٠ .
- التعريفات - الشريف الجرجاني (٨١٤هـ) بيروت ، مكتبة لبنان ١٩٦٩ .
- التكملة لكتاب الصلة - ابن الأبار القفطاسي (٦٥٨هـ) نشر وتصحيح : عزة العطار ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٢٥ .
- تلبيس ابليس - ابن الجوزي ، تح : خير الدين علي ، بيروت ، دار الوعي العربي .
- التمثيل والمحاضرة - الثعالبي ، تح : عبدالفتاح محمد الحلو ، القاهرة ، مط : الحلبي ١٩٦١ .
- التنبيه على أوهام أبي علي في اماليه - أبو عبيد البكري (٨٧هـ) ، تح : اسماعيل يوسف دياب ، القاهرة ، مط : السعادة ، ط ٣ ، ١٩٥٤ .
- التنبيه على حدود التصحيح - حمزة بن الحسن الاسفهاني (٣٦٠هـ) ، تح : الشيخ محمد حسن آل ياسين ، ط ١ ، مط : المعارف ببغداد ١٩٦٧ .
- ثمار القلوب في المصاف والنسب - الثعالبي ، تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ١٩٦٥ .
- جامع بيان العلم وفضائله - ابن عبد البر النمري (٤٦٣هـ) صححه وراجعته : عبدالرحمن محمد عثمان ، القاهرة ، مط : السامية ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور - ضياء الدين بن الاثير (٦٣٧هـ) تح : د. مصطفى جواد ، د. جميل سعيد ، بغداد ، المجمع العلمي ١٩٥٦ .
- جذوة المتنبس في ذكر ولاه الاندلس - أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الحميري (٤٨٨هـ) ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .
- الجمان في تشبيهات القرآن - ابن نافيا البغدادي (٨٥هـ) تح : د. أحمد مطلوب د. خديجة الحسدي ، بغداد - دار الجمهورية ١٩٦٨ .
- جمهرة الامثال - أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (٣٩٥هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ، عبد المجيد قطامش ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٤ .
- الحلة السراء - ابن الأبار القفطاسي ، تح : د. حسين مؤنس ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ .
- حلية الفرسان وشمس الشجمان - ابن هذيل الاندلسي (٨٠هـ) تح : محمد عبد الفني حسن ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٢٩ .
- الحماسة - البحتري (٢٨٤هـ) ، ضبطه وعلق عليه : لويس شيخو ، بيروت دار الكتاب العربي ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

- حريده القصر وجريدة العصر - عماد الدين الاصفهاني (١٩٧٧هـ) ، قسم شعراء العراق تحت : محمد بهجة الاثري . المجمع العلمي العراقي ، وزارة الاعلام

قسم شعراء الشام تحت : د. شكري فيصل ، دمشق ، المطبعة الهاشمية ١٩٥٥-١٩٦٤ ، قسم شعراء مصر تحت : احمد أمين ، شوقي ضيف ، احسان عباس ، القاهرة ١٩٥١ ، قسم شعراء المغرب والاندلس ، تحت : عمر الدسوقي ، علي عبد العظيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ١٩٦٤ .

- دلائل الاعجاز - عبد القاهر الجرجاني ، القاهرة ، مكتبة القاهرة ١٩٦١ .

- دمية القصر وعصرة اهل العصر - علي بن الحسن الباخري (١٩٦٧هـ) تحت : عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٦٨ .

- ديوان أبي نواس - رواية حمزة الاصفهاني ، تحت : ايغالد فاجنر ، ج ١ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ج ٢ : ليسباندن ١٩٧٢ .

- ديوان المماني - ابو هلال العسكري ، تحت : كرنكسو ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٢هـ .

- الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة - ابو الحسن علي بن بسام الشنتري (١٥٤٢هـ) ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٩-١٩٤٥ .

- الرسالة المذراء - ابراهيم بن المذبر (٢٨٦هـ) تحت : د. زكي مبارك ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ط ٢ ١٩٢١ .

- رسائل الجاحظ - ابو عثمان الجاحظ ، تحت : عبد السلام هارون ، القاهرة ، مط : السنة المجددية ١٩٦٤ .

- الروستين في اخبار الدولتين - شهاب الدين المقدسي (٦٦٥هـ) القاهرة ، مط : وادي النيل ١٢٨٧هـ .

- زهر الآداب - ابو اسحاق ابراهيم بن علي الحضري (٥٦هـ) تحت : علي البجاوي ، القاهرة ، مط : الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

- الزهرة (النصف الاول) - محمد بن داود الاصفهاني (٢٩٧هـ) تحت : لويس نيكول البوهيمي ، بيروت ، مط الابهاء اليسوعيين ١٩٢٢ .

- سحر البلاغة - ابو منصور الثعالبي ، وقف على طبعه ؛ احمد عبيد ، دمشق ، مط : الترقى .

- سر الفصاحة - ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ) صححه وعلق عليه : عبدالمتعال الصعيدي ، القاهرة ، مط : محمد علي صبيح ١٩٦٩ .

- سرقات أبي نواس - مهمل بن يموت بن الزرع (بعد سنة ٢٢٢هـ) تحت : محمد مصطفى هدارة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٥٧ .

- سمك اللآلي - ابو عبيد البكري ، تحت : عبدالعزير الميمني ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٦ .

- شرح ابن الوحيد على رائية ابن البواب - محمد بن تريف المروفي بابن الوحيد (٧١١هـ) تحت : هلال ناجي ، تونس ، مط : المنار ١٩٦٧ .

- شرح الحماسة - محمد بن الحسن المرزوقي (٤٢١هـ) تحت : احمد أمين ، عبدالسلام هارون ، القاهرة ، مط : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ١ ، ١٩٥١ - ١٩٥٢ .

- شرح مقامات الحريري - احمد بن عبدالمؤمن الشريشي (٦١٩هـ) نشر وتصحيح : محمد عبدالمنعم خفاجي ، القاهرة ، المطبعة النورية بالأزهر ، ط ١ ، ١٩٥٢ .

- الشعر والشعراء - ابن قتيبة ، بيروت ، دار الثقافة ١٩٦٤ .

- الصبح المنبي عن حيشة المنبي - البديهي (١٠٧٢هـ) ، تحت : مصطفى السقا ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٢ .

- الصناعين - أبو هلال العسكري ، تحت : علي البجاوي ، محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، مط : الحلبي ، ط ١ ، ١٩٥٢ .

- طبقات نحول الشعراء - محمد بن سلام الجمحي (٢٢١هـ) تحت : محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مط : المدني ١٩٧١ .

- طبقات النحويين واللفويين - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (٢٧٩هـ) تحت : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ط ١ ، ١٩٥٤ .

- العقد الفريد - احمد بن محمد بن عبد ربه (٣٢٧هـ) تحت : احمد ابن ابراهيم الابيضاري ، احمد الزين (تصوير مكتبة المثني ببغداد ١٩٦٧) .

- النعمانية في محاسن الشعر وآدابه - الحسن بن رشيق القيرواني (٥٦هـ) تحت : محمد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، مط : السعادة ، ط ٢ ، ١٩٥٥ .

- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء ببجاية - احمد بن احمد بن عبدالله الشبريني (٧٠٤هـ) تحت : عادل نويهض ، بيروت ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩ .

- غابة النهاية في طبقات القراء - شمس الدين بن الجزري (٨٢٢هـ) تحت : برجستراسر ، القاهرة ، مكتبة الشانجي ١٩٣٢ .

- الفصول الياقة في شعراء المائة السابعة - علي بن موسى ابن سعيد المصري (٦٨٥هـ) تحت : ابراهيم الابيضاري ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

- الفلك الدائر على المثل السائر - ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) تحت : بدوي طبانة ، احمد الحوفي ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ - ١٩٦٢ .

- مصارع المشاق - أبو محمد جعفر بن أحمد الوراق
(٥٥٠ هـ) بيروت ، دار صادر ١٩٥٨ .

- مصطلح التاريخ - الدكتور أسد رستم ، بيروت ، المطبعة
الصربية ط ٢ ، ١٩٥٥ .

- المصون في الأدب - أبو أحمد العسكري (٢٨٢ هـ) تح :
عبد السلام هارون ، الكويت ١٩٦٠ .

- مطلع الأنفس - الفتح بن خاقان (٥٢٥ هـ) القسطنطينية،
مط : الجوانب ط ١ ، ١٣٠٢ هـ .

- معالم العلماء - محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني
(٥٨٨ هـ) النجف ، المطبعة الحسينية ١٩٦١ .

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب - عبد الواحد المراكشي
(٦٤٧ هـ) تح : دوزي ، لبنان - ط ٢ - ١٩٦٨ .

- معجم الأدباء - ياقوت الحموي (٦٢٦ هـ) تح : مرجليوث،
القاهرة ، مط : أمين هندية (تصوير مكتبة المثنى
ببغداد) .

- معجم البلدان - ياقوت الحموي ، تح : وستفالد (تصوير
مكتبة الاسدي بتهران ١٩٦٥) .

- معجم الشعراء - محمد بن عسمران الرزباني (٢٨٤ هـ)
تح : عبد الستار أحمد فراج ، القاهرة ، مط :
الحلبي ١٩٦٠ .

- المعيد في أدب المفيد والمستفيد - عبد الباسط بن موسى
الماموي (٩٨١ هـ) دمشق ، المكتبة العربية
١٣٤٩ .

- المغرب في حلى المغرب - أم تاليفه علي بن موسى بن سعيد
المغربي ، قسم الاندلس ، تح : الدكتور شوقي
ضياف ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٥٢ - ١٩٥٥ ،
قسم مصر ، تح : زكي محمد حسن ، شوقي
ضياف ، سيدة محمد الكاشف ، القاهرة ١٩٥٢ ،
قسم القاهرة ، تح : حسين نصار ، القاهرة ،
دار الكتب المصرية ١٩٧٠ .

- مفاتيح العلوم - محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي
(٢٨٧ هـ) القاهرة ، مط : الشرق ١٣٤٢ هـ .

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة - طاش كبري زادة
(٩٦٨ هـ) ، تح : كامل كامل بكري ، عبد الوهاب
أبو النور ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة
١٩٦٨ .

- المقابسات - أبو حيان التوحيدي ، تح : محمد توفيق
حسين ، بغداد ، مط : الارشاد ١٩٧٠ .

- من غاب عنه المطرب - الثعالبي ، مط الجوانب ١٣٠٢ هـ .
- المتحلل - الثعالبي ، صححه وشرحه : أحمد أبو علي ،
الاسكندرية ، المطبعة التجارية ١٩٠١ .

- المنتخب من كتابات الأدباء - أبو العباس الجرجاني
(٤٨١ هـ) ، القاهرة ، مط : السعادة ١٩٠٨ .

- منهج البحث الأدبي عند العرب - الدكتور أحمد جاسم
النجدي ، بغداد ، وزارة الثقافة والفنون ١٩٧٨ .

- الفهرست - محمد بن اسحاق بن النديم (٢٨٥ هـ) تح :
رضا تجدد ، طهران ، مط : دانشگاه تهران
١٩٧١ .

- الفهرست - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)
النجف ، المطبعة الحسينية ط ٢ ، ١٩٦١ .

- فوات الوفيات - محمد بن شاكر الكنبي (٧٦٤ هـ) تح :
محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مط :
السعادة ، ١٩٥١ .

- فضاء قلوبية - محمد بن الحارث الخشني (٢٦١ هـ)
القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة
١٩٦٦ .

- كتاب الآداب - جعفر بن شمس الخلافة (٦٢٢ هـ)
القاهرة ، مط : السعادة ط ١ ، ١٩٢٠ .

- كتاب الرجال - ابن داود الحلي (بعد سنة ٧٠٧ هـ) تح :
محمد صادق بحر العلوم النجف ، المطبعة
الحيدرية ، ١٩٧٢ .

- كتاب الكتاب - ابن درستويه (٢٤٦ هـ) نشره لويس
شيخو ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ط ٢ ،
١٩٢٧ .

- كشف الظنون - حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ) استانبول
١٩٤١ .

- الكفاية في علم الرواية - الخطيب البغدادي ، حيدر آباد
الدكن ١٣٥٧ هـ .

- الكناية والتعريض - أبو منصور الثعالبي ، القاهرة ،
مط : السعادة ، ١٩٠٨ .

- اللباب في تهذيب الأنساب - عز الدين بن الأثير (٦٣٠ هـ)
القاهرة ، مكتبة القدسي ١٣٥٧ هـ .

- لطائف المعارف - أبو منصور الثعالبي ، تح : ابراهيم
الابرياري ، حسن كامل الصيرفي القاهرة ، مط :
الحلبي ١٩٦٠ .

- مجاز القرآن - أبو عبيدة ممر بن المثنى (٢١٣ هـ) تح :
محمد فؤاد سزكين القاهرة ، مكتبة الخانجي ،
١٩٥٤ .

- المحاسن والمساوي - ابراهيم بن محمد البيهقي (حوالي
سنة ٢٢٠ هـ) تح : محمد أبو الفضل ابراهيم ،
مكتبة نهضة مصر ١٩٦١ .

- مرآة الجنان - عبدالله بن أسعد بن علي اليافعي (٧٦٨ هـ)
حيدر آباد ١٣٣٧ هـ .

- مراتب النحويين - أبو الطيب اللغوي (٢٥١ هـ) تح :
محمد أبو الفضل ابراهيم القاهرة ، مكتبة نهضة
مصر ١٩٥٥ .

- الرصع - مجد الدين بن الأثير (٦٠٦ هـ) تح : ابراهيم
السامرائي ، بغداد ، مط : الارشاد ١٩٧١ .

- مروج الذهب - علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦ هـ)
بيروت ، دار الاندلس ١٩٧٢ .

— نهاية الأرب في فنون الأدب — أحمد بن عبد الوهاب النويري
(٧٢٢ هـ) ، القاهرة ، دار الكتب المصرية .

— النوادر في اللغة — أبو زيد سميعة بن أوس الأنصاري
(٢١٤ هـ) صححه : سعيد الخوري بيروت ، دار
الكتاب العربي ، ط ٢ .

— نور القبس المختصر من القبس ... — الحافظ اليعقوبي
(٦٧٢ هـ) ، تح : زلهام فيسيان ١٩٦٤ .

— الوافي بالوفيات — صلاح الدين الصفدي (٧٦٤ هـ) ،
الطبع : تح : ديتر وديريغ ، فيسيان
١٩٦١ - ١٩٧٢ ، المخطوط : مصورة في المكتبة
المركزية بجامعة بغداد .

— الوساطة بين المتنبي وخصومه — القاضي الجرجاني
(٣٩٢ هـ) تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي
البجاوي ، القاهرة ، مط : الحلبي ، ط ١ ،
١٩٦٦ .

— وفيات الأعيان — ابن خلكان (٦٨١ هـ) تح : احسان عباس ،
بيروت ، دار الثقافة ١٩٦٨ - ١٩٧١ .

— يتيمة الدهر — الثعالبي ، تح : محمد محيي الدين
عبد الحميد ، القاهرة ، مط : السعادة ، ط ٢
١٩٥٦ .

— منهج البحوث العلمية للطلبة الجامعيين — نريا ملحي ،
بيروت ، دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ .

— الموازنة — أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي (٢٧٠ هـ)
تح : السيد أحمد صقر القاهرة ، دار المعارف
١٩٦٥ .

— المؤلف والمختلف — الأمدي ، تح : عبد الستار أحمد فراج ،
القاهرة ، مط الحلبي ١٩٦١ .

— الموشى — محمد بن أحمد الوشاء (٣٢٥ هـ) تح : كمال
مصطفى ، القاهرة ، مط : الاعتماد ط ٢ ، ١٩٥٣ .

— نزهة الألباء في طبقات الأدباء — ابن الأنباري (٥٧٧ هـ)
تح : إبراهيم السامرائي ، نشر مكتبة الاندلس
ببغداد ط ٢ ، ١٩٧٠ .

— نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة — المحسن بن علي التنوخي
(٣٨٤ هـ) تح : عبود الشالجي بيروت - دار
صادر ١٩٧١ - ١٩٧٢ .

— النقاظ — أبو عبيدة ، تح : بيقان ، لندن ١٩٠٥ .

— النكت في أعجاز القرآن — الرماني (٣٨٤ هـ) ، تح : محمد
خلف الله أحمد ، محمد زغلول سلام ، القاهرة ،
دار المعارف .



مَا وَضَعَ فِي اللُّغَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ فِي نَهَايَةِ الْقَرْنِ الثَّالِثِ

الدكتور

مُحَمَّدُ حُسَيْنُ الْبَاسِنِي

كلية الآداب - جامعة بغداد

للباحثين وسادا لغراغ لديهم . على اني لا ادعي
الكمال ، فربما فاتني ذكر ما يجب ان يذكر فيه ،
وهذه طبيعة البشر ، والكمال لله وحده .

واذا كان لي ان اذكر شيئا عن منهجي في
اعداد هذا الثبت ، فاقول : اني حين حددت
التوقف بنهاية القرن الثالث ، فان الاعتماد في
ذلك كان على اساس سنة وفاة المؤلف ؛ فآخر
من ذكرنا له تأليفا في فن من الفنون هو الفضل
ابن سلمة بن عاصم ، الذي يرجح انه توفي عام
(٣٠٠ هـ) . والاخذ بهذا الاساس يعصم من
الوقوع في العدس والتخمين اللذين لا يعلم منهما
من اراد ان يحدد تاريخ تأليف الكتاب .

ثم اني التزمت بالمعنى الدقيق لاصطلاح
(اللغة) حين اردت احصاء ما وضع في اللغة ؛
فان ذلك يخرج النحو وما آلف فيه . وقسمت
هذه الفنون اللغوية التي وضع فيها العرب
اثارهم اربعة اقسام ؛ توخيت في كل قسم منها
وحدة الموضوع العام الذي تنتمي اليه الفنون .
فالقسم الاول : للكتب التي وضعت لمعالجة
النصوص . والقسم الثاني : للكتب التي وضعت
لدراسة المفردات او اجزائها . والقسم الثالث :
للكتب التي وضعت حول البيئة الطبيعية .
والقسم الرابع : للكتب التي وضعت لاحصاء
اللغة . وكل قسم من هذه الاقسام ، يضم عددا
غير متساو من الفنون اللغوية ، وربما تفرع الفن
الواحد الى فروع صغيرة .

ولم التزم تثبيت اسم الكتاب تحت اسم
المؤلف في كل فن من الفنون ، الا اذا كانت
عنوانات هذه الكتب يختلف بعضها عن البعض

المقدمة

لعل العرب من اغزر الامم نتاجا فكريا ،
ومن اسبقها الى هذا النراج قياسا الى اوليات
اللغة والثقافة . وربما كان لظهور الاسلام بين
ظهريتهم الانر الاكبر في التوجه الى المدرس
والبحث والاحصاء ايمانا وحرصا وانبهارا ؛ ومما
يؤيد هذا المذهب ان جل اثارهم الاولى انصبت
على القرآن من نواحيه التشريعية واللغوية
والاعجازية ، فظهرت علوم التفسير والفقه وشرح
الالفاظ الغريبة وحصر الاستعمالات اللغوية
واللغوية وما الى ذلك مما قاد التأليف الى التعمق
في هذه الفنون ، وتطويع مادتها جيلا بعد جيل .
وقامت على اساس العلوم الاولى دعائم علوم
جديدة كالفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع والعلوم
التطبيقية .

ومنذ ان وضعت في (الدراسات اللغوية
عند العرب ، الى نهاية القرن الثالث) اطروحتي
للدكتوراه ، وانا اتوق الى وضع ثبت تفصيلي لما
وضع العرب في اللغة خلال هذه القرون الثلاثة
الاولى ، ذلك ان رسالتي التي اشرفت اليها درست
مجموعة كبيرة من الكتب والمعجمات دون ان
تستقصيها ، لان ذلك في مثل اطروحة جامعية
ليس معقولا من الناحية المنهجية ، فاعتمدت
فيها على الفنون التي رايت انها تمثل الانجازات
الفكرية والمنهجية في التأليف عند العرب الى آخر
القرن الثالث الهجري .

واقدم اليوم هذا الثبت ، بعد ان بذلت فيه
ما وسعني من الجهد ؛ راجيا ان يكون نافعا

الأخر رغم انتمائها إلى من واحد . كما لم انص
على المقنود من هذه الكتب . بل اكتفيت بالنص
على المطبوع والمخطوط . وفي ذلك نص على
المقنود . أن نسخ أنه مقنود أبداً ؛ واجتهدت أن
انص على ما بلغني من طبعات الكتاب . سيما بالعلمي
من نسخ المخطوط .

وربما اشرت إلى المصادر الذي استقيت منه
اسم الكتاب . أن رجلت في ذكره فائدة يدرئها
القارىء في موطنها . كما أثبت ما عثرت عليه من
الانتسابات التي اقتبسها المؤلفون الذين رجحوا
إلى الكتاب . وقد انص على أن الكتاب من مصادر

الكتاب القلاوي . أن وجعلت نص المؤلف الثاني
على ذلك في المقدمة .

كما اشارت في ذكر . ما رسمني ذلك .
الكتاب في نسخة نسخة الكتاب إلى المؤلف . لم اذكر
مراجع الشكك بمؤلف التحقيق . ولم اهتمل
النص على الوهم الذي صاحب ذكره أو نسبته
إلى المؤلف أو الزعم باستقلاله من الكتاب الكبير
الذي هو جزء منه .

فإن كنت قد قدمت بهذا شيئاً فاعلموا بذلك
كل ما أرجو . والله ولي التوفيق .

القسم الأول : ما وضع لمعالجة النصوص

كتب الأمثال

- ١ - المصينة .
بونت فيها بعض الامثال في العصر الجاهلي :
(زلهام : الامثال العربية القديمة ١٢) .
- ٢ - عبيد بن شربة الجرهسي (معاصر معاوية المتوفى ٦٠ هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الامثال ١/١ .
- ٣ - صخر بن عياش (أو السباس) العبدي (معاصر معاوية
ت ٦٠ هـ) .
- ٤ - علافة بن كوشم (أو كوشم أو كريم) الكلابي (معاصر
يزيد بن معاوية ت ٦٤ هـ) .
راى ابن النديم من كتابه خمسين ورقة (الفهرست ٩) .
- ٥ - ابو عمرو بن العلاء (ت ١٥٧ هـ) .
- ٦ - ابو المثنى الوليد بن الحسين المعروف بالشرفي بن القطامي
(ت ١٥٨ هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الامثال ١/١ .
- ٧ - الفضل السبي (ت ١٧٠ هـ) .
طبع اول مرة بالجوانب سنة ١٢٠٠ هـ ، ثم أعيد طبعه
في القاهرة سنة ١٢٢٧ هـ .
- ٨ - يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .
اقتبس منه حمزة الاصمهاني في كتابه : ما كان على
افضل عن الامثال (مخطوط) : باب العين .
- ٩ - عطاء بن مصعب (استاذ ابي عبيدة المتوفى ٢١٠ هـ) .
من مصادر الميداني في مجمع الامثال ١/١ .
- ١٠ - أبو فيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) .
طبع اول مرة بتحقيق الدكتور أحمد محمد النسيب ،
بالرياض عام ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .
لم طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب في القاهرة
سنة ١٩٧١ م .
- ١١ - النضر بن شعيل (ت ٢٠٣ هـ) .

- ١٢ - هشام الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .
- ١٣ - ابو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
- ١٤ - ابو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
- ١٥ - ابو سعيد عبدالملك بن قريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
- ١٦ - ابو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- ١٧ - ابو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠ هـ) .
الف في الامثال ، وروى كتاب ابي عبيدة في الامثال :
١ بقية الوفاة ٢٥٤ .
- ١٨ - ابو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
نشر المستشرق برتو فصلين من هذا الكتاب سنة
١٨٦٦ م .
لم نشرت الامثال منتزعة من الكتاب ومرتبعة على الحروف
ضمن كتاب (التحفة البهية) المطبوع بالجوانب سنة
١٣٠٢ هـ واختصره ابن عبد ربه وضمنه كتابه (العقد
الفسريد) ج ٢ المطبوع بالقاهرة سنة ١٩٤٢ م .
واختصره وشرحه ابو عبيد البكري في كتابه (فصل
المقال) المطبوع بتحقيق الدكتور عبدالجيد عابدين
والدكتور احسان عباس في الخرطوم سنة ١٩٥٨ م .
وبعض المستشرق زلهام بتحقيق (فصل المقال للبكري)
ايضا : [الامثال العربية القديمة ٨٥] .
- ١٩ - علي بن المبارك اللحياني (ت ٢٢٥ هـ) .
- ٢٠ - ابن الاعرابي (ت ٢٣١ هـ) .
- ٢١ - ابو محمد عبدالله بن محمد النوزي (ت ٢٣٢ هـ) .
- ٢٢ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .
اقتبس منه ابو الفرج الاصبهاني في : الاغانى ١٢٢/٢١ .
وابو عبيد البكري في : فصل المقال ٢٦٧ .
- ٢٣ - ابو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥ هـ) .
نشر الدكتور محمد حميد الله قطعة وصلت من الكتاب
في : مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد (١) ١٩٥٦ م .
- ٢٤ - ابو اسحاق ابراهيم بن سفيان الزبدي (ت ٢٤٩ هـ) .

كتب معاني التفسير

- ١ - أبو تروان العكلي (استاذ الخليل التوفي ١٧٥ هـ) :
الفهرست ٥٢ .
- ٢ - الفضل النسبي (ت ١٧٠ هـ) كتابان : معاني التفسير
(الفهرست ٧٥) والمفاتيح : نشر بشرح أبي بكر
الانباري وتحقيق كارلوس لايل وطبع بيروت عام
١٩٢٠ .
- ٣ - أبو فيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست ٥١ .
- (- التفسير بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٨ .
- ٥ - أبو محمد عبدالله بن يحيى بن كناسة (ت ٢٠٧ هـ) :
الفهرست ٧٧ .
- ٦ - أبو الحسن سعيد بن مسعدة الاخفش (ت ٢١١ هـ) :
الفهرست ٥٨ .
- ٧ - عبدالله بن قريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
ثلاثة كتب : معاني التفسير ، القصائد الست ، الأراجيز
(الفهرست ٦١) والاصمعيات : نشر بتحقيق احمد
محمد شاكر وطبع بدار المعارف بمصر ١٩٦٤ .
- ٨ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : بروكلمان -
الذيل الاول ١٦٦ .
- ٩ - أبو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٥٦ .
من كتابه (آيات المعاني) القياس في : كتابات
الخرجاني ٩٢ .
- ١٠ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .
كتابان : معاني التفسير (الفهرست ٧٦) وآيات المعاني
(درة الفواص ٢٢) ولها كتاب واحد .
- ١١ - أبو الميثل الاعرابي (ت ٢٢٠ هـ) : الفهرست ٥٥ .
- ١٢ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٩ ، ١٠٨ .
كتابان : كبير وصغير . ذكر أحدهما ابن خير الأسبيلي
في فهرسته : ٢٨٢ باسم (معاني الابيات) .
انفس البيهقي من (آيات المعاني) في خزانته :
٩/١ ، ٢٨٧ ، ٥١٠ ، ٢٠١/٢ ، ٢٠٨ ، ٨١ ، ٢٥٦/٢ ،
٥٥١ . اما كتابه في شرح الطقات فلم يصل ، ولكن
ابن النحاس حمله لنا نصوصا كثيرة منه نقلها في
شرحه .
- ١٣ - علي بن محمد الكوازي المصروف بابن عبدوس
(ت ٢٢٥ هـ) : كحالة ١٨٨/٧ .
- ١٤ - أبو محمد عبدالرحمن ابن أخي الاصمعي (ت حدود
٢٥٠ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ١٥ - أبو سعيد السكري (ت ٢٧٥ هـ) .
الابيات السائرة . وعشرات الدواوين التي قام
بشرحها ، وطبع منها الكثير . اما شرح انصار الهديين
فطبع اول مرة بتحقيق هل في هانوفر ١٩٢٦ م ولييز
١٩٢٢ ، ثم طبع في لندن ١٨٥٤ م ثم في برلين ١٨٨٤ م
ثم في القاهرة بدار الكتب ١٣٦١ هـ .
- ١٦ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : الفهرست ٨٥ .
المعاني الكبير : طبع في ثلاثة اجزاء بتحقيق المستشرق

٢٥ - أبو عكرمة الشيبني (ت ٢٥٠ هـ) .
طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبدالقواب في دمشق سنة
١٩٧١ م .

- ٢٦ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
- ٢٧ - أبو جعفر احمد بن أبي عبدالله محمد البرقي
(ت ٢٧١ هـ) .
- ٢٨ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
- ٢٩ - علي بن المهدي الاصمعي (ت ٢٨٩ هـ) .
- ٣٠ - أبو المباس احمد بن يحيى نطاب (ت ٢٩١ هـ) .
- ٣١ - الجنيد بن محمد بن الجنيد القواريري (ت ٢٩٨ هـ) .

كتب معاني القرآن

- ١ - واصل بن عطاء (ت ١٢١ هـ) .
- ٢ - بونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .
وضع في هذا الموضوع كتابين صغيرا وكبيرا (الفهرست
٢٧) .
- ٣ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ٤ - علي بن حمزة الكساني (ت ١٨٩ هـ) : الفهرست ٢٢ .
- ٥ - أبو فيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست
٥٨ وطبقات المفسرين ٢٢٦ .
- ٦ - أبو محمد اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ٧ - محمد بن المستنير المصروف بفطرب (ت ٢٠٦ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ٨ - يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
نشرت اجزائه الثلاثة بتحقيق محمد علي النجاشي
وجماعة بالقاهرة بين سنتي ١٩٥٥ - ١٩٧٢ م .
- ٩ - أبو عبيدة سمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
طبع (مجاز القرآن) بجزاين بتحقيق الدكتور محمد
فؤاد سزكين في القاهرة بين سنتي ١٩٥٤ - ١٩٦٢ م .
- ١٠ - أبو الحسن سعيد بن مسعدة الاخفش (ت ٢١١ هـ) .
حققه لسان رسالة للدكتوراه الدكتور عبدالامير الورد
مطبوعا على الآلة الكاتبة ببغداد ١٩٧٨ م .
- ١١ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
- ١٢ - عبدالله بن مسام المعروف بابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) :
معاني القرآن (البنية ٦٢/٢) .
وطبع (تاويل منكل القرآن) بتحقيق السيد احمد
صقر في القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- ١٣ - محمد بن يزيد البرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ١٤ - أبو المباس احمد بن يحيى نطاب (ت ٢٩١ هـ) :
الفهرست ٢٧ .
- ١٥ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٢٧ .
- ١٦ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) : الفهرست ٢٧ .

كرنكو والشيخ عبدالرحمن بن يحيى العلمي اليماني ،
في حيدر آباد الدكن عام ١٩٤٩ م ، واعيد طبعه
بالتصوير في بيروت ١٩٧١ م | تراجع : مسجيات المطاني
في هذا التبت ، رقم (١١) .

١٧- أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البندنجي (ت ٢٨٤ هـ) :
الفهرست ٩ .

١٨- البحري (ت ٢٨٤ هـ) .
الحياسة : تحقيق لويس شيخو اليسوعي - طبع المطبعة
الكاثوليكية بيروت .

١٩- أبو عثمان الأشتاداني (ت ٢٨٨ هـ) .
كتابان : معاني الشعر ، والأبيات (الفهرست : ٦٦ ،
٩١) . ثم يصل الثاني ولعله الاول نفسه .
طبع الاول في دمشق بتحقيق محمد سليم الجندي
وجماعة عام ١٩٢٢ م . واعاد نشره الدكتور صلاح الدين
النجد في دار الكتاب الجديد بيروت عام ١٩٦٤ م .
وينظر بروكلمان : الدليل الاول ١٦٩ .

٢٠- أبو المباس أحمد بن يحيى تلمب (ت ٢٩١ هـ) .
كتابان : الأبيات السائرة (المؤلف والمختلف : ١٥٢)
ومعاني الشعر (الفهرست ٨١) ، اما كتابه : شرح
الملقات فلم يصل .

٢١- أبو ذكوان القاسم بن اسماعيل (تلميد المبرد) :
الفهرست ٦٥ .

٢٢- أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .
شرح السبع الطوال الجاهليات : نسخته المخطوطة
الوحيدة في مكتبة برلين ، رقمها (٧٢٤٠) . امك سورة
منه ، واعمل والاستاذ علي الياسري على تحقيقه .

كتب النوادر والأمالى

١- أبو عمرو بن الملاء (ت ١٥٧ هـ) : الفهرست ١٢٠ .
٢- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) : لسان
العرب ٢١/٩ ، وبروكلمان ١٢٤/٢ .

٣- أبو عبدالله القاسم بن معن السعدي الكوفي
(ت ١٧٥ هـ) .

٤- يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .
كتابان : كبير وصغير . نقل من احدهما السيوطي في
الزهر : ٢٧٥/٢ - ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

٥- أبو مالك عمرو بن كركرة (معاصر يونس) .
نقل السيوطي منه نصا في الزهر : ٢١١/١ .

٦- علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
ثلاثة كتب : اكبر واوسط واصغر ، نقل من احدهما
الزبيدي في التاج (حفر) : ١٦/١١ .

٧- أبو اليقظان سحيم بن حفص النسابي .

٨- أبو شبل المغيلي (عهد الرشيد ١٧٠ - ١٩٢ هـ) .
راه ابن النديم بخط عتيق بالله صلاح أبي عمر الزاهد
نحو ثمانمائة ورقة (الفهرست : ٥١) .

٩- أبو الفرجي .
راه ابن النديم بخط ابن أبي سعد (الفهرست : ٥٢) .

١٠- أبو محمد يحيى بن المبارك البزدي (ت ٢٠٢ هـ) .
نقل السيوطي منه في الزهر : ١١٠/١ ، ٢٥٠ ،
٦٩/٢ ، ١٠٦ ، ١٤٤ ، ١٥١ .

١١- محمد بن المستير المعروف بقطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

١٢- أبو عمرو التميمي (ت ٢٠٦ هـ) .
ثلاثة كتب : اكبر واوسط واصغر . نقل السيوطي من
الاول في الزهر : ٢٦٠/١ ، ٢٦١ ، ١١/٢ ، ٦٥ ،
٧٢ ، ١٠٥ ، ١٥١ .

١٣- يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
نقل الصغاني منه في الكلمة : ٢٧٨/٢ . والزبيدي
في التاج : ١٢٢/٢ ، ٢٥٩/٥ .

١٤- أبو عبدالرحمن الهيثم بن عدي الطائي (ت ٢٠٧ هـ) .

١٥- أبو محمد عبدالله بن سعيد الأموي (استاذ أبي عبيد) .

١٦- أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

١٧- عبدالله بن فريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
كتابان : النوادر ، ونوادر الاعراب .

١٨- عبدالرحمن بن بزرج (معاصر الاصمعي) .
استحسن الأزهرى كتابه ووجد فيه فوائد كثيرة
إلهذيب اللغة : ١٩/١ .

١٩- سعيد بن مسعدة الاخشى الاوسط (ت ٢١١ هـ) .

٢٠- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
نشر أول مرة بتحقيق سعيد الخوري الشروني ،
المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٨٩٤ م واعيد نشره
بالتصوير بيروت سنة ١٩٦٧ م .

٢١- أبو الحسن علي بن محمد الدائني (ت ٢١٥ هـ) .

٢٢- أبو زياد عبدالله بن الحر الكلابي (ت ٢١٥ هـ) .

٢٣- أبو المنهال عيينة بن عبدالرحمن (تلميد الخليل) .

٢٤- أبو الحسن علي بن المبارك اللحياني (تلميد الكسائي) .
نقل السيوطي منه في الزهر : ٢٠٠/٢ . والزبيدي في
التاج : ١١٥/١ ، ٢٥٨/٩ .

٢٥- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢١ هـ) .

٢٦- أبو عبدالله محمد بن يحيى بن المبارك البزدي
(ت ٢٢٧ هـ) .

٢٧- أبو مسجل عبد الوهاب بن حريش الاعرابي (تلميد
اللحياني) .
نشر بتحقيق الدكتور عزة حسن بدمشق سنة ١٩٦١ م
بجزءين .

٢٨- ابن الاعرابي محمد بن زياد (ت ٢٢١ هـ) .
أربعة كتب : النوادر ، ونوادر الزبيرين ، ونوادر بني
قفقسي ، والأمالى . ومن هذا الآخر نقل في : درة
القواسم : ٧٤ وشرح نهج البلاغة ٢٠/٥ وخزانة
الادب : ٤٠٧/٢ . وصلت اليها من الاول قطعة مكونة
من عشرين صفحة محفوظة بدار الكتب المصرية رقمها
(٤٦٠ لغة - تيمور) وقام كامل سعيد بتحقيق هذه
القطعة ضمن رسالة للماجستير عن ابن الاعرابي مطبوعة
بالأمانة العامة سنة ١٩٧٥ م .

٢٩- عمرو بن أبي عمرو التميمي (ت ٢٢١ هـ) .

٣٠- علي بن الفيرة الأرم (ت ٢٢٢ هـ) .

- ٢١- أبو محمد عبدالله بن محمد التوزي (ت ٢٢٢٣ هـ) .
- ٢٢- اسحاق بن ابراهيم الموصلي (ت ٢٢٢٥ هـ) .
كتابان : النوادر المتخيرة ، والاختيار في النسواد .
ولهما كتاب واحد .
- ٢٣- أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد بن هاني، النيسابوري (ت ٢٢٢٦ هـ) .
كتابه أكثر من ألفي ورقة ، نظر فيه الأزهرى / تذيب
اللفظ : ٢٢/١ .
- ٢٤- أبو الوازع محمد بن عبدالخالق .
اسم كتابه : نوادر الأغريب الذين كانوا مع ابن طاهر
بنيسابور .
- ٢٥- دهمج بن محرز البصري .
راه ابن التديم نحو مائة وخمسين ورقة ، وفيه اصلاح
بخط أبي عمر الزاهد : الفهرست : ٦٨ ، ١٢٠ .
- ٢٦- فريفة ام البهلول الأسدية .
اسم كتابها : النوادر والمصادر .
- ٢٧- أبو اسحاق ابراهيم بن سليمان بن حبان النهمس .
- ٢٨- أبو العيثل عبدالله بن خليل (ت ٢٢٤٠ هـ) .
- ٢٩- ابن السكيت (ت ٢٢٤٤ هـ) .
- ٣٠- أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٢٥٥ هـ) .
من كتابه نصوص مقتبسة في : التنبيه على أوهام أبي
علي ٦١ ، والاصابة ٢٦٣/٢ وخزانة الادب ١٩٩/٢ ،
٢٢٧ ، ٧٤/١ ، ٢٢٦ .
- ٣١- الزبير بن بكار القرشي (ت ٢٢٥٦ هـ) .
كتابان : نوادر الدينين ، ونوادر النسب .
- ٣٢- احمد بن أبي عبدالله الرقي .
- ٣٣- أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٢٨٢ هـ) .
- ٣٤- اسماعيل بن اسحاق القاسبي (ت ٢٢٨٢ هـ) .
- ٣٥- الحسن بن علي التوزي (ت ٢٢٩٠ هـ) .
اسم كتابه : النوادر عن العرب .
- ٣٦- أبو العباس احمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٢٩١ هـ) .
كتابان : النوادر ، والامالي . وقد يسمى النسائي
بالمجالي وقد نشر بجزئين بتحقيق عبدالسلام محمد
هارون وطبع بدار المعارف بمصر سنة ١٩٢٨ ، وأعيد
نشره سنة ١٩٥٦ م .
- ٣٧- نصر بن مضر الأسدي .
روى كتابه محمد بن الحجاج بن نصر الانيساري
و الفهرست : ٦٨ ، ١٢٠ .
- كتب الموضوعات الشاملة
- ١ - سيبويه (ت ١٨٠ هـ) .
الكتاب . طبع أول مرة بجزئين في بولاق بالمطبعة الكبرى
الاميرية سنة ١٢٢٦ هـ . ثم أعيد نشره بتحقيق عبدالسلام
محمد هارون بخمسة أجزاء في الهيئة النحوية العامة
للكتاب سنة ١٩٧٧ م .
- ٢ - أبو الهيثم الرازي .
اسم كتابه : مجرد اللفظ : الفهرست ٨٦ .
- ٣ - أبو زيد الانصاري (ت ٢٢١٥ هـ) .
اسم كتابه : المختضب : الفهرست ٦٠ .
- ٤ - أبو عمر بشار بن عبدالحميد الكرخي .
اسم كتابه : جامع اللفظ : الفهرست ٩١ .
- ٥ - ابن السكيت (ت ٢٢٤٤ هـ) .
اصلاح المنطق . طبع بتحقيق احمد شاكر وعبدالسلام
هارون بدار المعارف بمصر سنة ١٩٤٩ م وأعيد طبعه بدار
المعارف سنة ١٩٥٦ م .
- ٦ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفساحة : الفهرست ٦٤ .
- ٧ - ابن قتيبة (ت ٢٢٧٦ هـ) .
ادب الكاتب . نشر أول مرة بتحقيق المشرق
(جرونر) في لندن عام ١٩٠١ م . ثم نشر باشراف
محب الدين الخطيب بالمطبعة السلفية بمصر سنة ١٢٤٦ هـ
وأعيد طبعه بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م .
- الجزائري . مخطوطة الكاملة في المكتبة القاهرية بدمشق
(٢٢٠) ورقة ، وفيها (١٥٩٦) . ذكره بروكلمان :
٢٢٨/٢ . فهرس مخطوطات دار الكتب القاهرية ،
علوم اللغة العربية : ٨١ - ٨٢ : نشر بعض أبوابه
مستقلة منها :
- أ - النعم والبهائم والوحش والسباع والطيور والهوام
وحشرات الأرض : نشره المشرق موريس بوج
بيروت سنة ١٩٠٨ م .
- ب - النخل والكرم : نشره المشرق أوغست هفتر
في مجلة الشرق - السنة الخامسة . وأعاد نشره
الاب لويس شيخو اليسوعي وضعه الى كتابه
(البلغة) بيروت سنة ١٩١٤ م .
- ج - الرجل والاله والواني في السفر والحضر والدور
والبيوت والالهيية والابنية : نشره الاب لويس
شيخو اليسوعي في (البلغة) أيضا بيروت
١٩١٤ م .
- د - اللبن والشراب : نشره الاب لويس شيخو
اليسوعي في (البلغة) بيروت سنة ١٩١٤ م ملحقا
بكتاب (اللب واللبن) لأبي زيد المشهور منه .
- هـ - ابواب متفرقة : نشرها الاب لويس شيخو اليسوعي
ملحقة بكتاب (فقه اللغة وسر العربية) لأبي
منصور الثعالبي ، الذي نشره في المطبعة
الكاثوليكية بيروت ١٨٨٥ م تراجع : معجمات
المعاني في هذا الثبت ، رقم (١١) .
- ٨ - أبو العباس محمد بن يزيد البرد (ت ٢٢٨٥ هـ) .
الفاصل : حققه عبدالعزيز اليماني ، وطبع بدار الكتب
المصرية سنة ١٩٥٦ م .
المقتضب : نشر بتحقيق عبدالخالق عيسى بالقاهرة
سنة ١٢٨٨ هـ .
- ٩ - أبو العباس ثعلب (ت ٢٢٩١ هـ) .
الفصيح . نشر أول مرة بتحقيق المشرق
(بارث) في ليزج عام ١٨٧٦ م . ثم نشر بعنوان (فصيح
ثعلب والشروح عليه) المتن ثعلب والشرح للهروي .
بتحقيق محمد عبدالنعم خفاجي في القاهرة سنة
١٩٤٩ م .

القسم الثاني : ما وضع لدراسة المصادر أو أجزائها

كتب الخريب

(أ) غريب القرآن

- ١ - عبدالله بن عباس (ت ٦٨ هـ) .
كانت من كتابه نسخة في برلين قبل الحرب العالمية الثانية [بروكلمان ٢٢/١ ، والمجمع العربي ٢٩/١] .
- ٢ - أبو سعيد ابن بن ثعلب بن رباح البكري (ت ١٤١ هـ) :
مجمع الأدباء ، ١٠٨/١ .
- ٣ - أبو زيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : تاريخ بغداد ، ٢٥٨/١٣ ، وانباء الرواة ٢٢٧/٣ .
- ٤ - أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٥ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٦ - أبو عبيدة عمر بن النضر (ت ٢١٠ هـ) .
- ٧ - الأختش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .
- ٨ - عبدالله بن قريب الأصمعي (ت ٢١٣ هـ) .
هناك شك في نسبة الكتاب إليه [المجمع العربي ١٠/١] .
وينظر : مراتب النحويين ٨ .
- ٩ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : مجمع الأدباء ، ٢٦٠/١٦ .
- ١٠ - محمد بن سلام الجعفي (ت ٢٢١ هـ) .
- ١١ - أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد المديني المعروف بابن اليزيدي (تليفه الفراء) .
- ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
طبع كتابه تفسير غريب القرآن بتحقيق الدبند أحمد صقر ، ونشر في القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- ١٣ - محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تليفه ابن الاعراب) .
- ١٤ - أبو النجاس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ١٩٢ هـ) .
- ١٥ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن بزاد الطبري .

(ب) غريب الحديث

- ١ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) : النهاية ١/١ .
- ٢ - أبو بكر الحسين بن عياش الباجداني (ت ٢٠٢ هـ) .
- ٣ - أبو عبيدة عمر بن النضر (ت ٢١٠ هـ) : النهاية ١/١ .
- ٤ - أبو عدنان عبدالرحمن بن عبد الأعلى السلمي (معاصر أبي عبيدة) : الفهرست ٥١ .
- ٥ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٦ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٧ - يحيى بن زباد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- ٨ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
رأى كتابه ابن النديم بنحو مائتي ورقة بخط السكري (الفهرست ٦١ ، وينظر : النهاية ١/١) .
- ٩ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .

١٠ - الحسن بن محبوب السراذ (ت ٢٢١ هـ) .

١١ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٢ هـ) .
طبع كتابه بأربعة أجزاء بتحقيق الدكتور محمد عبدالمعنى خان بختيار آباد الدكن عام ١٩٦٤ م .

١٢ - سلمة بن عاصم الكوفي (تليفه الفراء) .

١٣ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

١٤ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .

١٥ - علي بن المغيرة الأنرم (ت ٢٢٢ هـ) .

١٦ - عبدالله بن حبيب الأييري (ت ٢٢٩ هـ) .

١٧ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

١٨ - أبو عبدالله أحمد بن عمران الأختش (ت قبل ٢٥٠ هـ) .

١٩ - أبو جعفر محمد بن عبدالله بن قادم (ت ٢٥١ هـ) .

٢٠ - شمر بن حنوية الهروي (ت ٢٥٥ هـ) .

٢١ - ثابت بن عبدالعزیز (وراق أبي عبيد) .

٢٢ - محمد بن سحنون (ت ٢٥٦ هـ) .

٢٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : ثلاثة كتب (سوى كتابه :
تأويل مختلف الحديث) .

طبع كتابه (غريب الحديث) بثلاثة أجزاء بتحقيق الدكتور عبدالله الجبوري في بغداد عام ١٩٧٧ م .
وحققه أيضاً الدكتور رضا السويدي رسالة للدكتوراه من باريس توفيت عام ١٩٧٠ م وطبع في تونس عام ١٩٧٩ م . وطبع كتابه (المسائل والاجوبة) أول مرة بمطبعة السعادة من منشورات القدس في القاهرة ١٢٢٩ هـ .
ثم أعاد نشرها محققه شاعر الماشور في مجلة المورد ببغداد في الجزء الرابع عام ١٩٧٢ م . أما كتابه (اصلاح الفلك) فقد حققه المستشرق (لوكونت) ونشره في مجلة أرسكا عام ١٩٦٥ م . فتمت نسخة في مكتبة دار الكتب في دمشق (ص ١٥٧) مصورة بدار الكتب المصرية ، وتمت نسخة ثانية في المكتبة القاهرية بدمشق .

٢٤ - أبو اسحاق ابراهيم بن اسحاق الحريري (ت ٢٨٥ هـ) .
وصل من كتابه الجزء الخامس فقط ، وهو في الكنية القاهرية بدمشق ورقته فيها (١٤٨٠) ؛ وبمسند أن الكتاب في الأصل خمس مجلدات (الجزء القاهرية / غرم اللغة : ١٠٦) أو عشر مجلدات ؛ طبقات الشافعية ١٢١/٥ .

٢٥ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .

٢٦ - محمد بن عبدالسلام الغشني (ت ٢٨٦ هـ) : فهرسة ابن خير الشيباني ١٩٥ .
كتاب في عشرين جزءاً ، خصص أحد عشر جزءاً منها لحديث النبي ، وستة أجزاء لحديث الصحابة .

٢٧ - ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .

٢٨ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .
ذكر ابن النديم أن كتابه نحو أربع مائة ورقة .
الفهرست ٨٩ .

(ج) غريب اللغة

- ١ - عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
- ٥ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- ٦ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .
- ٧ - عزيز بن الفضل الهذلي (عهد المتمد) .

(ج) لحن العامة

- ١ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
طبع كتابه (ما تلحن فيه العوام) طبعين ، الأول بتحقيق وتقديم بروكلمان في برسلو ، وفي دار الكتب المصرية نسخة من هذا الطبع رفيعا (٢٢٧ لفة) .
والثانية بتحقيق وتقديم عبدالعزيز اليميني في الطبعة السلفية بمصر سنة ١٢٤٤ هـ ، مع رسالتين أخريين ، وشك في نسبتها الى الكسائي مخفقا اليميني ، كما شك في نسبتها أيضا الدكتور حسين نصار (المعجم العربي ١/٩٨) .
- ٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : اقتبس ابن يمين من كتابه نصا واحدا (شرح الفصل ٨/١) .
- ٤ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
- ٥ - أبو عثمان المازني (ت ٢٢٥ هـ) .
- ٦ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .
- ٧ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

طبع كتابه (الحروف التي يتكلم بها في غير موضعها) بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب في القاهرة سنة ١٩٦٩ م ، وكتابته (مجاز ما جاء في الشعر وحرف عن جهته) لم يصل ولعله الأول نفسه كما يذهب المحقق . أما كتابه الشهير (اصلاح النطق) فقد ادرجناه في : كتب الموضوعات الشاملة .

- ٨ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : من كتابه بيت منقول في المؤلف والاختلاف ٢٢ .
- ٩ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .
- ١٠ - ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
- ١١ - الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) .
طبع كتابه (الفاخر فيما يلحن فيه العامة) أول مرة بتحقيق المستشرق تشارلس أيتروس ستوري في لندن سنة ١٩١٥ م . وأعاد نشره محققا عبدالعليم الطحاوي في القاهرة عام ١٩٦٠ م .

كتب السجع والأبنية

(أ) المصادر

- ١ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .
- ٢ - النعمان بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .

- ١ - بزرج بن محمد الفروسي (معاصر الكسائي) .
كتابه : تفسير الغريب .

- ٢ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
كتابه : غريب الحديث والكلام الوحشي (وهو غير كتابه في غريب الحديث) .

- ٣ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
كتابه : غريب الاسماء .

- ٤ - أبو مسهل الاعرابي ، عبدالوهاب بن حريش (تلميذ الكسائي) .
كتابه : الغريب الوحشي (لعله كتابه في النوادر) .

- ٥ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابه : تفسير غريب سيبويه .

- ٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .
كتابه : تفسير الاشكال (معجم الادباء ١٨/١٩٦ وانباء الرواة ٢/١٢١) .

- ٧ - أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
كتابه : تفسير ابنية الكتاب ، اقتبس البغدادي منه نصا في الخزانة ١/١٧٩ . ومن مخطوطته نسخة في المدينة المنورة بعنوان : شرح غريب الإبنية .

- ٨ - هارون بن الخاكد (ت ٢٩٠ هـ) .
كتابه : الغريب الهاشمي (ولعله تفسير غريب الهاشمي) من شيوخ أبي بكر بن الأنباري ٢ .

كتب اللغات

(أ) لغات القرآن

- ١ - عبدالله بن عباس (ت ٦٨ هـ) .
وصل إلينا كتابه (اللغات في القرآن) برواية ابن حسنون المقرئ ، وحققه الدكتور صلاح الدين المنجد ، وطبعه أكثر من مرة ، آخرها بيروت ١٩٧٢ م .

- ٢ - مقاتل بن سليمان .

- ٣ - هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .

- ٤ - الهيثم بن عدي (ت ٢٠٦ هـ) .

- ٥ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : هناك شك في نسبة الكتاب إليه (المعجم العربي ١/٧١) .

- ٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .

(ب) لغات القبائل

- ١ - يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) .

- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

- ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) : ينقل عن كتابه ابن منظور في
مواضع كثيرة من لسان العرب .
 - ١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
 - ٥ - عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) .
 - ٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
 - ٧ - إبراهيم بن يحيى الزبيدي (ت ٢٢٥ هـ) .
 - ٨ - أبو عمرو صالح بن إسحاق الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
 - ٩ - قريبة أم البهاول الاسدي .
- اسم كتابها : النوادر والمصادر : ينظر : كتب النوادر
والامالي في هذا التبت ، رقم : ٢٦ .

(ب) فعل وافعل أو فعلت وافعلت

- ١ - فطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- ٣ - أبو عبيدة (ت ٢١٠ هـ) .
- ٤ - الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) .
- ٥ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- ٦ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : كتاب
خاص ، وفصول من معجمه « الغريب المصنف » .
- ٧ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) : التثنيات لملي بن حمزة :
٢١٤ .
- ٨ - أبو محمد عبدالله بن محمد التوزي (ت ٢٢٢ هـ) .
- ٩ - ابن السكيت (ت ٢٢١ هـ) : كتاب خاص : معجم
الادباء ، ٥٠/٢٠ ، وفصول من كتابه « اصلاح المثلوق » .
- ١٠ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
طبع كتابه (فعلت وافعلت) بتحقيق الدكتور خليل
ابراهيم الفطيفة ، بمطابع جامعة البصرة ، البصرة
١٩٧٩ م .
- ١١ - أبو العباس محمد بن الحسن الاحول (تلميذ ابن
الاعرابي) .
- ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : وهم ابن حجر المسقلاني
في : رفع الاصر ٧٢/١ بمده باب الابنية في (ادب الكاتب)
كتابا مستقلا لابن قتيبة في هذا الفن .

(ج) التصارييف أو التصريف

- ١ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
كتاب : التصريف : الفهرست ٧١ .
- ٢ - أبو الحسن الاحمر (تلميذ الكسائي) : الفهرست ٧٢ .
- ٣ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابان : الابنية ، والابنية والتصريف (الفهرست ٦٢) ،
ولكلهما كتاب واحد .
- ٤ - المازني (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست ٦٣ .
شرح ابن جني كتابه (التصريف) في كتاب سماه
(النصف) وضمنه اثر كتاب المازني ، وهو مطبوع .

- ٥ - البرد (ت ٢٨٥ هـ) .
- ٦ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري (عاصر
البرد) : الفهرست ٦٥ .
- ٧ - ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .
ثلاثة كتب : ما ينصرف وما لا ينصرف ، والتصغير ،
ومجاز الكلام وتصريفه . واقتبس السيوطي من الاخير
في كتابه : الزهر ٢٩٢/١ . وينظر : الفهرست ٨١ .
- ٨ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .

(د) الاشتقاق

- ١ - فطرب (ت ٢٠٦ هـ) : الفهرست ٥٨ .
- ٢ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) :
الفهرست ٥٨ .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) .
طبع كتابه بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين في
مجلة الجمع العلمي العراقي ، مجلد (١٦) - ١٩٦٨ م .
ثم استل منها مستقلا .
- ٤ - أبو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٣١ هـ) .
كتاب : اشتقاق الاسماء : الفهرست ٦١ .
- ٥ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
ذكر كتابه الزركلي في موسوعته (الاعلام : ٢٨٠/٤)
وأشار الي انه مخطوط . ولا ذكر له في مصدر قديم .
- ٦ - البرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٦٥ .
- ٧ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) : الفهرست ٨٠ .

(هـ) المقصور والمدود أو المنقوص والمدود

- ١ - تراجع : مقدمة المحقق في كتاب المقصور
والمدود لابن البركات الانباري .
- ١ - أبو محمد يحيى البزدي (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٦ ،
ومعجم الادباء ، ٢٩٠/٧ ، وغاية النهاية ٢٧٧/٢ .
- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
طبع كتابه (المنقوص والمدود) مع كتاب (التثنيات)
لملي بن حمزة ، بتحقيق اليماني في القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) : الفهرست ٦١ ، والانباء
٢٠٢/٢ ، وفهرسة ابن خلدون ٢٧٥ .
اقتبس من كتابه ابن منظور في لسان العرب : ٢٧٢/١٩
مادة (لنا) .
- ٤ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٨ .
اقتبس من كتابه ابن سيده في الخصاص : ١٩٩/١٥
مادة (ولقي) .
- ٥ - ابراهيم بن يحيى البزدي (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست
٥٦ ، ومعجم الادباء ، ١٦٦/٦ ، والانباء ٢٢/٣ .
شرح كتابه عفيف الدين ربيع بن محمد بن احمد الكوفي
(ت ٦٨٢ هـ) .

٦ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) : الفهرست ٧٩ ، والمخصص ١٢/١ من مخطوطته نسخة يمكنه عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم (٧٢ نحو) ١ .

افتبس من كتابه ابو الطيب اللغوي في الابدال : ٢٦٠/١ وابن منظور في اللسان : ٥٤/١ مادة (جلا) والسيوطي في المزهر : ٦٢٧/١ ، ٦٤/٢ ، ٧١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٤٨ . وشرحه ابن جني ١ ينظر : الخصائص ٢٥٥/١ ، ٤٨/٢ ومن الشرح اقتباس في القصور والمدود لابن ولاد : ٧٠ .

٧ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٦٤ ، ومعجم الادباء ٢٥٨/٤ والبغية ٢٦٥ .

القبس منه البطليوسي في الاقصاب : ١٥٦ ، ٢٧٩ ، والقالبي في القصور والمدود ٦٩ .

٨ - ابو جعفر احمد بن عبيدالله بن ناصح (ت ٢٧٠ هـ) : الفهرست ٨٠ ، والانباء ٨٦/١ ، والبغية ١٤٤ .

٩ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) : الفهرست ٦٥ ومعجم الادباء ١١٢/٧ والانباء ٢٥١/٢ والبغية ١١٦ .

١٠ - ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم الطبري (معاصر المبرد) : الفهرست ٦٥ .

١١ - ابو الحسين محمد بن الوليد التميمي النحوي (ت ٢٩٨ هـ) : معجم الادباء ١٢٢/٧ .

١٢ - ابو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .

١٣ - الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) : الفهرست ٨٠ ، ومعجم الادباء ١٧٠/٧ ، والنزهة ١٤٠ ، البغية ٢٩٦ .

كتب الظواهر اللغوية

(ا) الاضداد

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
طبع كتابه بتحقيق المستشرق هانس كفلر في مجلة اسلاميكا - الجزء الخامس ، في ألمانيا عام ١٩٣١ م .

٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) : ينظر اصدار ابن الدهان ٩١ .

٣ - ابو عبيدة معمر بن التثني (ت ٢١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .

٤ - الاسمعي (ت ٢١٢ هـ) .

طبع كتابه ضمن (ثلاثة كتب في الاضداد) بتحقيق المستشرق هفتر في المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٢ م .

٥ - ابو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .

٦ - التوزي (ت ٢٢٢ هـ) : الفهرست ٦٢ .

طبع كتابه بتحقيق الدكتور محمد حسين آل ياسين في مجلة المورد الجزء (٣) من المجلد (٨) الصادر عام ١٩٧٩ م .

٧ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .

كتابان : الاضداد ، والتوسعة . طبع الاول مع كتاب

الاسمعي بتحقيق هفتر في بيروت ١٩١٢ ؛ واقتبس السيوطي من الثاني في كتابه (الانباء والنظائر ٢٧٢/١) في موشمين ؛ وينظر : كشف اللثون ٥٠٧ .

٨ - ابو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

طبع كتابه (الملوب والزال عن جهته والاضداد) مع كتابي الاسمعي وابن السكيت بتحقيق هفتر بيروت ١٩١٢ م .

ومن المصادر ما يورد له كتابا في (اصلاح المزال والمفسد) وكتابا ثانيا في (الاضداد) انظر : فعلت وفعلت لابن حاتم ٢٢ . ويرى د. رمضان عبدالنواب ان الكتاب الاول ما هو الا باب من كتاب ابي حاتم في لحن العامة .

٩ - تلمب (ت ٢٩١ هـ) : ينظر اصدار ابن الدهان ٩١ ؛ وفهرسة ابن خير الاشبيلي ٢٨١ .

(ب) القلب والابدال

١ - الاسمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .

٢ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .

طبع كتابه ضمن (الكنز اللغوي) بتحقيق هفتر في المطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٩٠٢ م .

(ج) الاتباع

١ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٦١ .

(د) المثلث

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

طبع كتابه : وهو في الاصل ارجوزة ا في مجموعة (البغية) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي بيروت عام ١٩١٤ م .
ثم اعاد تحقيقه الدكتور رضا السويدي وطبع في تونس عام ١٩٧٨ م .

(هـ) ما اتفق لفظه واختلف معناه [المشترك]

١ - الاسمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .

٢ - ابراهيم بن ابي محمد يحيى اليزيدي (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست ٥٦ .

٣ - ابو السبيل عبد الله بن خليل (ت ٢٤٠ هـ)
طبع كتابه باسم (المانور) بتحقيق فريتر كركو - لندن ١٩٢٥ م .

٤ - ابو العباس محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تلميذ ابن الاعراب) : الفهرست ٨٧ .

٥ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .

طبع كتابه (ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد) بتحقيق الميمني في المطبعة السلفية في القاهرة ١٣٥٠ هـ .

(و) ما اختلف لفظة وانتلق معناه [المترادف]

- ٨ - أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم التبريزي (معاصر المبرد) : الفهرست ٦٥ .
- ٩ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) : الفهرست ٨٩ .
- ١٠ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق الدكتور رمضان عبدالتواب ، في القاهرة عام ١٩٧٢ م .

(ط) الافراد والتشنية والجمع

- ١ - أبو جعفر محمد بن الحسن الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
- اسم كتابه : الافراد والجمع .
- ٢ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- اسم كتابه : الجمع والتشنية في القرآن .
- ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
- اسم كتابه : الجمع والتشنية .
- ٤ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- كتابان : الواحد ، والجمع والتشنية .
- ٥ - أبو عمر الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) .
- اسم كتابه : التشنية والجمع .
- ٦ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

طبع كتابه (ماجاء اسمان احدهما أشهر من صاحبه فسيما به) بتحقيق محمد حميد الله ، في مجلة الجمع العلمي العراقي مع رسالة في الأمثال ، المجلد (١) الجزء (١) - بغداد ١٩٥٦ م .

كتب الألفاظ

- ١ - الفضل القسي (ت ١٧٠ هـ) : الفهرست ٧٥ .
- ٢ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ٣ - أبو عمرو كلثوم الغنابي (عهد الرشيد) : الفهرست ١٢٥ .
- ٤ - أبو محمد هشام بن الحكم (عهد الرشيد) : الفهرست ٢٢٤ .
- ٥ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٧٦ ، والإنباء ١٢١/٢ ، ومعجم الأدباء ١٩٦/١٨ ، والوقيات ٣٠٨/٤ .
- افتح من كتابه أبو عبيد البكري في : سفت اللالي ٢٢٨/١ ، وأبو جعفر اللالي في : تحفة الجيد الصريح ٦٥ .
- ٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
- طبع كتابه ضمن تهذيب وشرح التبريزي له بعنوان (تهذيب الألفاظ) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي بيروت ١٨٩٥ م ، ثم أعاد المحقق نشره دون شرح التبريزي بعنوان (مختصر تهذيب الألفاظ) بيروت ١٨٩٧ م . وهذه الطبعة الأخيرة هي التي أخرجت لنا

- ١ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- طبع كتابه (ما اختلفت ألفاظه وانتقلت معانيه) بتحقيق مظهر سلطان ، بالطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٥١ م .
- ٢ - الرياشي (ت ٢٥٧ هـ) .
- اسم كتابه : ما اختلفت أسماؤه من كلام المسرّب : الفهرست ٦١ .

(ز) الأجساس

- ١ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) . ذكره الزبيدي في تاج العروس (ط الكويت) ج ١٥ ، مادة : جنس .
- ٢ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق امتياز علي عرشي ، في جيبى عمام ١٩٢٨ م .
- ٣ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .
- القبس من كتابه ابن منظور في لسان العرب (ينظر مثلا : مادة (غرر)) . كما اقتبس منه الزبيدي في تاج العروس (ينظر : مادة (غرر) أيضا) .

(ح) المذكر والمؤنث أو التذكير والتأنيث

- ١ - الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
- طبع كتابه أول مرة بتحقيق مصطفى الزرقا ، بيروت ١٢٢٥ هـ ، وأعاد تحقيقه الدكتور رمضان عبدالتواب في القاهرة ١٩٧٥ .
- ٢ - الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
- ٣ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٨ .
- ٤ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٩ .
- افتح من كتابه البغدادي في خزائن الأدب : ١١/١ ، ٢٧٧ ، ٢١٢/٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٩ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ .
- ٥ - أبو جعفر أحمد بن عبيدالله بن ناصح (عهد المماليك) : الفهرست ٨٠ .
- ٦ - أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
- كتابان : كبير ومختصر . وطبع المختصر أول مرة بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي في مجلة (رسالة الإسلام) ببغداد عام ١٩٦٩ ، ثم حققته الدكتورة ابتسام مرهون الصغار ونشر في مجلة (البلاغ) ببغداد عام ١٩٧٢/٧١ م .
- أما الكبير فنسخته المخطوطة فريدة لا ثاني لها ، وهي محفوظة في مكتبة يوسف الما في قوتية بتركيا ، فرغ من تحقيقه أخيراً الدكتور نهاد جتن ، ولما يطبع .
- ٧ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق الدكتور رمضان عبدالتواب وصلاح الدين الهادي بمطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧٠ م .

النص الأصلي للكتاب دون زيادة . : ينظر : معجمات المعاني في هذا الثبت : رقم (١٠) .

٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع كتابه (الالفات والرد على الجهمية والشبهة) في مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٩ هـ . وهو الصق يكتب المفيدة منه يكتب اللغة (ينظر : دراسة الدكتور عبد الله الجبوري في غرب الحديث لابن قتيبة ٨٠/١) .

كتب الألف-وات

(أ) الهمز

١ - عبد الله بن أبي اسحاق الحنظلي (ت ١١٧ هـ) :
الفهرست ٢٢ ومراتب النحويين ١٢ .

٢ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

٣ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) .

٤ - أبو الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

كتابان : تحقيق الهمز ، والهمز . وطبع كتابه الثاني بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، في بيروت عام ١٩١٠ م . ولم يصل من الأول غير أسطر قليلة ملحقة بالكتاب الثاني أهمها التحقيق . وصحفت (تحقيق) الى (تخفيف) في : الفهرست (ط طهران) : ٦٠ .

٥ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : نفرد بذكر كتابه اسماعيل البخداي في ايضاح الكنون ٢٥١/٢ .

٦ - احمد بن محمد بن رستم الطبري (معاصر المبرد) .
كتاب : صورة الهمز .

(ب) الحروف

١ - الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ٢٧٥ هـ) .

طبع الكتاب بتحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب ، بمطبعة جامعة عين شمس بالقاهرة عام ١٩٦٩ . وشك محقق الكتاب (الحروف - المقدمة :) : والدكتور محمد حسين آل ياسين | الدراسات اللغوية عند العرب ١٨٠ - ١٨١ | في نسبة الكتاب .

٢ - علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ) .

كتابان : الحروف ، والهاءات المكنى بها في الفران .

٣ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .

طبع كتابه بعنوان (رسالة في الحروف العربية) بتحقيق لويس شيخو ، ضمن مجموعة (البلفة) بيروت ١٩١٤ م . بعد ان كان المحقق قد نشره في مجلة (الشرق) ، الجزء (١١) ، ص (٢٦٥) عام ١٩١١ م ، دون النص على المؤلف . ثم نشرت مجددا في مجلة (العلم) البغدادية ، السنة

الثانية ، العدد الثالث ، ص ١٢٨ - ١٢٢ ، عام ١٣٢٩ هـ . منسوبة الى النضر وبمنوان (تشریح الحروف على الوجوه اللغوية) .

٤ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .
كتاب : اللامات .

٥ - ابو عثمان المازني (ت ٢٢٥ هـ) .
كتاب : الالف واللام .

٦ - خلف البزاز (من اهل مكة) .
كتاب : حروف القرآن .

٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع ارجوزته في (الفاد والنلاء) بتحقيق الدكتور داود الجلبى الموصل في مجلة (لفة العرب) ، الجزء السادس . السنة السابعة ، ص ٤٦١ - ٤٦٢ . ولا ذكر لها في مصادر ترجمة ابن قتيبة .

٨ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .

كتابان : الحروف ، والحروف في معاني القرآن الى طه ؛ ويبدو من عنوان الثاني أنه في معاني القرآن ، ولعلهما كتاب واحد .

(ج) الأصوات

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

٢ - الاخفش الاوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١ هـ) .

٣ - الاسمي (ت ٢١٢ هـ) .

٤ - ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) .

٥ - ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١ هـ) .

(د) الإدغام

١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

(هـ) الوقف والابتداء

١ - أبو جعفر الرواسي (ت ١٨٧ هـ) .
كتابان : كبير وصغير .

٢ - يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .

٣ - أبو عبدالرحمن عبدالله بن أبي محمد اليوزدي (تلميذ الفراء) .

٤ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

اقتبس من كتابه ابن هشام في مفتي اللبيب (ط دمشق) : ٥٩٨/٢ .

٥ - أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .

٦ - أبو الحسن بن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) .

القسم الثالث : ما وضع حول البيئة الطبيعية

- ١٥- الزبير بن بكار (ت ٢٥٦ هـ) .
كتابه : العقيق وقصوره وأوديته وحراره . (البلدان للهمداني ٢١) .
- ١٦- أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ) .
كتابه : البلدان . (الفهرست ٢٢١) . لعله اتحد بكتاب والده المار (رقم : ٧) .
- ١٧- مرام بن الأصبغ السلمي (ت ٢٧٥ هـ) .
طبع كتابه (نيامه وسكانها) بتحقيق عبدالسلام محمد شازون ، ضمن « نوار الخفوطات » - القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٨- أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت ٢٧٥ هـ) .
كتابه : المناهل والقرى (الانباء ٢٩٢/١) ، والبيئة ٢١٩ ، رأى ابن النديم الكتاب بخط السكري نفسه (الفهرست ٢١٩) .
- ١٩- أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .
كتابه : البلدان . وصف بالكبر (الفهرست ٧٨) ، والنزهة ١٦٥ ، والانباء ١١/١) .
- ٢٠- أبو عبدالله محمد بن أحمد الاسدي (القرن الثالث) .
كتابه : المدينة المنورة ومنطقها . القيس منه السهويدي في : وفاة الوفا ١٦٤/٢ .
- ٢١- أبو الأشعث غزن بن الفضل الهذلي (عهد المتمد) .
كتابه : صفات الجبال والأودية واسماؤها بمكة وما والاها . (الفهرست ١١١) .
- ٢٢- الفضل بن سلامة (ت ٣٠٠ هـ) .
كتابه : البلاد والزروع والنبات والنخل وأنواع الشجر . ينظر أيضا : كتب النبات في هذا التبت رقم (١٥) .

كتب الأنواء والأزمنة

- ١- تراجع مقدمة الدكتور عزة حسن لتحقيقه كتاب الأنواء والأزمنة لابن الأجدابي
- ١- أبو فريد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) : الفهرست ٥٤ .
أخبرني من كتابه ابن قتيبة في الأنواء : ٢٢ ، ٢٧ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٧١ ، ١٦١ .
 - ٢- النضر بن شعيل (ت ٢٠٣ هـ) : الفهرست ٥٨ .
يبدو أن كتابه باب من أبواب الجزء الخامس من معجمه « الصفات » .
 - ٣- قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .
طبع كتابه (الأزمنة) منشورا في مجلس الجمعية العلمي العربي ، الجزء (٢) ، المجلد (٢) ، دمشق عام ١٩٢٢ م .
 - ٤- الفراء (ت ٢٠٧ هـ) .
طبع كتابه « الأيام والليالي والشهور » بتحقيق إبراهيم الأبياري ، بالقاهرة عام ١٩٥٦ م .
 - ٥- أبو محمد عبدالله بن يحيى بن كناسة (ت ٢٠٧ هـ) .
طبع بتحقيق محمد قاسم منشورا في مجلة الجامعة ، بالموصل ١٩٧٦/٧٥ م .

كتب البلدان والمواضع

- ١- تراجع بحث الدكتور حسين نصار في مجلة المجمع العلمي العراقي : ج (١١) / ١٩٦٧ م
- ١- خلف الأحمر (ت ١٨٠ هـ) .
كتابه : جبال العرب وما قيل فيها من الشعر . (الفهرست ٥٠ ، والانباء ٢٥٠/١ ، والبيئة ١٢٢٢) .
 - ٢- أبو الوزير عمر بن سلف (ت ١٨٦ هـ) .
كتابه : منازل العرب وحدودها . (الفهرست ١٢٧ ، ومعجم الأدباء ٧٢/١٦) .
 - ٣- أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .
سبعة كتب : الأنهار ، والأقاليم ، وتسمية البيسج والديارات ، البلدان الكبير ، البلدان الصغير ، اشتقاق البلدان ، أنساب البلدان . (الفهرست ٩٧ ، معجم الأدباء ٢٩١/١٩) .
 - ٤- أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .
كتابان : الحرات ، ومكة والحرم . (الفهرست ٥٤) .
 - ٥- الأصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
ثلاثة كتب : مياه العرب ، وجزيرة العرب ، والديارات . (الفهرست ٦١) . والأخير طبع بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ونشر ضمن مجموعة (البلفة) في الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٤ م .
 - ٦- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
كتابه : المياه (الفهرست ٦٠) .
 - ٧- محمد بن خالد البرقي (ت حدود ٢٢٠ هـ) .
كتابه : البلدان .
 - ٨- أبو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٢ هـ) .
كتابه : الأرضين والمياه والجبال .
 - ٩- الحسن بن محبوب السراذ (ت ٢٢٢ هـ) .
كتابه : البلدان .
 - ١٠- أبو الحسن علي بن محمد الدائلي (ت ٢٢٥ هـ) .
كتابه : حمى المدينة وجبالها وأوديتها (الفهرست ١١٠٢) .
 - ١١- أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل (عهد التوكل) .
كتابه : أسماء الجبال والمياه والأودية .
 - ١٢- محمد بن إدريس بن أبي حفصة (عهد التوكل) .
كتابان : مناهل العرب ، واليهامة . (معجم البلدان ٧/١) .
 - ١٣- شمر بن حمدويه (ت ٢٥٥ هـ) .
كتابه : الجبال والأودية (معجم الأدباء ٢٧٥/١١) .
 - ١٤- أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
طبع كتابه (البلدان) بتحقيق الدكتور صالح أحمد الداني في مجلة كلية الآداب ، ببغداد عام ١٩٧٠ م . تم استل منها .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١١٣ هـ) .
طبع كتابه « خلق الانسان » بتحقيق المستشرق هفتر ،
غسن (الكتز اللغوي) في المطبعة الكاثوليكية بيروت
١٩٠٢ م .
- ٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
- ٨ - أبو زياد الكلابي (ت ٢١٥ هـ) .
- ٩ - أبو عثمان سعدان بن المبارك النسرير (ت ٢٢٠ هـ) .
- ١٠ - أبو علي الحسن بن علي الحرمازي : الفهرست ٥٤ .
- ١١ - نصر بن يوسف (تلميذ الكسائي) .
- ١٢ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) .
كتابيه من مصادر ثابت بن أبي ثابت في خلق الانسان :
ص ١ .
- ١٣ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : فهرسة ابن خير ٢٨٢ .
- ١٤ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .
اسم كتابه : خلق الانسان واسماء افعاله وصفاته .
ومن مخطوطته نسخة في مكتبة برلين في ألمانيا .
- ١٥ - أبو معلم الشيباني (ت ٢٢٨ هـ) .
- ١٦ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) : الفهرست ٩٢ ،
والانباء ٦٢/٢ .
- ١٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) : الفهرست ١١٦ ، والبغية
٦٢/٢ ، وكشف اللثون ٧٢٢ .
- ١٨ - أبو محمد ثابت بن أبي ثابت (تلميذ أبي عبيد) .
طبع كتابه « خلق الانسان » بتحقيق عبدالستار أحمد
فراج ، بالكويط عام ١٩٦٥ م .
- ١٩ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) .

كتب الفرق

- ١ - قنارب ، محمد بن المنذر (ت ٢٠٦ هـ) .
طبع كتابه بعنوان (ما خالف فيه الانسان البهيمة)
تلحقاً بكتاب (الوحوش للاصمعي) ، بتحقيق المستشرق
جابر ، لينا ١٨٨٨ م . ينظر : كتب الوحوش في هذا
الكتب ، رقم (١) .
- ٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) : الفهرست ٥٩ .
- ٣ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
طبع كتابه بتحقيق المستشرق مولر منشوراً بمجلة
(ISBWA) ، ج ٨٢ ، فيينا ١٨٧٦ م .
- ٤ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) : الفهرست ٦٠ .
- ٥ - أبو زياد يزيد بن عبدالله بن الحر الكلابي (ت ٢١٥ هـ) :
الفهرست ٥٠ .
- ٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) : الفهرست ٧٩ .
اقتبس من كتابه الجواليقي نصاً كبيراً يتضمن الاستشهاد
بالتسمر في المغرب : ٢٠١ .
- ٧ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفرق بين الأعميين وبين كل ذي روح .
(الفهرست ٦٤) .
- ٨ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) .
اسم كتابه : الفرق في اللغة . (مخطوط في مكتبة القرويين)
بغاس ١٢٦١ (١١ معارف ٥٢) .
- ٩ - أبو محمد ثابت بن أبي ثابت (القسرون الثالث) :
الفهرست ٧٦ .
طبع كتابه بتحقيق محمد الغاسي ، بمطبعة جامعة محمد
الخامس ، بغاس الغرب عام ١٩٧٤ م .

- ٦ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) : الفهرست ٦١ .
كتابان : الأنواء ، والأوقات .
- ٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) : الفهرست ٦٠ .
طبع كتابه (الملقح) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة « الباقية » ، بالمطبعة الكاثوليكية بيروت
١٩١٤ م .
- ٨ - ابن الأعرابي (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٧٦ ، ومعجم
الانباء ١٩٦/١٨ ، والانباء ١٢١/٢ .
- ٩ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابان : الأيام والليالي (الفهرست ٧٩) ؛ والانسواء
(طبقات ابن قاضي شهبة ٢٠٨/٢) .
- ١٠ - أبو اسحاق ابراهيم بن سليمان الزياتي (تلميذ الاصمعي) .
كتابيه : اسماء السحاب والرياح والأمطار (الفهرست
٦٢) .
- ١١ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) : الفهرست
١١٩ .
- ١٢ - أبو معلم محمد بن سعيد الشيباني (ت ٢٢٨ هـ) :
الفهرست ٥٢ .
- ١٣ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
خمس كتب : الأزمنة ، والشتاء والصيف ، والحر
والبرد ، والليل والنهار ، والشمس والقمر (ينظر :
الفهرست ٩٢ ، والمخصص ١١/١) ، والنباه الرواة
٢٨٩/٢) والمصدر الاخير جعل كتب أبي حاتم الثلاثة
الآخرة كتاباً واحداً . واقتبس من « الشمس والقمر »
ابن منظور في اللسان ٦٤٠/٢ (يوح) ، واقتبس من
« الليل والنهار » السيوطي في الزهر ٢٤٨/٢ ، ٢٢٠ .
- ١٤ - أبو الهيثم الرازي (استاذ السكري) : الفهرست ٨٦ .
- ١٥ - أبو جعفر جعفر بن محمد البلخي (ت ٢٧٢ هـ) :
الفهرست ٢٢٦ .
يبدو من موطن ترجمة المؤلف في الفهرست أن الكتاب
في غير اللغة .
- ١٦ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .
طبع كتابه (الأنواء) بتحقيق شارل بلا ومحمد حميدالله ،
في حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٩٥٦ م .
- ١٧ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) : الفهرست ٨٦ .
- ١٨ - المبرد (ت ٢٨٥ هـ) .
كتابيه : الأنواء والأزمنة (الفهرست ٦٥) .
- ١٩ - الفضل بن سلمة (ت ٢٠٠ هـ) .
كتابيه : الأنواء والبوارح (الفهرست ٨٠) .

كتب خلق الانسان

- ١ - أبو مالك عمرو بن كركرة (استاذ الخليل) .
- ٢ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .
أكبر اللغويين أن كتابه باب من أبواب الجزء الاول من معجمه
« الصفات » ، اتسخ مفرداً عن الاصل .
- ٣ - قنارب (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٤ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
- ٥ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

كتب الحيوان

(أ) الحيوان عامة

- ١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) : الفهرست ٥٩ .
 - ٢ - الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) .
- طبع كتابه بتحقيق عبدالسلام هارون في القاهرة عام ١٢٥٧هـ ، وأعيد نشره عام ١٢٨٥هـ / ١٩٦٥م .

(ب) الحشرات

- ١ - أبو خيرة نهشل بن زيد الاعرابي (استاذ أبي عمرو) .
روى تلميذه أبو عمرو بن العلاء عنه كتابه (الحشرات) .
واقبى منه ابن سيده في المخصص ٩١/٨ .
- ٢ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ) .
كتاب : النحل والعسل .
- ٣ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) .
كتابان : الحيات ، والعقارب .
- ٤ - الاصمعي (ت ٢١٢هـ) .
كتاب : النحل والعسل .
- ٥ - علي بن عبيدة الريحاني (ت ٢١٩هـ) .
كتاب : النحلة والبعوضة أو النمل واليعوض (الفهرست ١٢٢) .
- ٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١هـ) .
كتاب : الذباب .
- ٧ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١هـ) .
كتاب : الجراد .
- ٨ - ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) .
كتاب : الحشرات .
- ٩ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) .
ثلاثة كتب : الحشرات ، والجراد ، والنحل والعسل .
- ١٠ - هشام بن إبراهيم الكرنباني (تلميذ الاصمعي) .
كتاب : الحشرات .
- ١١ - أبو بكر محمد بن اسحاق الأهوازي (القرن الثالث) .
كتاب : النحل واجناسه .
إبراجع : المخصص / السفر : ٨ للوقوف على مادة هذا الفن وطبعة البحث فيه .

(ج) الطير

- ١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) .
كتاب : الحمام .
- ٢ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١هـ) .
كتاب : الطير .
- ٣ - ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) .
كتاب : منلق الطير .
- ٤ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) .
كتاب : الطير . التيس منه البطليوسي في الاقتضاب : ١١ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٥٥ ، ٢٥٢ . والبغدادي في خزائن الأدب : ٨٣/٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٠/٤ .

(د) الأبل وأنهم

- ١ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ) .
كتاب : الأبل .
- ٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) .
كتاب : الأبل .
- ٣ - الاخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١هـ) .
كتاب : صفات الفهم واللواتها وطلاجها وأسنانها .
- ٤ - الاصمعي (ت ٢١٢هـ) .
كتابان : الأبل ، والشاء . طبع الاول بتحقيق أوغست هنر بروايتين منفصلتين ، ضمن (الكنز اللغوي) ، بيروت ١٩٠٢م . وطبع الثاني أيضا بتحقيق أوغست هنر نفسه في مجلة (SHIVA) ج ١٢٢ ، في فينسا عام ١٨٩٦م .
- ٥ - أبو زياد الكلابي (ت ٢١٥هـ) .
كتاب : الأبل .
- ٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) .
ثلاثة كتب : الأبل والشاء ، ونعت الفهم ، والمزى .
- ٧ - نصر بن يوسف (تلميذ الكسابي) .
كتاب : الأبل .
- ٨ - أبو عبدالله محمد بن خالد البرقي (ت حدود ٢٢٠هـ) .
كتاب : الجمل . ليس كتابا مستقلا وإنما هو باب من أبواب كتابه « المعائن » (الفهرست ٢٧٧) .
- ٩ - أبو نصر أحمد بن حاتم (ت ٢٢١هـ) .
كتاب : الأبل .
- ١٠ - ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) .
كتاب : الأبل .
- ١١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) .
كتاب : الأبل .
- ١٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) .
كتابان : الأبل ، وأنهم والبهائم والوحش . أما الاول فقد وهم ابن قاضي شهبة في طبعه : ٢٤٦ بمده كتابا مستقلا ، لأنه باب من أبواب معجمه (المعاني الكبير) . انظر : غريب الحديث : ١٢٨/٢ وأما الثاني فقد طبع بتحقيق المستشرق موريس بوج بيروت عام ١٩٠٨م ، وشك المحقق في نسبه . والكتاب في وفسه باب من أبواب معجم (الجرائيم) المنسوب خطأ الى ابن قتيبة . انظر : معجمات المعاني في هذا التبت رقم (١١) .

(هـ) الخيل

- ١ - أبو مالك عمرو بن كركرة (استاذ الخليل) .
- ٢ - أبو عمرو كشوم بن عمرو بن أبوب العتابي (عهد الرشيد) .
- ٣ - أبو عبدالله محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ) .
صنف كتابه (الخيل) جميع الحيلة في الفهرست (ط طهران) : ٢٥٧ الى الخيل ، وقد ورد صحيحا في طبعة فلوجل : ٢٠٤ من الفهرست . والمؤلف ليس في اللغوين ، وأتاره المدودة ليست من اللغة في شيء .
- ٤ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣هـ) .
وهو الدكتور حسين نصار في نسبة كتاب مستقل في (الخيل) اليه (المعجم العربي ١٢٦/١) . وما هو الا

باب من ابواب معجمه (الصفحات) (الفهرست / ط
فلوجل : ٥٢) .

٥ - ابو المنذر هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) .
كتابه : انساب الخيل طبع اول مرة بتحقيق المستشرق
دلافيدا (مع اسماء خيل العرب وفرسانها لابن الاعرابي)
في لندن عام ١٩٢٨ م . ثم طبع بتحقيق احمد زكي باشا ،
بمطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٤٦ م .

٦ - ابو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .

٧ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

كتابه : خلق الفرس .

٨ - ابو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

ثلاثة كتب : الخيل ، واسماء الخيل ، وحفر الخيل .
وقد طبع الاول بتحقيق كرتكو ، بحيدر آباد عام ١٢٥٨ هـ .
٩ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

كتابان : الخيل ، وخلق الفرس . وقد طبع الاول
- اول مرة - بتحقيق أوغست هفست منشورا في
مجلة (SEWA) في فيينا ، ج ١٢٢ عام ١٨٨٨ م ، ثم أعيد
طبعه ببيروت عام ١٨٩٥ م . ثم حققه مجددا الدكتور نوري
هيودي القيسي ، ونشره في مجلة كلية الآداب ببغداد ، ع
١٢ عام ١٩٦٩ م .

١٠ - علي بن عبيدة الريحاني (ت ٢١٩ هـ) .

كتابه : صفة الفرس .

١١ - المدائني (ت ٢٢٥ هـ) .

كتابه : الخيل والرحمان .

١٢ - محمد بن عبدالله المتبي (ت ٢٢٨ هـ) .

١٣ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

كتابه : اسماء خيل العرب وفرسانها . وقد يسمى في
بعض المصادر بالخيل ، اختصارا (ينظر : الفهرست
١٠٩ ، ومعجم الادباء ١٨/١٩٦) . وطبع بتحقيق المستشرق
دلافيدا (مع انساب الخيل للكلبي) في لندن ١٩٢٨ م .

١٤ - ابو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) .

١٥ - عمرو بن ابي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .

١٦ - التوزي (ت ٢٢٢ هـ) .

١٧ - هشام بن ابراهيم الكرتباني (تلميذ الاصمعي) .

١٨ - محمد بن حبيب (ت ٢٢٥ هـ) .

١٩ - ابو محام الشيباني (ت ٢٢٥ هـ) .

٢٠ - ابو نروان المكي .

كتابه : خلق الفرس .

٢١ - ابو عكرمة عامر بن عمران الشبي (ت ٢٥٠ هـ) .

٢٢ - ابو الفضل العباس بن الفرج الرياشي (ت ٢٥٧ هـ) .

٢٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : الخيل ، والفرس .

٢٤ - احمد بن ابي طاهر (ت ٢٨٠ هـ) .

٢٥ - ابو محمد ثابت بن ابي ثابت (القرن الثالث) .

(و) الوحوش

١ - قطرب (ت ٢٠٦ هـ) .

كتابه : ما خالف فيه الانسان البهيمة في اسماء
الوحوش وصفاتها . طبع بتحقيق رودلف جاير (مع
الوحوش الاصمعي) في مجلة (SIWA) ج ١١٥ ،
في فيينا عام ١٨٨٨ م . والكتاب اقرب الى كتب الفرق

عنه الى كتب الوحوش (انظر : كتب الفرق ،
رقم (١) ا) .

٢ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

طبع كتابه (الوحوش) مع كتاب قطرب السابق ،
بتحقيق المستشرق رودلف جاير ، في فيينا عام ١٨٨٨ م .

٣ - ابو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

٤ - هشام بن ابراهيم الكرتباني (تلميذ الاصمعي) .

٥ - ابو عثمان سعدان بن المبارك (ت ٢٢٠ هـ) .

٦ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

٧ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

٨ - السكري (ت ٢٧٥ هـ) .

٩ - بندار بن عبد الحميد الكرخي (تلميذ ابن السكيت) .

١٠ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : الوحش ، والسباع والوحوش . ذكر الاول
ابن قتيبة نفسه في كتابه الانواء : ٤١ . اما الثاني
فليس كتابا مستقلا ، وانما هو باب من ابواب معجمه
(المعاني الكبير) (تراجع : معجمات المعاني ، في هذا
التبويب رقم (١١) ا) .

١١ - ابو محمد ثابت بن ابي ثابت (القرن الثالث) .

(ز) اللبن واللبا

١ - ابو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) .

طبع كتابه بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ضمن
مجموعة (الباقة) ، بالمطبعة الكاثوليكية ، بيروت عام
١٩١٤ م .

٢ - ابو نصر احمد بن حاتم (ت ٢٢١ هـ) : الفهرست ٦١ .

٣ - ابو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

كتابه : اللب واللبن والحليب (الفهرست ٦١ ا) .

٤ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

طبع (اللبن والشراب) بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة (الباقة) ، ملحقا بكتاب ابي زيد السابق ،
بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩١٤ م . وليس كتابا
مستقلا وانما هو مجموعة ابواب في هذا الفن من معجم
(الجرائيم) (تراجع : معجمات المعاني في هذا التبت ،
رقم (١١) ا) .

كتب السلاح

١ - المنذر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) : الفهرست ٥٨ .
كتابه : السلاح .

٢ - هشام الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) : كتابه : السيوف .

٣ - ابو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) .

ثلاثة كتب : السيف ، والسرّج ، واللجام (الفهرست ٥٩) .

٤ - عبدالرحمن بن عبدالاعلى السلمي (معاصر ابي عبيدة) .
كتابه : الفوس (الفهرست ٥١ ا) .

٥ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .

اربعة كتب : السلاح ، والسرّج واللجام ، والبري والفعال ،
والترس والنبال (الفهرست : ٦١ ا) .

٦ - ابن الاعرابي (ت ٢٢١ هـ) .

كتابه : صفة الدرع (معجم الادباء ١٨/١٩٦) ، وبغية
الوفاة (٢) ا .

٧ - أبو العباس محمد بن الحسن بن دينار الاحول (تلميذ ابن الاعراب) .
كتابه : السلاح . (الفهرست ٨٧) .

٨ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .
كتابه : السرج واللجام (الفهرست ٧٩) .

٩ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .
لثلاثة كتب : السيوف والرماح والقسي والنبال والسهام ،
والدرع والترس (الفهرست ٦٤ ، والانباء : ١٥٢/٢) .

كتب تتصل بهذا الباب

١ - ابن الاعراب (ت ٢٣١ هـ) .

كتابه : البئر . طبع بتحقيق الدكتور رمضان عبد التواب ،
بالقاهرة عام ١٩٧٠ م . (تفرد بذكره ابن خير : ٢٧٢) .

٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابه : الأشربة (أو الشراپ) . طبع بتحقيق محمد كرد علي ، بمطابع المجمع العلمي العربي بدمشق ، عام ١٩٦٧ م .
كتابه : المير والقنداح . طبع بتحقيق محب الدين الخطيب ، بالطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٢ هـ . وأعيد طبعه سنة ١٣٨٥ هـ .

كتابه : الرجل والآله والأواني في السفر والحضر والدور والبيوت والأكبية والابنية ، طبع بعنوان (الرجل والمنزل)
بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، ضمن مجموعة (البلفة)
في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٤ م ، وشك المحقق في نسبة الكتاب ورجح أن يكون لأبي عبيد القاسم بن سلام .
والحق أنه باب من أبواب معجم (الجرائيم) .

٣ - أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) .

كتابه : الايمان والنواهي .

٤ - الفضل بن سلامة (ت ٣٠٠ هـ) .

كتابه : الملاهي واسماؤها . طبع بتحقيق عباس المزاري ،
ملحقاً بكتاب (الوسيق العرافية في عهد المغول)
بغداد ١٩٥١ م .

كتب النباتات

١ - أبو عمر الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .

كتابه : النخلة . (الفهرست ٧٥) .

٢ - أبو عبيدة ميمر بن المثنى (ت ٢١١ هـ) : (الفهرست ٥٩) .

٣ - الاصمعي (ت ٢١٣ هـ) .

كتابان : النبات والشجر ، والنخلة (الفهرست ٦١) .
طبع الأول بتحقيق هفتر ولويس شيخو اليسوعي ،
ضمن مجموعة (البلفة) ، بيروت ١٩١١ م . ثم طبع بتحقيق
عبد الله يوسف القنيم ، باسم (النبات) ، بطبعة المدني
بالقاهرة ١٩٧٢ . أما الثاني فطبع باسم (النخل والكرم)
بتحقيق هفتر واليسوعي أيضاً ، في مجموعة (البلفة)
بيروت عام ١٩١٤ م . وقد شك المحققان وغيرهما في نسبة
الكتاب (تراجع مقالة الدكتور رمضان عبد التواب في مجلة
(المكتبة) - مارس ١٩٦٧ م) .

٤ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .

كتابان : النبات والشجر ، والتمر (الفهرست ٦٠) .

طبع الأول باسم (الشجر) ، بتحقيق المستشرق
ناجلبرج ، عام ١٩٠٩ م . وعلى الرغم من أن المخطوطة
تحمل اسم (ابن خالويه) إلا أن المحقق أثبت في المقدمة
أنه لأبي زيد .

٥ - هشام بن ابراهيم الكرنباني (تلميذ الاصمعي) .

كتابه : النبات . (الفهرست ٧٧) .

٦ - ابن الاعراب (ت ٢٣١ هـ) .

أربعة كتب : النبات ، التبت والبقل ، صفة النخل ،
صفة الزرع . (الفهرست ٧٦ ، ومعجم الادباء ،
١٩٦/١٨ ، وانباء الرواة ١٢١/٣ ، ووفيات الاعيان
٢٠٨/٤ ، والوفائي بالوفيات ٧٩/٣) .

٧ - أحمد بن حاتم (ت ٢٣١ هـ) .

كتابان : الشجر والنبات ، والزرع والنخل (الفهرست
٦١) .

٨ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

كتابه : الشجر والنبات (الفهرست ٧٩) ، وقد
يسمى : النبات والشجر (وفيات الاعيان ٢٢/٥) .

٩ - أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥ هـ) .

كتابه : النبات (الفهرست ١١٩) .

١٠ - الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) : (الفهرست ٢١) .

١١ - أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) .

سنة كتب : النباتات ، الزرع ، الغصب والقحف ،
المتب والبقل ، الكرم ، النخلة (الفهرست ٦٤) .
طبع الأخير بتحقيق المستشرق لافومينا ، بايطاليا عام
١٨٧٢ م . وانتهى من تحقيقه أيضاً الدكتور ابراهيم
السامرائي . ومن الكتاب اقتباسات في : شرح
الفطليات ١٢٦ ، والمصباح النير ٦/١ ، ٢٩٥ ، ٤٠٣ ،
٧٨٩/٢ . أما كتابه (الكرم) فرجح الدكتور رمضان
عبد التواب أن يكون هو المنشور في (البلفة) ملحقاً
بكتاب (النخل للاصمعي) . ا تراجع : معجمات
العاني في هذا التبت ، رقم (١١) .

١٢ - السكري (ت ٢٧٥ هـ) .

كتابه : النبات (الفهرست ٨٩) .

١٣ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

كتابان : النبات ، والنخل والكرم . أما الأول فذكره
الزركلي في الاعلام ٢٨٠/٤ وزعم أنه مخطوط ، وخط
بينه وبين كتاب أبي حنيفة الدينوري (ينظر : غرب
الحديث لابن قتيبة ، مقدمة المحقق ١٢٤/١) . وأما
الثاني فقد طبع بتحقيق المستشرق أوغست هفتر ، في
مجلة (الشرق) ، السنة الخامسة . منسوباً الى
الاصمعي ، ثم أعاد نشره لويس شيخو اليسوعي في
مجموعة (البلفة) ، بيروت ١٩١٤ . منسوباً الى أبي
عبيد القاسم بن سلام ، وهو في حقيقته باب من أبواب
كتاب (الجرائيم) المنسوب الى ابن قتيبة خطأ .

١٤ - أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) .

كتابه : النبات . طبع جزء منه بتحقيق المستشرق
لويس ، في لندن عام ١٩٥٣ م .

١٥ - الفضل بن سلامة (ت ٣٠٠ هـ) .

كتابه : البلاد والزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر .
ا ينظر : كتب البلدان في هذا التبت ، رقم (٢٢) .

التقسيم الرابع : ما وضع لاختصاص اللغة

كتب اختصاص اللغة (المجموعات)

(أ) مجموعات الألفاظ

والشمس والضمير والليل والنهار والالبان والكفاة والابار والحياني والارشية والدلاء وصفة الغمر . الجزء الخامس : يختصوي على الزرع والكرم والغب (أو الغيث) واسماء البقول والاشجار والرياح والسحاب والامطار وكتساب السلاح وكتاب خلق الفرس « .
الفهرست ٧٧ ، وينظر : انبياه الرواة ٢٥٢/٢ ، ووقيات الاعيان ٢١٤/٢ ، وقد مر في أكثر من موضع من هذا الثبت ، توهم المترجمين والمفهرسين أن أبواب هذا المعجم كتب مستقلة في فنونها .

١ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
معجمه : الغرب المصنف .

٥ - فلرب (ت ٢٠٦ هـ) .
معجمه : الصفات .

٦ - الاصمعي (ت ٢١٢ هـ) .
معجمه : الصفات . غس الأزهرى من قيمته ولم يولقه (تهذيب اللغة ١٥/١) .

٧ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ) .
معجمه : الصفات .

٨ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) .
معجمه : الغرب المصنف . ذهب القفطي إلى أن كتاب النضر هو الأصل الذي ترسمه أبو عبيد ، وأن الأول أجود وأكبر (انبياه الرواة ١٤/٢) . من مخطوطاته نسخة في مكتبة أمجدية في تونس كتبت سنة (٢٠٠ هـ) رقمها (٢٩٢٩) . ونسخة في مكتبة اللغات باستانبول ، رقمها (١٧٠٦) . ونسختان في دار الكتب المصرية رقمهما (١) ، (١٧٦) . ونسخة في مكتبة المتحف العراقي ، رقمها (١٦٢٨ لغة) ، كتبت في أوائل هذا القرن لخزانة أحمد تيمور باشا ، ثم وقعت في ملك الأب انتاس ماري الكرملى (بروكلمان : ١٠٦/١ ، ومجلة الناهل السنة (٢) ، العدد (٦)) .

٩ - عمرو بن أبي عمرو الشيباني (ت ٢٢١ هـ) .
معجمه : الغرب المصنف .

١٠ - ابن السكيت (ت ٢٢٤ هـ) .

معجمه : الألفاظ . هذب الخليل التبريزي فصرف (تهذيب الألفاظ) . وطبع هذا التهذيب بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، بالطبعة الكاثوليكية بيروت ١٨٩٥ م . ثم أعاد المحقق طبع الكتاب حاذفا منه زيادات التبريزي وشروحه وتعليقاته ، مسما إياه (مختصر تهذيب الألفاظ) ، بالطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٨٩٧ م . وكان على المحقق أن يسمي الكتاب في هذه الطبعة الثانية بـ (الألفاظ) ، لأنه في هذه المرة هو المتن الأصلي دون التهذيب . (تراجع : كتب الألفاظ ، رقم (٦)) .

١١ - ابن كتيبة (ت ٢٧٦ هـ) .

معجمان : المعاني الكبير ، الجرائيم . طبع الأول بثلاثة أجزاء ، بتحقيق المستشرق كرتكو ، بحيدر آباد الدكن عام ١٩٦٠ هـ ، ولم يصل الكتاب كاملا ، وبموازنة قام بها معجم الكتاب عبدالرحمن بن يحيى اليماني ، بين

١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) .
معجمه : العين . طبعت أول طبعة منه بتحقيق الأب انتاس ماري الكرملى ، ببغداد عام ١٩١١ م . ثم طبع جزء أكبر بتحقيق الدكتور عبدالله درويش ، على أنه الجزء الأول ، ببغداد عام ١٩٦٧ م . ثم أعاد الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم الساسرائي تحقيق الجزء الأول ، وهو في الطبعة التي حين كتابته هذه الأسطر .

٢ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .
معجمه : الجيم . (الفهرست ٥٨) .

٣ - أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) .
معجمان : الحروف والجيم . طبع الثاني في ثلاثة أجزاء ، بتحقيق ابراهيم الأبياري وجماعة ، بالقاهرة ١٩٧١ - ١٩٧٧ . ورجحت أن يكون هذا المعجم هو معجم (الحروف) لأبي عمرو (الدراسات اللغوية عند العرب : ٢٥٢) .

٤ - أبو عمرو شمر بن حمدويه الهروي (ت ٢٥٥ هـ) .
معجمه : الجيم . وصف بالكبر والجودة (تهذيب اللغة ٢٠/١ ، وانبياه الرواة ٧٧/٢) .

٥ - أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البندنجي (ت ٢٨٤ هـ) .
معجمه : النقية . طبع في مجلد كبير بتحقيق الدكتور خليل ابراهيم السلية ، وزارة الاوقاف ببغداد عام ١٩٧٦ م .

٦ - أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (ت ٢٠٠ هـ) .
معجمه : البارع في علم اللغة . لم يكمل المؤلف منه سوى الهمزة والهاء والعين والحاء والقاف والخاء (الفهرست ٨٠) . وقد عده الصغاني من مصادره في معجمه : التكملة والذيل والملة : ٨/١ ، دون أن يشير إلى عدم تمامه .

(ب) مجموعات المعاني

١ - أبو خيرة نهشل بن زيد الاعرابي (استاذ أبي عمرو بن السلاء) .
معجمه : الصفات .

٢ - القاسم بن من الكوفي (معاصر الخليل بن أحمد) .
معجمه : الغرب المصنف .

٣ - النضر بن شميل (ت ٢٠٢ هـ) .
معجمه : الصفات . ذكر ابن النديم ما يحوي من أبواب فقال : « كتاب كبير يحوي على عدة كتب ، الجزء الأول : يحتوي على خلق الانسان والجود والكرم وصفات النساء . الجزء الثاني : يحتوي على الاشياء والبيوت وصفة الجبال والشعاب والامثلة . الجزء الثالث : الأبل قتله . الجزء الرابع : يحتوي على الغنم والنام

ما ذكره ابن التميمي من محتويات الكتاب : الفهرست ١١٥ والمخطوطة الوحيدة التي طبع منها الكتاب ، ظهر أنه ليس في المخطوطة خمسة كتب (أو أبواب) هي : كتاب الأبل ، كتاب الديار ، كتاب الرياح ، كتاب النساء والفزل ، كتاب لصحيف العلماء . المعاني ١/٢٠٠ ، كد ، كد .
: تراجع : كتب معاني التميمي في هذا التبت ، رقم (١١٦) .

أما الثاني (الجرائيم) النسب خطأ إلى ابن قتيبة ، نسخته المخطوطة مخفولة في المكتبة الظاهرية بدمشق ، رقمها (١٥٩٦) . وهو يحتوي من الأبواب على : باب النفس والجسم والشخص ، باب الألوان ، باب الألسنة والقلوب والأصوات والسموات ، كتاب النساء ونعوتهن وغير ذلك ، باب البهت والدخس والغيافسة والتلير والتمائم ، باب التليب والتتن واللباس والعرق ، أبواب الطعام والأواني واللحم ومعالجته وأطعام الناس ، أبواب اللبن والشراب ، باب الأقامة والتلبيث واللزوق واللزوم وما إليها ، باب نوادر مثل : حسب وعشر وفصار ، باب الطبيعة واللاهي والميسر ، باب آخر من النوادر : رؤية الرجل من غير إرادة ، باب الرجل وآلانه والآواني في السفر والحضر والنور والبيوت والأخيرة والأبنية ، باب يجمع أبواب الشر صغيرها وكبيرها ، باب الأزمنة والرياح وأسماء الدهر ، باب السحاب والمطر والوداع ، باب الجبال والأرضين والفلوات والأودية ، كتاب التلخل والكرم ، كتاب الخيل ونعوتها والسلاح واعتقاله ، باب السلاح ونعوتها ، كتاب النعم والبهائم والوحش والسباع والليلر والهوام وحشرات الأرض ، باب نوادر الأسماء ، باب نوادر الأفعال ، باب عيوب الشعر وأسماء القوافي .
: فهرس المكتبة الظاهرية - علوم اللغة العربية ٨١ - ٨٢ ، ومجلة أداب المستنصرية ، السنة الثانية ١٢٢/٢ - ١٢٢٣ . طبع من هذه الأبواب :

١ - كتاب النعم والبهائم والوحش والسباع والليلر والهوام وحشرات الأرض ، بتحقيق الدكتور حسين موريي بوج ، بيروت عام ١٩٠٨ م . وشك المحقق : النعم والبهائم ٢ - ٣ : وتبعه الدكتور حسين نصار : المعجم العربي ١/١٢٥ : والدكتور اسحاق موسى الحسيني ، والدكتور عبدالله الجبوري : مجلة أداب المستنصرية ١٢٦/٢ : بنسبته إلى المؤلف ، ومال الأوان إلى نسبته إلى أبي عبيد القاسم بن سلام . والآخران إلى مؤلف عاش بعد ابن قتيبة . : تراجع : كتب الأبل والفهم في هذا التبت ، رقم (١١٧) .

ب - كتاب النخل والكرم : بتحقيق الدكتور عفتي ، في مجلة الشرق ، السنة الخامسة ، ناسبا إياه إلى الأصمعي . ثم أعاد نشره لويس شيخو في مجموعة (البافة) بيروت عام ١٩١٤ مرجحا نسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ، واحتلل أيضا أن يكون لأبي حاتم السجستاني . : تراجع كتب النبات في هذا التبت ، رقم (١١٨) .

ج - باب الرجل وآلانه والآواني في السفر والحضر والدور والبيوت والأخيرة والأبنية : بتحقيق لويس شيخو اليسوعي ، باسم (كتاب الرجل

والنزل) ، في مجموعة (البافة) ، بيروت ١٩١٤ م . : رجح الحق نسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ٢ . (انظر : البافة ص ١٢١) . : تراجع : كتب الموضوعات الشاملة في هذا التبت ، رقم (١١٩) .

د - أبواب اللبن والشراب : بتحقيق لويس شيخو اليسوعي في مجموعة (البافة) ، بيروت عام ١٩١٤ م . ناسبا على أنه من كتاب (الجرائيم) وملحقا إياه بكتاب (اللبا واللبن) لأبي زيد : تراجع كتب اللبن واللبا رقم (١٢٠) .

هـ - أبواب متفرقة : حققها لويس شيخو اليسوعي ، ملحقا بكتاب (لغة اللغة وسر العربية) للشمالي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٨٨٥ م . : تراجع : كتب الموضوعات الشاملة في هذا التبت ، رقم (١٢١) . وكانت صفحة العنوان التي تقول : الجرائيم - تأليف أبي محمد عبدالله بن مسلم . قد أوهمت الدارسين أنه ابن قتيبة وإن لم تصرح المخطوطة بالكنية الأخيرة . وقد كشفت هذا الوهم ، وأثبت أنه لأبي محمد عبدالله بن مسلم [. : الدراسات اللغوية عند العرب : ٢١٩] .

(ج) حول المفجمات (استندراك ونقد)

- ١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) . كتابه : فائت العين .
- ٢ - مؤرج السدوسي (ت ١٩٥ هـ) . كتابه : الاستندراك على العين .
- ٣ - نصر بن علي الجهضمي (معاصر السدوسي) . كتابه : الاستندراك على العين .
- ٤ - النضر بن شميل (ت ٢٠٣ هـ) . كتابان : المدخل إلى كتاب العين ، والاستندراك على العين .
- ٥ - أبو تراب (تلميذ شمر بن حمدويه) . كتابه : الاستندراك على الخليل .
- ٦ - أبو طالب الفضل بن سلمة (ت ٣٠٠ هـ) . كتابه : الرد على الخليل وأصلاح ما في كتاب العين من الغلط والمغال .
- (ووقع ستة عشر كتابا في القرن الرابع ، وكتابان في الخامس ، وجميعها تدور في فلك العين ، طبع منها : جزء من (مختصر العين) للزبيدي ، بتحقيق خلال الناصر ومحمد بن تاديت اللنجي ، المغرب د . ت) .
- ٧ - أبو سعيد محمد بن هيرة الأسدي (ت آخر القرن الثالث) .

كتاب : ما أنكرته العرب على أبي عبيد القاسم بن سلام ووافقته . (الفهرست : ١١٠) أي في الغريب المصنف . : ووقع كتابان في القرن الرابع وكتاب في القرن الخامس ، وكتاب في القرن السابع ، تدور جميعا في فلك الغريب المصنف : انظر : الفهرست ١١٤ ، وإليه الرواة ٦٢/٢ ، وبغية الوعاة ١/٤٠ ، ١٢١ .

حالة الشعر العربي في صدر الإسلام

بقلم

مبني جعفر الطائي

محافظة بابل - الحلة

وهكذا فإن ظهور الإسلام كان ثورة انبثقت لتلغي جانباً سلبياً في مجتمع عرب الجاهلية، ولتعمد - بالوازاة مع ذلك - إلى تنمية وتطوير وتجديد الجوانب الإيجابية التي كانت تقتضيها ظروف حياة جاهلية كذلك التي كانت سائدة آنذاك.

الشعر - الموقف من الإسلام

عبر اتجاهاته الثلاثة .

بدوي إن الإسلام إذا انبثق لم تكن تستهدف الإصلاح والترقيع والترميم بقدر ما توخت النساء واقع به خصائصه وسماته وإبعاده ، والاستعاضة عنه ببناء آخر جديد يولد كبديل موضوعي له ، ويحكم ما يوجد من ارتباط عضوي بين الواقع وبين الشعر . إذ أن الشعر وجه مشرق لواقع مائل . بصرف النظر عن الاعتبارات الزمانية - المكانية ؛ فاذن تصبح مسألة انعكاس مجمل التطورات والأوضاع الجديدة التي تمخضت عنها على القصيدة الشعرية ، من الأمور المسلم بها مبدئياً . وإذا ما عدنا إلى شعر تلك الحقبة لالفينا منشقاً على نفسه في اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول: ويمثل أصوات المعارضة التي انبثرت في التصدي للإسلام ، متخذة في ذلك شتى الدرائع والادعاءات التي تراها تتوخى بها أن تدحض مزاعم خصومها في العقيدة . . . فإذا هي لا تتوانى عن وصف الدين الجديد بأنه بدعة جاء بها محمد (ص) ، وبما أن ذلك لا يتفق ومأهم عليه من معتقد فإن البتة تقضي عليهم بضرورة انزال السيف بكل من لا يدخر وسعاً في الانضواء تحت راية الإسلام وتفهم أسس الدين الجديد بنية الأخذ بتعاليمه . وإذا شئنا أن نذكر بعض أسماء من مثل هذا المنحى من

لم يكن ظهور الدين الإسلامي مجرد حدث طارئ ، قام بعزل عن مجمل الظروف التي كانت تكتنف الحياة التي يعيشها عرب الجاهلية ، وإنما على العكس من ذلك حيث أنه كان يشكل ثورة - بالمفهوم المطلق - على كل ما كان سائداً ومميزاً في الحياة العربية آنذاك . ولما كان من مبادئ هذه الثورة أنها توخت انتشال الإنسان الملهون من تلك الحياة الوثنية : العيشية القوام . والتي كان يخضع لقوانينها الجائرة . . . تلك القوانين التي لم يكفها أن نجد الإنسان - هذا المخلوق البائس - يعيش في كنفها مبدداً بالويل والدمار . لا يدري ميعاد ساعته أن تنقش عليه أبواب الموت لتحيله إلى عدم . بل ولم يكفها أن تجده في معاناة من قلق وعدم استقرار بسبب برص موى الشر الطبيعية منها والبشرية . لتسيل منه ! أقول هذه القوانين . . . لم يكفها كل ذلك بل كانت تفعل بالمرء ما هو أقبح وأسوأ : تفسده وتمسخه داخلياً !

من هنا يصبح بإمكاننا أن نصنع مجمل الميراث التي على أساسها قام الدين الإسلامي والغايات التي لاجلها استمر في صراع وتطاحن مستمرين بين معارثيه ومؤيديه . . . أي بين من كانت مصالحهم تتفق وماهو سائد بحكم المتعارف عليه من قوانين قوامها استغلال واستعباد الإنسان واستنزاف قواه من جهة ، وبين ما تمخض عن الدين الإسلامي الجديد من قيم ومبادئ قوامها انتشال الإنسان من ربقة العبودية واستحالة إلى وحدة إنسانية في تشكيلة اجتماعية متماسكة تبذل حدهم الإنسان والحفاظ على أمنه وعلى سلامته من الاخطار الخارجية التي تحيق به ، في مقدمه المسؤوليات المناطة بها . . . من جهة أخرى !

الشعراء : فالدنيا على سبيل المثال لا الحصر :
 أبو الفلت بن أبي ربيعة - أمية بن أبي الفلت
 (الذي نال في قصيدته من أصحاب الرسول) ..
 - أبو مخنف الثقفي - غيلان بن سلمة وكنانة بن
 عبد يليل . كل هؤلاء الشعراء من ناصب الدين
 الأسلاسي العداء في اللطائف (١) . أما الشعراء الآخرون
 الذين تاهتوا الإسلام في سائر البلاد الإسلامية .
 ناسل أشهرهم : الحارث بن هشام - نزار بن
 الحنظلي - كعب بن الأشرف - عمرو بن العاص
 - بهدلة بن الزبيري - عبيدة بن الحارث - شداد
 بن الأسود الأثري - معاوية بن زهير .

وهناك أيضا الشعراء اللاتي التزموا الموقف
 ذاته من معاداة الإسلام والتكسر لما أتى به
 من سلمي المبادئ . . منهن عند بنت عتبة - سمية
 بنت الحارث (التي بكت في شعرها أهل القليب)
 - عند بنت أنالة وثعلبة بنت الحارث .

وأذا شئنا أن نستشهد بآيات شعرية تجسد
 ما قلنا عليه أصحاب هذا الاتجاه من مواقف العداء
 لواء الإسلام . فإن خير ما يتجسد ذلك في
 قصيدة أمبدالله بن الزبيري قالها في يوم أحد يفاخر
 فيها ببلاد قومه وما عاناه المسلمون من تكيل وقتل
 على أيدي الكفار . .

إن للشعر وللشعر ممدى
 وكسلا ذلك وجه وقبل
 بأشبا حسان عني آية
 فقريش الشعر ينفي ذا العليل
 كم قتلنا من كريم سيد

ماجد الجديس مقدم بطش (٢)
 ويعد الله بن الزبيري أيضا ، وقفا على البيتين
 التاليين ، قالهما الشاعر في الغرض نفسه . وأرجح
 اللحن أنهما من القصيدة ذاتها

أبنت أميأخي بيدر شهيدوا
 جزع الخزرج من وقع الأسل
 قد قتلنا القسرين من أشياخهم
 وملائك بيدر فاعتدل (٣)

ويحسن بنا أن نقف عند شاعر آخر التزم
 الموقف ذاته من الإسلام . . . ذلك هو
 كنانة بن عبد يليل الثقفي الذي كان شديد الوطأة
 على المسلمين ، إذ برق له بارق في غزوة حنين ؛
 وذلك عندما جاءت تقيف وبميتها كنانة بن عبد
 يليل قائدة قتال المسلمين ونصرة هوازن . حتى

(إذا ما هزمت هوازن ، ثم اسلمت الطائف ، يكون
 كنانة قد فارق قومه موليا وجهه شطر الشام مع
 علقمة بن ثلاثة ، وعبد عمرو بن سيفي .

وقد دون ابن اسحاق في السيرة قذعة لكنانة:
 يرد فيها على قصيدة كعب بن مالك ، التي يقول
 في أولها :

قطينا من قمامة كل ريب
 وخيبر ثم اجحنا السيوفنا
 نخبرها ولو نطقنا لقات
 تراطمهن دوسا او تقيفا !

فقال كنانة :

من كان يقينا يرد قتالنا
 نانا بدار معلم لا نريمها
 وجدنا بها الأباء من قبل ما ترى

وكانت لنا أطوارها وكرومها
 وقد جربتنا قبل عمرو بن عامر
 فاخبرها ذو رأيها وحليمها
 وقد علمت أن قالت الحق اننا

إذا ما أتت صر الخدود تقيمها (٤)

هذا ولا ينبغي لنا أن نتجاوز شاعرا آخر لا
 يقل شأنا عن الشاعرين السابقين في مانحن بصدده . .
 ذلك هو : كعب بن الأشرف ! الذي ما كان ليذكر
 وسعا في مقارعة المسلمين وأخذ أعراسهم ، حتى
 كان له أن يلقي حتفه على يدي أحد الصعابة
 المسلمين ليكم قومه ويصمته صمنا أبديا .

أما شعره ! الذي ذكر في رثاء أصحاب القليب:
 وفي التحريض ضد المسلمين : فهو قوله :

طلعت رحي بذر ليلك أله . .
 ولعل بذر تبطل وتدمع

قتلت سراة الناس حول حياضهم
 لا تبعثوا أن الملوكة تصرع

كم قد أصيب به من أبيض ماجد
 ذي بهجة يباوي اليه الضيع

طلق الديدن إذا الكواكب اختفت
 جمال انقال يسود ويربع

ويقول اقوام أسر بسخطهم
 أن ابن الأشرف ظل كعبا بجزع

سدقوا قلبت الأرض ساعة قتلوا
 ظلت تسوخ بأهلها وتصدع

سار الذي سر الحديث بطننة
أو عاشى اعمى مرعسا لا يسمع
نبئت ان بنى المشيرة كلهم

خشعوا لقتل ابي الحكيم وجدعوا (٥)
واصل من الصواب يمكن ان تذكر في عدد من
مثل هذا الاتجاه من الشعراء ابا محسن الثقفي ..
هذا الذي ما ان الفى جنين الدين الجديد طريقته
الى النور ، حتى تنصل عما انت مبشرة به من سامي
المثل والمبادئ ، واجدا في الاستسلام لاهواء نفسه
ونزواتها الشيطانية بدلا عن الايمان والتطهر .
بسبب افتقاره الى القدرة على كبح جماح نفسه
والواء لجاسها فتسيرها الوجهة التي يشاءها
ويستكين اليها ! حتى اذا تواجدت في نفسه تلك
القدرة : ضبط اهواءه ، وتاب الى الله لتقلب الآية
راسا على عقب عما كانت عليه باديء ذي بدء .

وعلى هذا الاساس يوصفنا : لا بل ينبغى لنا
ان نميز مرحلتين في حياة هذا الشاعر : الاولى -
مرحلة الفؤابة والضلال . اما الثانية فهي مرحلة
التوبة والتطهر !

وفيما لو تأملنا ابا محسن الثقفي خلال المرحلة
الاولى من هاتين المرحلتين لما تبيننا سوى قوة تملقه
بالخمرة ومدى افتقاره بما تستثيره في نفوس شاربها
من نشوة ! فاذا هو ! يستبين حتى باقامة المجد
عليه في سبيلها ، وانه اذ يستطيع الصبر على فقد
اخوته ، فلن يطيق دبرا على فراق الخمر وهجرته .

ضربت فاسم اجنح ولسم انه جازعا
لحادث دهر في الحكومة جالس

واني لذر صبر وقد مات اخوتي
ولست على الصبى يوما بصابر

وكذلك يستبين بعداب النار في سبيلها : فيشر بها
سرفا ، زيادة في الائم ، وايضا في المصيبة :

الا اسقني يا صاح خمر فانسى

بما انزل الرحمن في الخمر مالم

وجدلى بها سرفا لا رداد مالم

ففى شربها سرفا تتم الائم

هي النار الا انسى نلت لذة

وتشيت اولياري وان لام لائم (٦)

من هنا يتضح جليا كيف ان ابا محسن قد
بلغ - في الايات الثلاثة المذكورة اعلاه - غاية في
التمرد . . وذلك لانه على الرغم من علمه

(بما انزل الرحمن) من نهى عنها : قد لازم الخمرة
وعلقها ! ومما يزيد الطين بلة انه يريدعا سرفا
توخيا او بالاحرى تمعنا منه لاستزادة مالمه !

بيد انه سرعان ما يعلن ردة الى واقع ينبغى ان
يصير اليه . . . فاذا هو يتوب الى الله تعالى :
تضرعا اليه ان يصفح عنه فهو الغفور الرحيم . .
مؤكد امامه ليس على هجر الخمرة فحسب وانما
على تداني كل الرذائل من (قول السفه) وما كان
على شاكلته . . ثم كيف يعود وقد قطع على نفسه
عهدا بعدم العودة والله شاهد عليه . . . وهكذا
يكون قد تسنى لهذا الشاعر ان يابح عند التوبة
والتطهر :

اتوب الى الله الرحيم فانه

غفور لذنوب المرء ما لم يسار

ولست الى الصبى يوما بهائد

ولا تابع قول السفه المعاند

وكيف وقد اعطيت ربي موافقا

اعود ايا والله ذو العرش شامدا

سركنسا مذمومة لا اذرقنسا

وان رنمت فيها انوف حواسدي

واما الشاعر شداد بن الاسود النيشي ، فقد

روى له صاحب (رسالة الغفران) ميمته في رثاء

قتلى بدر من فاشركين التي يلاحظ فيها افعال الشاعر

في مصيبة الله تعالى وتنتباه عما دعا اليه بعباده

المؤمنين . . هذا الى جانب استشفائه بيوم البعث

والنشور :

الميت بالتحية ام بكر

فحيوا ام بكر بالسلام

وكائن بالظوي طوي بدر

من الاحساب والقوم الكرام

وكائن بالظوي طوي بدر

من الشيزي تكلم بالسلام

الا يما ام بكر لا تكسري

علي الكاس بعد اخي حشام

وبعد اخي ابيه : وكان ثرما

من الاقوام شراب المدام

الا من مبلغ الرحمن عني

بانى تبارك شهر انصيام ؟

اذا ما الراسى زابل منكبيه .

فقد شبع الانيس من الطعام

ابوعبدنا ابن كبشة ان سخيا ؟

وكيف حياة اصدقاء وهما ؟

اتسرك ان تردد الموت عني ؟

وتحييني اذا بليت عظامي ؟

ولعل الشاعر ، في البيت الاخير من هذه القصيدة . اراد ان يدحض مضمون قوله تعالى
| يحيي العظام وهي رميم | بهدف التنطس بالكفر . .
ليس الا !

بيد اننا ينبغي لنا ان نلتحق بأصحاب هذا الاتجاه بعض الشعراء الذين ساءت عاقبتهم بعد ما كانوا عليه من حسن اسلام واتباع للسبيل الحق ، فاذا هم يعانون ردتهم عن الدين الاسلامي لسبب او لآخر . لينقلوا عما كانوا عليه ، وينصلوا عن مجمل المبادئ ، والقيم الاسلامية بعدما عرف عنهم من انفتاح عليها والتزام بها . وكمثل على ذلك لدينا الشاعر ربيعة بن امية بن خلف الجمحي وما جرى له من خطب مع ابي بكر الصديق . مما حدا به الى مجافاة هذا الاخير واللتحق بالروم . . . ويروي انه قال في ذلك :

لحقت بارض الروم غير مفكر

بترك صلاة من عشاء ولا فطر

فلا تتركوني من صبح مدامة

فما حرم الله السلاف من الشعر

اذا امرت تيم بمن مسرة فيكم

فلا خير في ادنى العجز ولا مصر

فان يك اسلامي نحو الحق والهدى

فاني قد خلقت له لابي بكر (١٨)

الاتجاه الثاني : وهو على العكس من الاول يمثل الانتماء المطلق الى الدين الجديد والاستجابة لما تقتضيه مبادئه من مستلزمات الايمان الراسخ والتضحية والشهادة والتفاني في سبيل الذود عن قيمه ومبادئه السامية . وكما هي الحال مع اصحاب الاتجاه الاول . نرى ان لاصحاب هذا الاتجاه من الشعراء مناقراتهم خصومهم من المشركين او بالاحرى المعارضين . تلك المناقرات التي تقوم على اساس التمني بالقيم الجديدة التي جاء بها الاسلام والتفاخر بالآثر والمناقب التي ينطوي عليها دستور القرآن الكريم . ولعل خير من مثل هذا الاتجاه من الشعراء حسان بن ثابت وليد والاعشى التميمي ومحمد الخزازي وحمزة بن عبدالمطلب وعلي بن ابي طالب وطالب بن ابي طالب وعبدالله بن رواحة وكعب بن مالك الخزرجي الانصاري والعباس بن

مرداس (الذي جاء اسلامه متأخرا) وآخرون سواهم .

ولم تتوفر لشاعر من هؤلاء اسباب مواكبة الاحداث التي صاحبت انشاق الدين الاسلامي والتفاعل معها بالدرجة ذاتها التي تهيأت لحسان بن ثابت الذي احتلت شخصيته مكانة مرقومة بين الرسول و المسلمين . . . حسب في ذلك فخرا انه اعتلى منصب شاعر الرسول الرسمي ، فكان له منبر في مؤخرة المسجد يقف فوقه ينافح عن الرسول والمسلمين ويذب عن حياض الاسلام .

ولعل من الصواب بكان ان نشير الى مجمل الاغراض التي قصر عليها حسان بن ثابت شعره ابان اسلامه ، وكمثل على ذلك نقول انه كان قد سجل في قصيده : دفاعه عن المسلمين ، وبالموازاة مع ذلك هجاء المشركين - مدحه الرسول - فخره بانتصارات المسلمين في غزواتهم - رثاء قتلاهم المتساطين وهم يذودون عن حياض العقيدة الاسلامية . ناهيك بقصيدته (البائية) التي تجسد ذلك على اكمل وجه ، حيث تجد فيها تصوير الشاعر لانتصار المسلمين بيد وانذار مطايا الشرك ، وتبيان (في الوقت نفسه) الوحدة القومية المعنوية التي تمثلت بمؤزرة بني الاوس لبني النجار والتفافهم حول الرسول (ص) . . جاء ذلك في قوله :

فلاقيناهم منا بجمع . . .

كاسد الغاب مردان وشيب

اسام محمد قد وازروه

على الامعاء في لقع الحروب

بايديهم صوارم مرهفات

وكل مجرب خاصي الكعوب

بنو الاس الفطارف وازرتها

بنو النجار في الدين الصليب !

يناديهم رسول الله لما

قدفتاهم كباكب في القلب

الم تجدوا كلامي كان حقاً

وامر الله ياخذ بالقلوب

فما نطقوا ، ولو نطقوا لقالوا :

صدقت وكنت ذا رأي مصيب

هذا في حالة كانت الغلبة فيها للمسلمين . اما وقد خسر قومه غزوة (أحد) فان ذلك لم يكن ايسر من عزيمة الشاعر او يجد من اعتداده المؤلف بنفسه وارتباطه المعنوي ، وانما على العكس من

ذلك اذ تجده قد ازداد تعصباً مذهبياً . . . حتى ان شعره الذي قيل بهذه المناسبة (أحد) لم يكن ليخلو من فخر الشاعر بقومه ووصفه استبمالهم ساعة ان حمي وطيس الحرب . . . فمثلما شاربت بنو الاوس لتثال الذكر الرفيع نجد ان بني النجار قد حاموا وشاربوا ايضاً ، دون ان يتواجد بينهم الرعييد الذي هو الجزع مطية !

ولم يفت الشاعر ان ينوه الى ما كان عليه قومه من وحدة عقائدية زادتهم بأساً وقدرة على البلاء الحسن بفعل التفافهم حول رسول الله - الناصر والشفيع - لا بل ان تلك الوحدة قيمية كانت بحد ذاتها نصراً مبيناً وغنيمة ما كان اجدرهم بان تجعلهم في غنى عن ثلثان الظفر بالحرب لانها بها ! يقول حسان في ذلك :

وقد شاربت قيسه بنو الاس كلهم
وكان لهم ذكر عندك رفيع
وحامى بنو النجار قيسه وشاربوا
وما كان منهم في القلاء جورع
امام رسول الله لا يخذلونه
لهم ناصر من ربهم وشفيع
بأيامهم يفس اذا حمى الوغى
فلا بد ان يردى بمن سربيع
اوائك قومي سادة من قروهم
ومن لعل قوم سادة وشروع

ويرجح ان يكون امتداد العمر بحسان بن ثابت قد اتاح له ان يساعم على اوسع نطاق في احداث خطيرة احاطت بالامة العربية لها صلة بالاسلام كحروب الردة ، واحداث الفتنة الكبرى وتصدع الوحدة القومية العقائدية ، ثم قبل ذلك بكثير حروب الفتح . . . فاذا نحن واجدون له في كل مناسبة اسلامية تصيدة : او قصائد ومن بين جواد قصائده التي ترددت اسداؤها بهذا الخصوص . لما كان لها من ابعاد الاثر واحسن الذكر عند المسلمين ، تصيدة الفتح - فتح مكة - التي يرتبط تاريخ ولادتها بتاريخ وقوع الحدث نفسه (سنة ثمان) . . . مطلعها :

عفت ذات الاسابع فالجسواء

الى عذراء منزلها خلاء

واذا كان ثمة من اعتبر مطلعها جاعلياً باعتبار ان الشاعر استرجع فيها ذكرى ايتمه الاولى التي قضاه في كف الغاشية بالشام ، وما كان له من

لذو وشراب . . فان الجزء الاسلامي منها - والرأي ليحيى الجبوري - هو الذي سما بهصان ، سموا لم يرق اليه شاعراً اسلامي آخر . . سيما في قوله :

عدتنا خيلنا ان لم تروها

تسير النقع مودعنا كداء

يثارسن الأعنة حفيفات

على اثنائها الاسل الظماء

تتلجل جياذنها تتطبرات

يلطمهن بالخمر النساء !

بيد ان السبب المنطقي التميمي بتحميل ما انتهينا اليه من آراء بخصوص الجزء الاسلامي منها هو ان النفس الاسلامي واضح متميز ، فهو يعبر عما يجيش في صدور المسلمين ، من الحق والايمان ، ويخاطب المشركين بلغة الدين :

وجبريل رسول الله فينا

وروح القدس ليس له كفاء

وقال الله قد ارسالت بهدا

يقول الحق ان نفع البلاء (١٧)

وقد لاحظ فريق من الباحثين ان أبرز ما يمكن ان يلاحظ في شعر حسان بن ثابت - الاسلامي منه على وجه الخصوص - انه شعر مقدمات لا قصائد طرأوا وهذه الظاهرة ما يبررها ان هذا النوع لا يحتاج مقدمات . لان طرزقه تدفع الشاعر الى موضوعه مباشرة دون تقديم . وكانت النتيجة حول حسان وبين الرسول (ص) والمسلمين تقضي منه ان يكون سريعاً في مقاومة المشركين بفنه . حتى يبطل كيدهم ، ويرد غوائلهم فقد كانت الاحداث تجري بسرعة ، لا تترك للشاعر فرصة ان يتأمل ويفكر لينظم ، وانما تدفعه دفعا لان يلاحقها بنفس سرعتها ، الى جانب كل ذلك فان طبيعة المتأثرين - وهي التي استفرقت كثيراً من شعر حسان - ان توجه الشاعر الى موضوعه مباشرة (١٨) ، أدفع الى ذلك ان غرض الفخر في شعره الذي كان يوشك ان يهرق فيليباً عريفاً في عصر ما قيل ظهروا الدين الاسلامي - انقلب رأساً على عقب حال ظهوره ، فاذا بالفخر لديه يقوم على رؤيا (قومية) وفي ذلك استجابة لشروعة اقتضتها السنة الإسلامية .

ومضى حسان بن ثابت لدينا كسب بن مالك الخوارجي الانصاري الذي كان قد رطف شعره الى جانب سبيغه في السرد عن حبيبتي الامام وسور الاحداث بروح اسلامية واضح فيها تأثره

ذلك اذ تجده قد ازداد تعصباً ملحمياً ... حتى ان شعره الذي قيل بهذه المناسبة (أحد) لم يكن ليخلو من فخر الشاعر بقومه ووصفه استباليهم ساعة ان حمي وطيس الحرب ... فنلما تاربت بنو الاوس لتتال الذكر الرقيق نجد ان بني النجار قد حاموا وشاربوا ايضاً : دون ان يتواجد بينهم الرعيدي الذي هو الجزع مطية !

ولم يفت الشاعر ان ينوه الى ما كان عليه قومه من وحدة عقائدية زادتهم بأساً وقدره على البلاء الحسن بفعل الثقافتهم حول رسول الله - الناصر والشفيع - لا بل ان تلك الوحدة القيمة كانت بحد ذاتها نصراً مبيناً وغنيمة ما كان احذرهم بان تجعلهم في غنى عن نشدان الفخر بالحرب لانها بها ! يقول حسان في ذلك :

وقد تاربت فيه بنو الاس كلهم
وكان لهم ذكر هنالك رقيق
وحامى بنو النجار فيه وشاربوا
وما كان منهم في القتل جروح
امام رسول الله لا يخلوناه
لهم ناصر من ربهم وشفيع
بأيامهم يفتى اذا حمى الوغى
فلا بد ان يسردى يمين عربيع
اولئك قومي سادة من قروهم
ومنى كل قوم سادة ولجروح

ويرجح ان يكون امتداد العمر بحسان بن ثابت قد اتاح له ان يساهم على اوسع نطاق في احداث خطيرة احاطت بالامة العربية لها سلة بالاسلام كحروب الردة ، واحداث الفتنة الكبرى وتصعد الوحدة القومية العقائدية ، ثم قبل ذلك بكثير حروب الفتح ... فاذا نحن واجدون له في كل مناسبة اسلامية قصيدة ، او قصائد ومن بين جواد قصائده التي تردت احداها بهذا الخصوص . لما كان لها من ابعاد الاثر واحسن الذكر عند المسلمين . قصيدة الفتح - فتح مكة - التي يرتبط تاريخ ولادتها بتاريخ وقوع الحدث نفسه (سنة ثمان) .

عفت ذات الاسابع فالحجواء

الى علداء منزلها خلا

واذا كان ثمة من اعتبر مطلعها جاثليبا باعتبار ان الشاعر استرجع فيها ذكرى ايامه الاولى التي قضاها في كف الغمامة بالشام ، وما كان له من

لذو وشراب ... فان الجزء الاسلامي منها - والرأي ليحيى الجبوري - هو الذي سما بحسان ، سوا لم يرق اليه شاعراً اسلامي آخر ... سيما في قوله :

عدمتنا خيلنا ان لم تروها

لنبر التقيع موندعنا كدنا

ينارمن الأعنة مصفيات

على اقبالها الأسفل الفلما

تلكل جيلنا شحطرات

يلطمهن بالخمير النساء !

بيد ان السبب المنطقي القمين بتعايل ما اتهمنا اليه من اراء بخصوص (الجزء الاسلامي منها) هو ان | النفس الاسلامي واضح متميز ، فهو يسير عما يجيش في صدور المسلمين ، من الحق والايمان ، ويخاطب المشركين بلغة الدين :

وجبريل رسول الله فينا

ودوح القدس ليس له كفاه

وقال الله قد ارسلت مبدا

يقول الحق ان تقع البلاء (٩)

وقد لاحظ فريق من الباحثين ان أبرز ما يمكن ان يلاحظ في شعر حسان بن ثابت - الاسلامي منه - على رجة الخصوص - انه شعر مقدمات لا قصائد طوال وهذه الظاهرة ما يبررها ان | هذا النوع لا يتألف مقدمات . لان ظروفه تدفع الشاعر الى موضوعه مباشرة دون تقديم . وكانت الحياة حول حسان وبين الرسول (ص) والمسلمين تقتضي منه ان يكون سريعاً في مقاومة المشركين بفقه . حتى يبطل كيدهم ، ويرد غوائلهم فقد كانت الاحداث تجري بسرعة ، لا تترك للشاعر فرصة ان يتأمل ويفكر لينظم ، وانما تدفعه دفعا لان يلاحقها بنفسه سرعتها ، الى جانب كل ذلك فان طبيعة النقاش - وهي التي استفرقت كثيرا من شعر حسان - ان توجه الشاعر الى موضوعه مباشرة (١٠) اذ في ذلك ان غرض الفخر في شعره الذي كان يوشك ان يكون | ثباتاً ، حركاً في عصر ما قبل ظهور الدين الاسلامي . انقلب رأساً على عقب حال ظهوره . فاذا بالفخر لديه يقوم على رؤيا (قومية) وفي ذلك استجابة لشروية اقتضتها السنة الاسلامية .

وسوى حسان بن ثابت لدينا كعب بن مالك الخوارجي الانصاري الذي كان قد وظف شعره الى جانب سيفه في السرد عن حسان الاسلامي وسور الاحداث بروح اسلامية واضح فيها تأثره

بالدين الحنيف : سيما في قصيدته التي قالها في
(بدر) يرد فيها على قصيدة شرار بن الخطاب :
حيث يقول :

عجبت لأمر الله والله قصاد
على ما اراد ايمن الله
فحس يوم بدر ان ثلاثي معبرا
بضوا وسبيل البقي بالناس جائر
وقد حشدوا واستنفروا من يليهم
من الناس حتى جمعهم متكاسر
فلمما لقيتهم وكسل بجاشد
لأصحابه مستبيل التقى سابر
شهدنا بكن الله لا رب غيره
وان رسول الله بالحقيق ظاهر
فاسموا وقود النار مستقرحدا
وكسل كفور في جهنم سائر
لأمر اراد الله ان يهلكوا به
وليس لأمر حسد الله زاجر

هذا وكان عمرو بن العاص قد قال قصيدة
في (احد) تفاخر فيها بتشكيل الكفار بالمسلمين ،
فأجابه كعب بن مالك بأبيات يذكر فيها اتصاف
المؤمنين بالصبر ويمتدح الرسول (ص) :

الا أبلغا قهرا على تاي داره
وعتاهم من ألمة الجور
بانا صداة السمع من بطن يشرب
سيرنا ورديات النية تخفق
سبرنا لهم والصبر منا سجية
اذا طارت الاوغاد نسو ونرسق
على عداة تلكم جريتنا بصبرنا
وقدما لدى القابات تجري وتسبق
لنا حومة لا تسلطع بقودها
نبي اتى بالحق عفى مصدق

اما الشاعر عبدالله بن رواحة فيقول مفاخر
بقومه من المسلمين والنبي (ص) :

نجالد الناس عن عروني فاسرهم
فينا النبي وفينا تنزل السور
وقد علمتهم باننا ايمن غالبنا
حي من الناس ان عزوا وان كسروا

يا هاشم الخير ان الله فضلكم
على البرية فضلا ما له غير

ومثلما لمنا نفسا اسلاميا عند الشعراء اتفى الذكر
يومنا ان تقف عند شاعر آخر له من القول في نصرة
المسلمين ما لا يقل شأنًا عما تبيناه عند من سبق
الإشارة اليهم ذلك هو : العباس بن مرداس . الذي
يرى عنه انه قال في فتح مكة ، ذاكرا قومه ، ومادحا
رسول الله (ص) :

منا بمكة يوم فتح محمد
الف تسيل به البطاح موم
تسروا الرسول وشاهدوا أيامه
وشعارهم يوم اللقاء مقدم
في منزل ثبت به اقدامهم
ننك كان الهام فيه الختم
جرت سناكبها بنجد قلبها
حتى استقاد لها الحجاز الادهم
الله مكنه له واذا له

حكم السيوف لنا وجد مزحم
هذا وثمة نصوص شعرية أخرى تجسد
الماخربات بين الاتجاهين (الاول والثاني) سنذكرها
في مواضعها .

الاتجاه الثالث : ولعل من المنطقي أن نلور
بدرنا أبدا مميزة لاتجاه ثالث يمثله بعض من
كانت مصالحه تقتضي الانضواء تحت راية الدين
الجديد وكانت تسوقه رغبة جامحة للاستجابة
للمالكية السمحة ، الا أن ظروفنا معينة قاهرة ،
كانت تحول دونه ودون تحقيق ذلك ، كان تكون
الاسباب تهديد من هو اقوى او تسلطه وقرضه
فيودا جائرة ، كما هي الحال مع الشاعر المخضرم
لمية بن أبي الصلت الذي كان التحنن قد وجد له
دوى في نفسه : حيث مال في العصر الجاهلي الى
الاعتقاد بوجود الله ! وعلى الرغم من ان ذلك
(الاعتقاد) كان عشوائيا ، غير مبني على أسس
وجذور عقائدية راسخة ، اذ ان الشاعر لم يكن
يتأوازة معه (الاعتقاد) قد التزم أنظمة وفروضا
معينة ، مشروطة عليه ، اقول على الرغم من ذلك ،
فانه قد اتخذ لنفسه منهجا ونمطا سلوكيا لايدانيه
آخر في القراية مما أتى به الدين الاسلامي الجديد
فيما بعد . . . حيث كان قد هجر الخمرة واعتصم
عن الوثنية (عبادة الاوثان) ، لا بل انه كان ممن
يصدقون باليوم الآخر ، وبالحياب الذي ينتظر
الشالين والثواب الذي سيجزى به المبتدون . . .

جاء ذلك في وصفه يوم القيامة ، حيث تقف على تصويره الدقيق لا سيعانيه الضالون عن سبيل الحق من عذاب اليم ساعة ان يساقوا (وهم عمارة) الى حيث القمع والتكبل حتى اذ تجلت اليهم عظمة الرزء الذي هم فيه ، صاحوا رفعوا اصواتهم مهولين انفسهم بما ستمانيه من (ويل طويل . .) ولكي يحسوا عذاب السمر والاصطلاء (بحر النار) فقد باعد الله بينهم وبين الموت :

وسيق المجرمون وهم عمارة
الى ذات المقامع والتكامل
فنادوا ويلنا ويلًا طويلًا
وعجوا في سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيترجحوا
وكلهم يحرق النار سال

ولم يغفل الشاعر امية بن ابي الصلت ان ينوه - بالموازاة مع ذلك - الى ما سيؤول اليه مصير المتقين الذين نجد ان نوابهم الحول (بدار صدق) حيث العيش الناعم تحت الظلال الوارفة ، واجدون فيها ما تشتهي انفسهم وما يطيب لها من الافراح وكمال النعيم الدائم ، معمرين فيها وطابت لهم دار خلود . . . جاء ذلك في قوله :

وحل المتقون بدار صدق
وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا
من الافراح فيبدا والكمال

ان الشاعر ، بتميزه بهذه الخصال ، ما كان احراه بالانفتاح على آفاق رسالة كالرسالة الاسلامية باعتبارها تنطوي على المبادئ ذاتها التي كان قد اتخذها لنفسه ، بل وما كان احقه بالاستحالة اسوة حسنة من وجهة نظر الاسلام ، باعتباره السابق غيره الى تطهير النفس وتزكيتها من رجس الشيطان في عصر جاهلي يسوده التزمت للمثالب . . . يتمثل ذلك (التطهر والتزكية) في اعتصامه عن الخمرة والوثنية وايمانه باليوم الآخر ، كما اسلفنا ذلك .

بيد اننا ما ان نتقدم بنا الزمن الى حيث مخاض جنين الرسالة المحمدية الجديدة ، وظهورها الى حيز الوجود حتى نقاها بعكس ما كنا نتوقعه ازاء موقف الشاعر امية بن ابي الصلت منها ! صحيح ان الرسالة قد الفت - في الايام المبكرة من عمرها - هوى في نفس الشاعر واندفاعا في السبيل الذي اختطه للمنضوين تحت رايتها : المتزمنين بتعاليمها

السمحة . . . الا ان هذه الرغبة الجاهلة والاندفاع في النهي الذي تقتضيه كانا قد الفيا ما هو اقوى منهما تأثيرا في ضبط هوى الشاعر والواء لجماعه ، اذ ان تعصبه لانتمائه القبلي اضطره الى كبح جماح نفسه ، والجنوح نحو مجازاة ما كانت تفسده قبيلته تقف من عداوة ومناغضة ساخرة ازاء الدين الاسلامي والرسول المبشر به ، فكان ان الزم - بكسر الزاء - بالتشهير بالرسالة الجديدة والتعرض لمبادئها ثم رثد قتلى المشركين مع التحريش على قتال المسلمين وكم ادوانهم في عقر دارنا واصل ساو كيته هذه كانت بمثابة نتيجة لاستجابة الشاعر المميء لما كان يقتضيه منه انتمائه القبلي : اي بسيارة اخرى ان الشاعر كان يقصر - بسنة النبي للمجهول - على مثل تلك المواقف العدائية بفعل واعز غريزي : سلبي (لا ارادي) ومن هنا فانه (الشاعر) لا حول ولا قبل له في امر التحرر منها او الجنوح والعدول عنها .

هذا وقد تكون عوامل الميول في فعل الافراد . . . كما حدث ذلك للشاعر الاعشى حين روى عنه الشيخ احمد بن الامين الشافعي في كتابه الموسوم (شرح العلاقات الشعرية) واخبار شعرائها . انه كان من المخشرمين ، حيث ادرك الاسلام في فواخر ايامه ، وسادف الدين البديع بما ينطوي عليه من مثل رقيم هوى في نفسه ، مما حدا به الى المحي ، فاصدا النبي (ص) في فترة صلح الحديبية ، متوخيا ان يسلم على يديه ، وان يذب عن حياض الرسالة الجديدة ، غير ان كريشا ما ان اتلى الى سمها خبر مقدمه على محمد والفاية التي سافته اليه ، حتى ارجعوا تحسبا لما ستكون عليه النتائج في حالة اسلامه : راري ان برامة الاعشى الشعرية وقدرته على العمل من شأن الآخرين او السمو بهم ، هي التي اتارت حفيظتهم فخافوا ان يطلب - بكسر اللام مشددة - محمدا عليهم : فما كان منهم ازاء ذلك الا ان ارساءه على طريقته ، وقالوا : هذا حاجة العرب ، ما مدح احدا قط ، الا رفع قدره : فلما ورد عليهم قالوا : ابن اردت يا ابا بصير ؟ قال : اردت ساحبكم هذا لاسلم : قالوا انه ينهك عن خلال ويحرمها عليك : وكانها لك موافق قال : وما هن ؟ قال ابو سفيان بن حرب « الزنا » قال لقد تركني الزنا وما تركته ، ثم ماذا ؟ قال : « القمار » قال اعلي ان لقيته ان اميب منه عروضا من القمار ؟ ثم ماذا ؟ قال : « الربا » . قال : ما دنت ولا ادنت ، قال : ثم ماذا ؟ قالوا : الخمر . قال : اود ارجع الى صباية قد بقيت لي في المهراس فاشربها . فقال ابو سفيان هل لك في غير مما جمعت به ؟ فقال :

وما هو ؟ قال : نحن وهو الآن في هدنة فتأخذ مائة من الإبل وترجع إلى بلدك ، سنتك هذه وتنتظر ما يصير إليه أمرنا ، فإن ظهرنا عليه كنت قد أخذت خلفنا ، وإن ظهر علينا آتيتنا ، فقال : ما أكره ذلك ، فقال أبو سفيان : يا معشر قريش هذا الأعشى ، والله لئن أتى محمدا وأتبعه ليضرم عليكم نيران السرب بشعره ، فاجتمعوا له مائة من الإبل ، ففعلوا فأخذوا وانطلقوا إلى بلده ، فلما كان بقاع منفوحة ، رمى به بعيره فقتله ، وكان قد قال قصيدة يمدح بها النبي (ص) ماثليها :

الم تغمض عيناك ليلة أرمدا
وبت كما بات السليم مسيدا
وروى أن النبي (ص) قال في حقه كاد ينجو
ولما (١٢١)

ومن قصيدته التي قالها مادحا رسول الله (ص) قوله :

إلا إيذا السائل أيمن يسمت ،
فإن إيسا في أهل شرب موعدا
فما ليت لا أرتي إيسا من كلاله ،
ولا من حفي : حتى تلاقي محمدا
متى ما تناخي عند باب بن عائش
تسراحي ، وتلقى من فوائله لدى
أجندك لم تسمع وصاة محمد
نبي الأله حين أوصى وأشهدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ،
وأبصرت بعد الموت من حمد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثلته ،
وأنك لم ترصد لما كان أرمدا
فإيساك والميتات لا تقربنيها :
ولا تأخذن شيئا مديدا لتقصدا
ولا تقربين جسارة أن سمحنا
عليك حرام ، فانكحس أو تأبدا
نبي يرى ما لا يرون ، وذكره
أخبار السري في البلاد وأنجدا (١٢٢)

وحكما نبيين كيف أن الأعشى لم يقتصر على مدح النبي (ص) فحسب : وإنما قد تعدى ذلك إلى تضمين أبياته المفاهيم والآداب والتعاليم الإسلامية التي أكدت الرسالة على ضرورة الأخذ بها كسنة أخلاقية من شأنها أن تعين نوعية السلوك الذي هو قمين بشيئة المجتمع الإنساني من التحلل والتفكح : من ذلك تحاشي المحرمات مثلا ، كما في

البيتين السابع والثامن ، من النص المذكور أعلاه . . . حيث التحذير من (الميتات) والاقتراب من الجارة في غير الحق الذي هو شكل من أشكال الزنا !

وبالإضافة لما تقدم فإن الأعشى حسبه فخرا أن يكون ممن آمنوا بالله وبالحساب وصدقوا بالبعث والنشور وهو في الجاهلية الجهلاء . . . وفي ذلك روى عنه صاحب (رسالة الفجران) أنه قال :

فما أبلي على هيكلي ،
بناء وصلب فيه وصارا
يرأوح من صلوات المليك
طورا سجودا وطورا جؤارا
باعتظم منك تقى في الحساب
إذا التسمات نفطن الفجار (١٢٣)
الخ

الأسلام والشعر . .

بعد هذا العرض السريع لمجمل مردودات الرسالة الإسلامية على القصيدة العربية ، لنا أن نتساءل : ما هو أثر الرسالة الإسلامية في شعر تلك الحقبة ، بالقياس إلى ما كان عليه في مراحل ما قبل انبثاق الرسالة ؟

إننا نجد أنفسنا بهذا الصدد بين رأيين متضادين الشحنة ، أحدهما يقول بأن الإسلام أضعف الشعر وأصابه بالجمود والركود ! بينما يلتزم الثاني بعكس من ذلك ، حيث يقول بأن الإسلام لم يضعف الشعر بقدر ما قوى أركانه باتخاذ وسيلة مرنة لردع المناوئين للرسالة الجديدة وردهم على أعقابهم مع تمرية وإبطال كل ما يدعوونه إزاء العقيدة الجديدة من مزاعم باطلة من خلال المنافرات التي كانت توشك أن تكون مرجلا يفتلي ، بين مؤيدي الرسالة وانصارها من جهة ، وبين معارضيها والمتصددين لها من جهة أخرى . يتمثل الرأي الأول فيما انطوت عليه بعض مراجع الأدب من آراء الأقدمين ، بينما يشتمل الثاني على ما جاء في مصادرهم من آراء النقاد المحدثين . .

ولعل من الصواب بمكان أن نعود إلى ما خلفه لنا الأقدمون من مؤلفات ، كيما يتسنى لنا الوقوف على مجمل المبررات التي يستند إليها دعاة الرأي الأول في تحليلهم أسباب الضعف التي الحقها الإسلام بالشعر (على حد ما يزعمون) :

١ - لقد ذهب فريق منهم إلى أن السبب غير المباشر لتلك الحالة يكمن في انشغال الناس

بالحروب والغزو ، جهادا في سبيل تثبيت دعائم الدين الجديد ، حيث أفضى ذلك الى الهائم من الشعر وعن روايته . فقد جاء الاسلام ، فتشاغلت عنه - اي عن الشعر - العرب ، وتشاغلو بالجهاد و غزو فارس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته [١٥] هذا هو رأي ابن سلام في كتابه الموسوم (طبقات الشعراء) .

٢ - بينما يطرح ابن خلدون تفسيراً آخر لحالة الضعف المزعومة ، فيرجعها الى ان ظهور القرآن ، كفن جديد ، وأسلوب لم يرق اليه احد ، او نظم لم يكن بحكم المتعارف عليه ، كان قد ادهش الناس واستقطب انتباههم فأخرس افواههم من تداول القصيد وشغل الشعراء عن النظم وعن التأليف . جاء ذلك في (المقدمة) اذ يقول : ثم انصرف العرب عن ذلك - اي عن الشعر - اول الاسلام ، بما شغلهم من أمور الدين والنبوة والوحى ، وما ادهشهم من أسلوب القرآن ونظمه ، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا ، ثم استقر ذلك وأونس الرشد في الملة [١٦] .

٣ - ويرجح فريق آخر أسباب الضعف الى ان القرآن قد هاجم الشعراء وغض من مكانتهم فوصفهم بالفواية في قوله تعالى : (والشعراء يتبعهم الغاؤون ، ألم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون ..) [١٧] وعلى الرغم من ان هذا الرأي هو اقرب الى الادعاء وتحريف الحقيقة الواقعية منه الى الصدق والتزام المنطق العلمي الصائب ، باعتبار ان القرآن لم ينتهم بالفواية شعراء ذلك العصر كافة وانما قد خص منهم الضالين عن سبيل الهداية ، الذين أبوا ان يستنبوا بما اتى به من تعاليم سمحة ومبادئ سامية ، وتحاملوا على انفسهم المصيان وما يجسر اقول على الرغم من ذلك كله ، فاننا نجد من ناحية أخرى ان [القرآن قد ترفع ان يكون شعرا ، ودفع ظن المشركين في ذلك ، وربط الباحثون بين موقف القرآن ، وبين اعراض بعض الشعراء عن الاستمرار في قول الشعر ، فقالوا ان شاعرا كبيرا مثل لبيد هجر الشعر ، ولاذ بالصمت - اذا صحت الرواية - وشغل القرآن الشعراء . وسكتوا عن قريضهم ليستمعوا الى كلمة الله [١٨] .

ومن اجل اتمام الغاية المتوخاة ، نقول مرة أخرى ، ان مثل هذا الرأي الوارد على لسان د. يحيى الجبوري ، مهما بلغ من الصحة او عدمها .. فإن ما جاء في مقدمة بن خلدون ليدحض ان يكون القرآن قد حارب الشعراء او وصفهم بالفواية وانما هو يؤكد العكس من ذلك حيث يذكر ان النبي (ص) كان قد سمعه وأثاب عليه . جاء ذلك في نص قوله في (المقدمة) : ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره ، وسمعه النبي (ص) وأثاب عليه ، فرجعوا حينئذ الى دينهم منه [١٩] .

اما بخصوص هجر لبيد الشعر ، فان ما يؤكد ذلك ما اوردته صاحب (رسالة القرآن) من قول متحدثنا على لسان لبيد ، حيث نجد قد استشهد - بضم التاء ، وكسر الشين - معلقته التي مطلعها :

عفت الديار محلها فمقامها

بمنى تأبد غولها فرجاربها

فاذا هو يرد بالنص التحريفي هيهات ! اني تركت الشعر في الدار الذائعة [٢٠] ثم يضيف : ا قد عوشت ما هو خير وابر . انه وجد في القرآن الكريم كنظم ذي اسلوب لم يسرق اليه احد في السابق واللاحق ، بديلا قميئا بأن يفنيه عن الشعر ونظمه ، حيث روى بهذا الصدد ، ان عمر بن الخطاب (رض) كان قد كاتب عامله في الكوفة ، المفيرة بن شعبة ، بضرورة استنشاء من هم عنده من الشعراء ، توخيا لتبين جل ما قالوه في الاسلام ، فأرسل هذا الاخير الى لبيد واستنشده امتثالا لامر الخليفة .. فما كان من لبيد الا ان كتب (سورة البقرة) في صحيفة ثم أتى بها الى بن شعبة وهو يقول : (ابدلني الله هذه في الاسلام مكان الشعر ..) .

ومهما كان مبلغ ما تنطوي عليه هذه الروايات من الصحة والصدق ، فليس ثمة من يقوى على نفى قول لبيد الشعر في عصر فجر الاسلام .. لاسيما بعد ما اصابه من التحول الديني وحسن الاسلام ! ذلك التحول الذي اوحى للشاعر بقصيد - على الرغم من قلته قياسيما لما قاله الشاعر في مرحلة ما قبل اسلامه - من شأنه ان يبين بجلالة تأثير لبيد بالقرآن الكريم ويعكس تقواه وما كان عليه من جروح ديني .. من ذلك قوله حامدا الله على ما انعم عليه من ابطاله اجله حتى تمنى له ان يرتدي الاسلام ثوبا (سريلا) :

الحمد لله إذ لم يأتني أجلى
حتى كساني من الإسلام سريلا

فقال : يا ابن أخي ان الإسلام يحجز عن الكذب ؛
وان الشعر يزينه الكذب » (٢٢) .

أي ان حسنا هنا قد ذهب المذهب نفسه
الذي استقر عليه دعاء المقولة الشهيرة [الشعر
أعذب الكذب] . وقد فسر الرواية النمري ما
كان قد آل اليه بن ثابت : (يعني ان شأن
التجويد في الشعر) ؛ الافراط في الوصف والتزيين
بغير الحق ؛ وذلك كله كذب [٢٣] .

على اننا نجد هذه الاعتبارات نفسها قد
تواردت عن الاصمعي الرواية ؛ فقد روى له
المرزباني في (الموشح) قوله : [الا ترى ان حسنا
بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام ، فلما دخل
شعره في باب الخير من مرثي رسول الله (ص) ..
لان شعره ، وطريق الشعر هي طريق الفحول ،
مثل امرئ القيس ، وزهير ، والنابغة ، من صفات
الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء
وصفة الخمر والتخيل والافتخار ، فان ادخلته في
باب الخير لان [٢٤] . وعن الاصمعي ايضا روى
بن قتيبة في (الشعر والشعراء) قوله [شعر
حسان في الجاهلية من أجود الشعر ، فقطع مثله
في الإسلام] [٢٥] .

هـ - ومن الآراء الاخرى التي تزعم ان الشعر
العربي ضعف في هذا العصر (عصر الرسول
والراشدين) ، ما أورده أبو منصور الثعالبي
في كتابه المسمى [خاص الخاص] .. اذ
يقول : [من عجائب امر حسان ، انه كان
رضي الله عنه يقول الشعر في الجاهلية فيجيد
جدا ، ويغير من نواصي الفحول ، ويدعي ان
له شيطانا يقول الشعر على لسانه ، كمادة
الشعراء في ذلك .. فلما أدرك الإسلام ،
وتبدل الشيطان الملك ، تراجع شعره وكاد
يرك قوله ، ليعلم ان الشيطان أصلح للشاعر ،
واليق به ، واذهب في طريقه من الملك] [٢٦] .

ولعل من الصواب بمكان ان نشير هنا
- ايضا ما لفزي هذا الرأي - الى ما كان
شائعا في العصر الجاهلي من معتقد قوامه
ان يكون لكل شاعر هاجس او رقي من
الجن .. ينشد شعره على لسانه ، ويحمل
عادة اسما منكرا ؛ فاسم هاجس الشاعر
امرئ القيس مثلا (لافظ بن لاحظ)
وهاجس النابغة الذبياني (هاذر) .. الخ ..
هذا ونجد ان لكل شاعر خبره وحكايته
مع هاجسه من الجن مما تناقلته الرواة من

١ - وما يذكر يصدق عوامل اضعاف الإسلام
الشعر ايضا ، انه كان قد وضع ما فيه
الحيولة بين الشعراء وبين ما كانوا يعتمدون
عليه كأداة في النظم والابداع ؛ حيث (حرم
اكثر الاعمال التي يجود فيها الشعر ؛
وتنشط القرائح كذكر الخمر ؛ ومفاصلة
المرأة . والشارة الضعيفان والاحقصاد
والنار [٢٧] ؛ بل وحرم ايضا المديح الكاذب
والهجاء بغير الحق .. بدليل ان الخليفة
كان قد حبا الزبرقان بعد ان استضافه هذا
الاخير واسم يحسن نسيافته ، فشكاه
(الزبرقان) عمر بن الخطاب ؛ خليفة المسلمين
حينذاك ؛ فحكم عمر حسان بن ثابت ؛
انثبت على يديه ذلك ؛ فما كان من الخليفة
حينئذ الا ان امر بجمعه ؛ فأودع السجن ؛
فبر أن الخطيئة كان ببرعته اقوى من ان
يأكل منه ثياب الخليفة ؛ اذ استعطفه
ببريات يذكرونها بأبناؤه الصغار الذين
تركهم وراءه من غير معيل يحيطهم برعايته ..
فأنسده ؛

ماذا تقول لا لعل لم يدرى شرح
رغب الحواصل لا ماء ولا عجر
القيت كاسهم في قعر مظلمة
فانظر عليك سلام الله يا عمر

لما كان من الخليفة بعد سماعه هذا
الاسترحام ، الا ان اطلق سراحه بعد ان
أخذ هذا بدم الزردة الى مثل ذلك .

من خلال ما تقدم ذكره . يتضح لنا ان تغير
البيئة الاجتماعية وتبدل مآثها وقيمتها ؛ قد غير
- في الوقت نفسه - الدوافع القيمة بان تنشط
الشعر ؛ وتوجه الشعراء في سبيله ؛ فاذا بر
[الاكرام والتشجيع الذي كان يلقاه الشعراء من
الملك واصحاب الثراء والسلطان ؛ قد حل محله
زجر عن المديح الكاذب ؛ والقول الذي يثير
الحفاظ ؛ ويمس اعراض الناس] [٢٨] . وأرى ان
خير ما يتجسد ذلك في شعر حسان بن ثابت على
وجه الخصوص (الذي قطع مثله في الإسلام كما
يقولون ؛ لانه ترك باب الشر ودخل في باب الخير ،
فلان شعره . قالوا : « قيل لحسان : لان شعرك
- او هرم شعرك - في الإسلام يا ابا الحسام ،

القصص الخيالية التي لا تتعدى - في حقيقتها - حدود كونها أساطير لا يمكن لعقل امرئ أن يعول عليها . وقد انتفت هذه الظاهرة ولم يعد ثمة من يعتقد بها إبان ظهور وانتشار الرسالة الإسلامية .

٦ - ولا ينبغي لنا أن ننسى حقيقة أخرى قائمة : شئنا أم أبينا ، وهي ما أكد عليه د . يحيى الجبوري في كتابه الموسوم : الشعر والاسلام . . حيث أورد ما فحواه أن الرسول (ص) لم يكن ليتخذ شعراء لنفسه وإنما نجده بدلا من ذلك قد سدد خطاهم إلى حيث الاضطلاع بمسؤولياتهم في نشر لواء الاسلام وترسيخ جذوره . ولعل تفسير ذلك يكمن في أن الناحية المادية والدنيوية من حياة الرسول (ص) ليس لها هنا كبير اثر ، والناحية الروحية في الاسلام لم تزل اذ ذاك في مستهلها ، ولم تكن قد نقلت بعد إلى قلوب المسلمين في شكل قوي ملهم يفجر ينابيع الفن الرفيع [٢٨] .

هذا أهم ما يتعلق بالرأي الأول ، حول الاسلام ومزاعم اضعافه الشعر .

الرأي الثاني :

أما الرأي الثاني القائل بأن الشعر لم يضعف بظهور الرسالة الإسلامية وإنما نما بنموها وتطور بتطورها ؛ فيتمثل هذا الرأي ببعض ما ورد في كتب باحثي الادب العربي ودارسيه من المحدثين ، وقد اتخذ هؤلاء مقاييسا ومعايير جديدة في تقييمهم ووزنهم القصيدة العربية ، تختلف في بعض نواحيها عن المقاييس الفنية التي كان الشائع فيما مضى من العصور التي سبقت عصر فجر الاسلام ، ان يعتمد عليها في التقييم .

وبمقتضى هذه المقاييس الجديدة ، أصبح ينبغي للشاعر عموما أن يبدع ضمن الحدود التي يقتضيها الدين الجديد وعدم تجاوز ما لا يسمح بتجاوزه ؛ وهكذا فإن شاعرا يلتزم بمبادئ الاسلام وتعاليمه التي يقوم عليها ، ويدعو إلى الإيمان بالله واليوم الآخر ، أن شاعرا كهذا ينال الخطوة عند الآخرين ويكون له نصيب يحسد عليه من رضوان الله ورسوله عنه !

وعلى هذا الاساس ترى ان النقاد المحدثين ، حتى أولئك الذين اخلدوا بالرأي الأول ، سرعان ما يستوردون ليعودوا أخيرا إلى التسليم بحقيقة

ما أصاب الشعر من تطور ورقعي ، فندبنا إلى سبيل المثال د . يحيى الجبوري الذي نبهنا - بعد استرسال طويل في الكلام عن اضعاف الاسلام للشعر - سرعان ما يستدرك ليتراجع عن رأيه فإذا هو يؤكد ان الشعر قد تطور وكثرت فنونه وتوسعت اغراضه ، وأصبح من الأهمية بحيث صار يشارك في شؤون الحياة الإسلامية ! يقول الدكتور الجبوري بهذا المعنى : « ولكن ليس معنى هذا أن هذه الفترة كانت من الضعف والهزال كما يصفها الواصفون ، فتكون عند زعمهم فجوة منقطعة ، ملأها الصمت والخمول ، بل ان الشعر كان فيها زاهيا ، قويا ، كثير الفنون ، واسع الاغراض ، دفعه الاسلام في دعوته ، ووجهه ، اغراضه ، وأدخله في آتون الحركة الإسلامية ، بين مكة والمدينة . وشارك في شؤون الحياة الإسلامية كافة ، قصورها ووصفها ومثلها على قدر ما اتيج له ، وبالشكل الذي يطقه [٢٩]

وفيما لو خیرنا - بصيغة المبني للمجهول - بين مجمل ما انطوى عليه الرأيان - الاول والثاني - فآرى ان الاخير منها أقربنا إلى الصواب والواقعية وأكثرهما تمثالا بالمنطق العلمي الصائب . . . وذلك لان ما راه دعاء الرأي الأول من حالة ضعف مزعومة ، إنما كان في حقيقة أمره مظهرا من مظاهر تطور القصيدة العربية التي نجدها في هذه الحقبة قد خرجت من طور الرتابة والتكرار لتطرح طورا جديدا تمخض عما أصاب القصيدة العربية على يد المنحويين تحت راية الرسالة الإسلامية من تغيير وتجديد في الناحيتين الفنية والموضوعية ، مما عمد إليه شعراء ذلك العصر (عصر الرسول والراشدين) ، توخيا منهم لتطوير ادائهم الفعالة هذه كيما تكون أكثر مرونة للسو عند مستوى الغايات الجديدة المجددة لأجلها ؛ تتمثل التطورات الفنية فيما طرا على شكل القصيدة ربما أصاب بناءها الخارجى (هيكلها) من تنوير تمخضت عنه مناهج شعرية جديدة ثبتت - أو كادت أن تثبت - بحكم التقليد المتبع إلى امد غير قصير . . . ناهيك عن البديعيات التي ظهر أول ما ظهر عند الشاعر كعب بن زهير ونما وتطور على يديه ؛ وقوام هذا الفن الصياغى الجديد (ان جاز لنا التعبير) أن يبدأ الشاعر بأبيات فزل عفيف ومن ثم يتحول إلى الفرض الشعري الذي هو في صدد . . . كما هي الحال مع قصيدة (بانث سعاد) التي قالها الشاعر كعب بن زهير مستذرا إلى النبي (ص) عما بدا منه - الشاعر - من اغراض عن سبيل الهداية وضلال

في متاحف الجاهلية النكراء : ملتصقا من النبي (ص) العفر والصفح : ومما يروى بسندنا أن الشاعر لما ان فرغ من قراءتها عند حشد مرة النبي الكريم : ما كان من النبي (ص) الا ان خلع بردته عليه . . . ومن هنا نشأت تسميتها بـ (نهج البردة) ! ولعل من الصواب بمكان ان نستشهد بما ورد في مطلعها ثبوتا من صحة ومصدق ما اوردناه انفا :

بانت سعاد قلبي اليوم متبول
منيم انرها لم يقصد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا
الا ان غيض الطرف مكحول
ثم هو بعد هذه المقدمة الغزلية ، سرعان ما يتحول الى استرحام واستعطاف النبي (ص) مادحا اياد : مبينا منزلته الرفيعة عند الله والمسلمين . . . اذ يقول :

ثبت ان رسول الله اوعدنني
والعفو عند رسول الله مأمول
مهلا هداك الذي اعطاك نافلة ال
قرآن فيها مواعظ وتفصيل
لا تاخذني بأقوال الوشاة ولم
اذنب ولو كثرت عني الاقاول
ان الرسول ليصف يستضاء به
مهتد من سجون الله معلول

هذا فيما يخص التطورات التي اصابته الناحية الفنية [الشكل] في القصيدة الشعرية على يد الشعراء المنحويين تحت راية الرسالة المحمدية . اما فيما يتعلق بالتطورات التي اصابته الناحية الموضوعية فيها ، من حيث المقامين والموضوعات المستجدة فيها ، فيمكن القول بان اغراض الشعر عموما : قد تبدلت معانيها وصيغ وغايات استعمالها ، وذلك بتبدل نظم الحياة وتغير قيمها ، خذ على سبيل المثال ان المدح : بالهجاء بعد ان كان تكسبيين ، اصبحا بظهور الرسالة الاسلامية سرورة تستلزمها ظروف الحياة الجديدة وملابساتها ، حتى ان الشعر استحال معها اجتماعيا وسياسيا محضا ، بينما كانت ميزته هذه تكاد تنتفي تحت مظاهرة الابتذال والمبالغة والاسراف في الكذب خلال العصر الجاهلي ، ولعل الاهم من ذلك كله : ان الالفاظ القرآنية والمفاهيم الاسلامية اخذت تغذي قصيد اغلب شعراء هذا الاتجاه ، بسبب تأثيرهم المباشر بأسلوب القرآن وبالنظم التي ينطوي عليها :

ويبرز ذلك التأثير المباشر في قصيد كثير من شعراء تلك الحقبة ، لعل اعموم بهذا الخصوص : حسان بن ثابت وليد . . وعلى الرغم من قلة عطاء الثاني في هذه المرحلة - فجر الاسلام - فان مجمل ما بلغنا مما قاله ليحسد ذلك على اكمل وجه . . . لاسيما في قوله :

ان تقوى ربنا خير نفل
وبأذن الله ريشي والعجل
احمد الله ولا تد له
بيدبه الخير ما شاء فعل
من هداه سبل الخير اهتدى
ناعم البال ومن شاء افضل

فانك ترى من خلال تأملك هذه الابيات ، ان انفتاح لبيد على آفاق الرسالة الاسلامية واستيعابه الفكري لمجمل ما انطوى عليه دستور الجديد قد بلغ درجة صار الشاعر معها يجنح - سواء قصد ذلك وتصدده ، ام لم يقصده - الى نسخ آيات قرآنية واستيحاء مقامينه الشعرية منها ! ناهيك بالآبيات المذكورة اعلاه . . . فهو اذ يشير - في مطلع البيت الاول - الى ان تقوى الله خير هبة وغنيمة يصيبها المرء ، انما كان قد استمد ذلك من قوله تعالى [ورحمة ربك خير مما يجمعون] (٢٠) ، وهو اذ يحمده الله - في اول البيت الثاني - ناكرا ان يكون له ثمة نظير (ند) ، فكأنني به قد استوحى هذه الصورة الشعرية من آية قرآنية واردة في الذكر الحكيم فحواها ان [لا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون] . اما بخصوص ما ورد في الشطر الثاني منه : حيث التنويه الى ما في حوزته تعالى من خير وملك ، فلعله استوحى ذلك من قوله تعالى [بيده الملك وهو على كل شيء قدير] (٢١) .

ثم هو اذ يعمد - في البيت الاخير - الى تبيان قدرة الله المطلقة على هداية فريق هو اعل لذلك ، وضلال آخر استحق الضلالة ، اراه قد استمد ذلك من قوله تعالى [فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة] (٢٢) .

وكنتيجة لمواكبة الشعر احداث الاسلام ، بما تخالفا من فتوحات البلاد الاخرى وحروب بين الفريقين [المسلمين من جهة ، واهل الشرك من جهة اخرى] فقد كثر فيه الرثاء للشهداء . . خذ مثلا على ذلك ان حسان بن ثابت قال يرثي حمزة ، عم النبي (ص) الذي كان قد اصيب في احد :

دع عنك دارا قد عفا رسمها
وابك على حمزة ذي النائل

المالىء الشيزي اذا اعصفت
غبراء في ذي الشيم الماحل
ابيض في الذروة من هاشم
لم يمر دون الحق بالباطل
حال شهيدا بين اسياكم ،
شك يدا ومشي من قاتل !
الى ان يقول :

انظمت الارضى لفقدانه
واسود نور القمر الناصل
صلى عليه الله في جنة
عالية مكرمة الداخيل (٢٢)

وهذه الشاعرة أميمة بنت عبد شمس الهاشمي ،
لما قتل ابو سفيان بن أمية بن عبد شمس اخوها ، في
في حرب الفجار ، قالت ترثيه وترثي من قتل في
حروب الفجار من قريش :

الا يا عين فابكيهم
بدمع منك مستفرب
فان ابك فهم عسري
وهم ركني وهم منكب
وهم اصلي وهم فرعي
وهم نسبي اذا انصب
وهم مجدي وهم شرفي
وهم حصني اذا اهرب
وهم رمحي وهم ترسي
وهم سبي اذا اغضب
فكم من قاتل منهم
اذا ما قال لم يكذب
وكم من ناطق فيهم
خطيب مصقع محرب
وكم من فارس فيهم
كفي محرب محرب
وكم من مبدرة فيهم
أريب حزمه يغلب
وكم من جفيل فيهم
عظيم النار والموكب
وكم من خفرم فيهم
نجيب ماجد منجب (٢٣)

ولدينا ام كلثوم بنت عبدود بن فيس من بني
عامر ، التي قتل اخوها يوم الخندق حيث كان
زعيم اهل الشرك في قريش ، حتى اذا خرج على
راس جيش منهم للاقاة المسلمين جعل يجول وينادي
عن مبارز يلاقيه ، فما كان من علي بن ابي طالب
(كرم الله وجهه) الا ان خرج اليه داعيا اياه الى
الاسلام . . غير ان عمرا كان قد تحامل على نفسه
لاعراس عما دعاه اليه علي ، فلم يجد هذا الاخير بدا
من دعوته الى النزال ووعيده بالقتل . . فثارت
ثائرة عمر اخيها راقتم عن فرسه فمقره وشرب وجهه
ثم اقبل على علي فتنازلا وتجاولا فقتله علي سنة
(٥هـ) . فمني عمرو الى اخته ام كلثوم فسالت :
من قتله ؟ فقيل لها : علي . فقالت : لم بات يومه
الا على يد كفوء كريم و (٢٥) لم ترثه بالية ، بل
راحت تفاخر بمقتله على يد هذا الكفوء الكريم :

اسدان في خبيق المكر تجاولا
وكلاهما كفوء كريم باسل
فتخالسا سلب النفوس كلاهما
وسط المجال مجالد ومقاتل
وكلاهما حمر القناع حفيظة
لم يشه عن ذاك شغل شاغل
فاذهب علي فما ظفرت بمثله
قول سديد ليس فيه تحامل
ومن شواعر الرثاء ايضا عائكة بنت زيد بن
عمرو بن نفيل التي تزوجها عبدالله بن ابي بكر
الصديق ثم اصابه سيم في غزوة الطائف ، فمات
منه فانشأت تقول في رثائه :

فلله عينا من راي مثله فنى
اكر واحى في الهياج واسبرا
اذا شرعت فيه الاسنة خانها
الى الموت حتى يترك الموت احمرا
قالت لا تنفك عيني حزينة
عليك ولا بنفك جلدي اغبرا (٢٦)
ولما ان قتل عمر بن الخطاب ، خليفة
المسلمين ، على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
قالت عائكة بنت زيد ترثيه :

عين جودي بعبرة ونحيب
لا تلمي على الامام النجيب
فجعتنا المنون بالفارس الم
لم يوم الهياج والتليب

عنيسة الله والمعين على الد
حس شياث المنساب والمخروب
قل لاهل الشعراء والبؤس موتوا

قد سمعت المتون كاس شعوب (٢٧)
وعند خولة بنت الأزور الكندي ترثي اخاها
ضاررا الذي كان قد خرج بمعيتها الى الشام لا
تسبها المسلمون في أيام أبي بكر ، فأسر في بعض
الوقتات قرب انطاكية :

الا مخبر بسيد الفراق يخبرنا
فماذا الذي يا ثرم اشغلكم عنا
ولو كنت ادري انك آخر النوى
لكننا وقفنا للوداع وودعنا
الا يا غراب البين هل انت مخبري
وهل بغدوم الفاتنين تبشـرنا
لقد كانت الايام تزكو بقرتهم
وكنا بهم نزهو وكانوا كـنا شـا
الا نابل الله النوى ما أمره

وأنتاه اذا يريد النوى عنا
ذكرت لياليـنا ونهـن جمـاعة
ففرقنا ريب الزمان وشـئنا !
لن رجـعـرا يسوما الى دار عزهم
لننا خلفا للمني وقبلنا
وام انـس اذ قالوا نـرار مـصرع
تركنا في أرض السـد وودعنا
فما جـده الايام إلا معـارة
وما نحن الا مثل نـفـث بلا معنى (٢٨)

ويروى ان خولة بنت الأزور كانت قد حضرت
فتوح مصر فهجم القبط على المسلمين واسروا قوما
منهم ، وكانت الساعرة من بين من نالت منهم حبائل
الاسر ، فانشأت ترثي نفسها وتذكر اخاها ضاررا :

هل المنصب فعم الويل والمنصب
وكل دمع من الاجفان ينكب !
وكادني الدهر ما قد رميت به
حتى توهمت ان الأرض تنقلب
خارت يد القبط فينا عند غفلتنا
واسحكم الروم لما زلت السرب
ايحيى مني باني قد كان عندنا
فيه انصاف وفيه الدين والادب

لو كان ناصرنا في وقت شدتنا
اعني ضرار الذي للحرب ينتدب
فيه الحمية والاحسان سيمته
فيه التعصب والانصاف والحسب (٢٩)

وسوى الرثاء ، فان توسع مدارك الفرد
وتشوير بنيته العقلية بفضل ما جاء به الدين
الاسلامي الوليد ، من رفيع المبادئ ، قد افضى
بدوره الى ظهور القصد الى المواعظ وضرب الامثال
وايراد الحكم وغير ذلك من المظاهر التي سرعان
ما انعكست في قصيد شعراء تلك الحقبة .

وخير ما تتجسد هذه لناحية بكامل صورها ،
في قصيد عدد من شعراء تلك الفترة ، لعل من اهمهم
الشاعر خويلد بن خالد الهذلي - المعروف بابي
ذؤيب - ، والخطيئة ، ومعن بن اوس .

واذا كانت عينية ابي ذؤيب مثلا ، التي مطلعها:

امن المنون زريـها تتوجع
والدهر ليس بمعتب من يجزع
قد احدثت - ولا تزال محدثة - اصدااء لدى دارسي
الادب العربي وباحثيه ، اذ اعتبرها بعضهم من
روائع الشعر العربي ، بينما عدوها فريق آخر بأنها
في الذروة العليا من الشعر . . فانما تستمد اهميتها
مما تتطلب عليه من مواعظ وناسية وحكم ! خذ
مثلا قوله في بعض ابياتها :

ولقد ارى ان البكاء سفاهة
ولسوف يولع بالبكا من يفجع
او قوله في بيت آخر منها :

واذا المنية انشبت انظارها
الفيت كل نـميمة لا تنفع
ومنها ايضا قوله :

والنفس رغبة اذا رشـيـها
واذا نـرد الى قـليل تقنع
اما بخصوص الخطيئة ، فاننا نراه قد تنزه
عن الهجاء - بعد ما حدث له مع الزبرقان بن بدر ،
وما تمخض عن ذلك من حنـاب - واستبدله بجزاء
الك والثناء عليه واستحسانه للعمل الصالح وايمانه
بتعيم الآخرة ومتاعها الخالد الذي لا يفنى والذي
وجد السبيل المؤدي اليه في التقوى ، ولا شيء
سواها :

ولست ارى السادة جمع مال
ولكن التقى هو السيد
وتقوى الله خير الزاد ذخرا
وعند الله للاتقى مزيد

هذا وكان الشائع في العصر الجاهلي تشاؤم
المرء حين تلد له بنت ، فيما ان بزغ فجر الاسلام
حتى وضع المرأة قيما سمت بها الى درجة ان
شاعرا عربيا هو معن بن اوس استمد من تسفيه
الاسلام حالة التشاؤم تلك ، ابياتا شعرية نوه فيها
الى امكانية الافادة من سلاحين كنوادر ونوائح
لفتى عشر به الايام ... وهذا - في ظني - اقل
تقدير استطاعة الشاعر :

رايت اناسا يكرهون بناتهم
وفيهن لا تكذب نساء صوالح
وفيهن والايام تعثر بالفتى
نوادب لا يملنسه ونوائح

استنتاج اخير ...

فاذن ، بغض النظر عما قيل ويقال عن مدى
التطور الذي اصاب الشعر خلال هذا العصر ،
فما تجدر الاشارة اليه ان الشعر قد بلغ من الاهمية
بحيث لم يكن يوسع النبي (ص) ولا اتباعه الاستفتاء
عنه ... حسب فخرا في ذلك انه كان يسهم الى
جانب السيف في ردع القوى المضادة وتفنيد ونقض
ادعاءاتهم وتهمية كل ما يتوخون ان يبينوا فيه
مثالب الرسالة الجديدة ... ولعل من الصواب
بتكأن ان نشير الى بعض ما كان يدور على مسرح
العصر من منافرات بين شعراء الاتجاهين ... اعني
بين مؤيدي الرسالة الاسلامية وانصارها من جهة ،
وبين معارضيها ومن لف لفهم من جهة اخرى .
عذه المنافرات التي من شأنها ان تجسد على اكمل
وجه المفاخرة التي جرت في المسجد بين شعراء
وقد تميم وخطبائهم وبين الادباء المسلمين بعد فتح
مكة حين وفد منهم على الرسول (ص) سبعون رجلا
او ثمانون فيهم الاقرع بن حابس وعطار بن حاجب
وقيس بن عاصم وعمرو بن الهمتم والزبرقان بن
بدر ، فقدموا المدينة ودخلوا المسجد ، فوقفوا عند
الحجرات ، فنادوا بصوت عال جاف : اخرج الينا
يا محمد فقد جئنا لنفاخرك ... جئنا بشاعرنا
وخطيبنا . فاذن لهم الرسول (ص) بالقول والانشاد ،
فقالوا ما قالوا ، ورد عليهم خطيب المسلمين ثابت
بن قيس ، وشاعرهم حسان بن ثابت . وكانت الغلبة

للمؤمنين ... حتى ان الاقرع بن حابس اضطر الى
الاعتراف بأن خطيب المسلمين اخطب من خطيبهم ،
وشاعرهم اشعر من شاعرهم ، وان اصوات
المسلمين اعلى من اصواتهم وانهم احلم منهم [٤٠] .

واذا ما تذكرنا بالمثل القائل بان (عين العدو
اصدق) فان اعتراف الاقرع هذا لهو انصح دليل
على توهج جذوة الشعر في هذه الحقبة - عصر
الرسول والراشدين - وعلى انتعاشه ، بل ومن
شأنه ان يدحض شتى المزاعم التي نطق بها بعض
باحثي الادب العربي ودارسيه ممن حمل في شبه
جمعية آراء فحواها الاسلام قد اصاب الشعر
بالجزال والجمود والانتقاص من قيمة منشديه ...
ولعل دحض مثل هذه المزاعم الباطلة يتأكد بشكل
اكثر عمقا بعد تأمل ورصد قصيد المنافرات التي
كانت تصاعد مدتها بين شعراء الدعوة الاسلامية
وبين شعراء الطرف الضد ... تلك المنافرات التي
من خلالها ايضا يوسع حتى القارئ العادي ، ان
يتبين كم هي شاقة المهمة التي اضطلع بها الشعر
العربي في الذود عن حياض جنين الحضارة العربية
الجديد ... الذي كان قد ولد لتوه .. وكيف انه
اسهم - عن طريق غير مباشر - في اعانته على النمو
والصيرورة والديمومة المطلقة !

✽ نماذج من شعر المنافرات . .

يسرى ان اول مناوشة في سبيل الدين
الاسلامي ، بداها حسان بن ثابت عند رده على
ضرار بن الخطاب بن مرداس - شاعر قريش
وفارسها - ، وذلك عندما استهدفت قريش النبيل
من اصحاب العقبة الثانية ، الذين بايعوا الرسول
(ص) ودلي عليهم اثني عشر نقيبا ، حتى اذا تسنى
لها ان تدرك النقيبين : سعد بن عباد والمندر بن
عمرو ، فر الاخير وافلت من قبضتها ، بينما خالفها
الحظ بالنظر بالاول ، فاخذته مفلول الديدن
الى مكة ؛ على ان جبير بن مطعم والحارث بن امية
- وكلاهما من الصحابة المسلمين - سرعان ما تمكنا
من انقاذه من حبال الاسر ... فاذا بضرار بن الخطاب
يقول في ذلك :

تداركت سعدا عنوة فاخذته

وكان شفاء لو تداركت مندرا
ولو نلتك طلت هناك جراحه
وكان حربا ان يهان ويهدرا

فما كان من حسان أراء ذلك إلا ان رد عليه بقوله :
 لست الى سعد ولا المرء منذر
 اذا ما مطايا القوم اصبحن ضمرا
 فلا تك كالوسنان يحلم انه
 بقربة كسرى او بقربة قيصرا
 ولا تك كالثكلى وكانت بمسزل
 عن الثكل لو كان الفؤاد تفكرا
 ولا تك كالشاة التي كان حنقها
 بحفز ذراعيها فلم تعرض محفرا
 فاننا ومن يهدي القصائد نحونا
 كمتبضع تمرا الى ارض خيبرا
 وقال عبدالله بن الزبيري يفاخر بجلاد قومه
 في يوم أحد :

ان للخير وللشر مدى
 وكلا ذلك وجه وقيل
 ابغنا حسان عني آية :
 فقريش الشعر يشفي ذا اللعل
 كم قتلنا من كريم سيد ،
 ساجد الجدين مقدام بطل

فنقض حسان بن ثابت قوله بقصيدة يذكر
 فيها فضل الايمان على المسلمين :
 ولقد نلتكم ولننا منكم
 وكذلك الحرب احيانا دول
 نضع الاسياف في اكتافكم
 حيث نهوي عللا بعد نهل
 اذ شدتنا شدة صادقة
 فاجانا الى سفح الجبل
 وعلونا يوم بدر بالتقى
 طاعة الله وتصديق الرسل
 وتركنا في قريش غيرة
 يوم بدر واحاديث المثل !

ومن شعر ذلك المهد قصيدة ، قيل أنها لملي
 بن ابي طالب ، تشيد بالدين الجديد ، وتنذر
 الكافرين وفيما يلي بعض أبياتها :

عرضت ومن يعتدل بعرف ،
 وأيقنت حقاً ولم أصدف

عن الكلم المحكم اللاني من
 لدى الله ذي الرافعة الأراف
 رسائل تدرس في المؤمنين
 بمن اصطفى احمد المصطفى
 فيما ابها الموعوده سفاها
 ولم يأت جوراً ولم يعنف
 الستم تخافون ادنى العذاب
 وما آمن الله كالأخوف (١)

من خلال ما تقدم ذكره ، يتضح لنا أن هذا
 الشعر مهما قيل في قيمته ومدى التطور الذي أصابه
 في الناحيتين الفنية والموضوعية ، فما لا يقبل
 الجدل أنه كان أقوى متانة وادق أسلوباً وتعبيراً ،
 وأسعى في أغراضه التي طرقتها من الشعر الجاهلي
 الذي سبقه ! أضف الى ذلك أنه كان قد سما على
 شعر المرحلة التليدة بما انطوى عليه من مثل وقيم
 انسانية واخلاقية عامة لم يكن ثمة ما يناظرها في
 شعر المرحلة الجاهلية الا ما ندر ! مما يبيح لنا ان
 نعدّه بكل حزم وإيمان ، حلقة هامة في سلسلة تطور
 الشعر العربي بصورة عامة .

— * —

مراجع البحث ومصادره

- ١ - د. يحيى الجبوري - شعر الخضرين والثر الاسلام فيه .
- ٢ - محمد مفيد الشوباشي - الادب ومذاهبه - ص ٢٧ .
- ٣ - نديم مرشلي - شرح ديوان ابن زيدون - ص ١٢٦
 - تضمن دراسة تفصيلية عن الشاعر بما في ذلك :
 حياته - غرامه - فنونه .
- ٤ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٩١ - ١٩٢ .
- ٥ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٩٧ .
- ٦ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ١٨٨ .
- ٧ - ابو الغلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٢١١ .
- ٨ - ابو الغلاء المعري - المرجع السابع - ص ٢٢١ .
- ٩ - يحيى الجبوري - المصدر الاول - ص ٧٠ .
- ١٠ - د. عناد لزوان ، د. نوري حمودي القيسي ، د. فائق
 امين مخلص - الادب العربي - ص ١٢٣ - مطبعة وزارة
 التربية .
- ١١ - محمد مفيد الشوباشي - المصدر الثاني - ص ٢٨ .
- ١٢ - احمد بن الاين الشنقيطي - شرح المعلقات العشر واخبار
 شعرائها - ص ٥٩ - بيروت .
- ١٣ - ابو الغلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٩٥ .
- ١٤ - ابو الغلاء المعري - رسالة الفخران - ص ٧٧ .

- ١٥- ابن سلام - طبقات الشعراء - ص ٢٢ . طبعة بيروت .
- ١٦- ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون - ص ٥١٨ .
- ١٧- يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٢١ . ط : بغداد .
- ١٨- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - ص ٢١ .
- ١٩- ابن خلدون - المرجع السادس عشر ، ص ٥١٨ : والتزامنا منا بما تقتضيه الامانة الادبية ، نشير الى ان القسرة المتنبسة هنا ، قد وردت نفسها في كتاب د. يحيى الجبوري الموسوم (الاسلام والشعر) ص ٢١ .
- ٢٠- ابو الملاء العربي - رسالة الغفران - ص ٩٥ .
- ٢١ ، ٢٢ يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٢١ .
- ٢٣- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن الاستيعاب للمبرد - ج ١ - ص ٢٤٦ .
- ٢٤- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - ص ٢٢ .
- ٢٥- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن الموشح للمرزباني - ص ٦٤ - ٦٥ .
- ٢٦- يحيى الجبوري - المصدر نفسه - نقلا عن كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة ، ص ١٧٠ .
- ٢٧- ابو منصور الثعالبي - خاص الخاص - ص ٨٠ ط. مصر ١٣٢٦ هـ .
- ٢٨ ، ٢٩ يحيى الجبوري - الاسلام والشعر - ص ٢٣ - بغداد .
- ٣٠- سورة الزخرف : آية (٢٢) .
- ٣١- سورة تبارك : آية (١) .
- ٣٢- سورة الاعراف : آية (٢٠) .
- ٣٣- يحيى الجبوري - شعر المخضرمين وائر الاسلام فيه - ص ٦٩ وما بعدها .
- ٣٤- دار التراث - بيروت - شرح ديوان الخنساء بالاضافة الى مرآتي ستين شاعرة من شواعر العرب . ص ١٢٩ .
- ٣٥ ، ٣٦ المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- ٣٧- المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- ٣٨ ، ٣٩ المصدر نفسه - ص ١٤٧ .
- ٤٠- عبدالحميد الفلوجي - المواسم الادبية عند العرب - ص ٢٢ - ٢٤ - مطابع شركة دار الجمهورية للطباعة والنشر - بغداد - ١٩٦٥ .
- ٤١- ان بعض النصوص المستشهد بها في باب (نماذج من شعر النافرات) قد تم اختيارها من كتاب (شعر المخضرمين وائر الاسلام فيه) للجبوري ، بينما اخذت الاخرى من كتاب (الادب ومذاهبه) لمحمد مفيد الشوباشي . وعليه فقد اقتضت الإشارة .

الملك مختار في العالمين العربي والإسلامي في العصر الوسيط

بقلم

محمد دستم ديوان^(١)

ترجمة

يوسف داود عبدالقادر

بغداد - الجمهورية العراقية

بتدوين تاريخ بدء الخليقة حتى يومه انذاك كان كتابه من الفخامة بحيث ان تلامذته رفضوا قراءته واضطروا انذاك الى اختصاره وهو يعرف الان باسم - تاريخ الطبري - او تاريخ الرسل والملوكة^(٢) وقيل بان هذا العالم الموسوعي كان يكتب بقلم القصب الذي كان يقطه بين حين وآخر وكان ما يتبقى من شظايا القصب يجمعه في زاوية من زوايا مكتبته الكبيرة . وقد اوصى قبل وفاته تلامذته بان يجمعوا اكداس هذه الشظايا ويستعملوها كوقود لاغلاء الماء المستعمل في غسل جثمانه بعد وفاته^(٣) ان حب العلم والمعرفة لدى اوائل المساهين قد استوجب بالضرورة تأسيس المكتبات حيث تم تأسيسها في القرن الثاني في جميع انحاء الامبراطورية الاسلامية ومن اوائل المسلمين الذين قاموا بتأسيس اولى المكتبات وقام بترتيبها وجمع المصادر المتيرة لها لترجمتها الى العربية ، كان خالد بن يزيد (٧٠٤ م) كما انه كان اول من درس علم الكيمياء في الاسلام حيث انصرف الى دراستها على ايدي الرهبان الاغريق ، وقد زار ابن النديم (٩٨٧ م) شخصيا هذه المكتبة^(٤) فوجد فيها العديد من الكتب القيمة في الطب والجراحة والفلك والكيمياء .

وكانت المكتبة الملكية في عهد خلافة عمر بن عبدالعزيز جزءا من مكتبة خالد بن يزيد بن معاوية - ٧٠٤ م - . واستمر انشاء المكتبات وتطويرها منذ ذلك الحين حيث كانت تضم دواوين شعراء ما قبل الاسلام التي تصف انتصارانهم واسبابهم وقد انصرف العلماء الى وضع الكتب الجديدة في التفسير والحديث والفقه والتاريخ والسير وعلم الكلام .

وفي عام ٨٧ للهجرة قام عبدالله بن مالك بترجمة السجل الرسمي في مصر الى العربية بناء على

اتد وجه الاسلام جل عنايت. واهتمامه بطلب العلم وجعل القرآن الكريم في متناول غير المتعلمين في عداد الاموات في حين جعل المتعلمين في مصاف الاحياء وقد اعترف الرسول الاعظم (ص) بان حبر معلم يرتقى الى مصاف دم الشهداء^(٥) وقال ايضا ان الطريق الموصل الى معاهد العلم هو الطريق الموصل الى السموات^(٦) ، وان الله عز وجل حينما يريد ان يكرم شخصا يمنحه نور العلم والمعرفة ، يرفقه بالدين والاحاطة بأصوله وفروعه^(٧) .

ان هذه الاقوال وما يساندها من اقوال وتعاليم اخرى قد برزت انبياا عميقا في اذهان جمهور المسلمين لغير ترة وجميزة من التاريخ انجب الاسلام مشاهير العلماء امثال (ابن شهاب الزهري) و (محمد بن جرير الطبري) وجمهرة اخرى من جهابذة العلم والمعرفة .

كان العالم الكبير (الزهري) في العهود الاولى من فترة الحكم الأموي ، قد انصرف الى دراسة العلم ووضع المؤلفات الدينية ، وقد دخلت عليه زوجته ذات مرة الى غرفته وقالت مخاطبة اياه : « والله ان هذه الكتب اذيع في نظري من ضرة تعيش مني في الدار »^(٨) .

اما المؤرخ الكبير والمفسر الشهير محمد بن جرير الطبري فقد قال عنه (نيكلسون) « لقد امضى قرابة اربعين سنة وهو يكتب اربعين صفحة في اليوم الواحد » وحينما بدأ بتدوين تاريخه الشهير استهله

(١) محمد دستم ديوان هو استاذ في جامعة - دكا - بنغلاديش ويشغل منصب رئيس قسم اللغتين الفارسية والاردية في الجامعة المذكورة وقد كتب هذا المقال خصيصا لجللة الاسلام والعصور الحديثة .

طلب الوليد الاول ٧٠٥ - ١٥٠ م : وفي عهد هشام بن عبد الملك - ١٠٥ - ١٢٥ للهجرة - ٧٢٣ - ٧٤٢ م كانت السجلات السريانية الرسمية قد ترجمت الى العربية (١٩) . وقد امر ايضا رئيس كتابه (العالم) بترجمة تاريخ ملوك الفرس في عام ١١٢ هـ - ٧٣١ م وكانت تتضمن هذه الكتب المترجمة التصانيف الشخصية لاولاد الملوك الفرس (٢٠) .

وفي خلال العصر العباسي ادخل المسلمون تحسينات كبيرة في حقل النشاط الفكري فتم تشييد المكتبات الكبيرة وادخلوا علوما جديدة في حقل العلم والانسانيات كما ادخلوا في مصارفهم المكتشفات المهمة في حقل الجغرافيا والكيمياء والطب ... الخ وكان الخليفة المأمون (٧٥٤ - ٧٥٥ م) من كبار رعاة العلم والعلماء فامر بترجمة المؤلفات الادبية والعلمية من اللغات الاجنبية الى العربية وفي عهد خلافته تم جمع الحديث في كتب عديدة كما تم في عهده استنساخ كتب الفقه الاسلامي وترجم في عهده تاريخ (الساسيكي) الايراني القديم وهو من الكتب المقدسة عند الفرس والصرف في عهده ايضا جمهرة من العلماء المسلمين والمسيحيين الى ترجمة الكتب الفارسية الى العربية وبذلك اضيف الزيد من المعارف في حقل الدراسات والبحوث (٢١) .

وفي عهد المأمون ايضا تمت ترجمة كتب (مانبي) السبعة الى العربية وذلك في عام (٢١٥) هجرية (١٢) ، وأشار ابن النديم في فهرسته الى العديد من أسماء المترجمين الشهيرين (١٣) ، هذا وبالإضافة الى ذلك فان الرسائل والكتب والراسم بالملوك الفرس امثال (انو شروان) و (هرمز) و (اردشير) وغيرهم كانت قد ترجمت وترجمت الى العربية كذلك ، وعلى الرغم من المسلمين في تلك المهود لم يكونوا مولعين في كتب القمص ومع هذا فانهم لم يتركوا هذا الحقل من الادب دون تناوله بالبحث والدراسة (١٤) .

وكان الاساتذة الهندوس يتدققون من الهند افواجا الى بلاط الخليفة العباسي في بغداد حيث كانوا موضع ترحيب الخلفاء الذين كلفوهم بترجمة بضعة كتب من السنسكريتية الى العربية وقد تم تعيين بعض الاساتذة الهندوس في بعض المناصب المهمة في بلاط الخليفة .

وفي عام ٧٧٢ م ترجم كتاب في علم الفلك من وضع العالم الفلكي (سيدانثا) وقام بترجمته الى العربية (الفرضي) بالإضافة الى تاليف الف كتاب يسمى بالاسالة قد اضيفت الى حقل المعرفة آنذاك .

وفي عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦) م طرأ

تحسين كبير في حقل المكتبات واسس في بغداد مكتبة الشهيرة (بيت الحكمة) وهي مكتبة اكااديمية كما اسس مكتبا للترجمة وجمع مشاهير الاساتذة امثال الاسمعي الشدوي والشافعي وميسى بن يونس (اونوس) الدوني وسفيان الثوري وابراهيم الراسبي الموسيقي وجبرائيل بن بنيشوع الطبيب (١٥) كما جمع هذا الخليفة العديد من المخطوطات التاريخية والاداب الشرقية وامر بترجمتها الى العربية (١٦) .

وكان رئيس وزراء يحيى بن خالد البرمكي قد انتدب السفراء الى الهند لدعوتهم الاساتذة المرموقين ومشاهير الاطباء والفلاسفة واسمهم للعمل في بلاد هارون الرشيد وبذلك أصبحت مدينة بغداد منارا للعلم والمعرفة ومن الجدير بالذكر ان الخليفة لم يكن ليميز في تعيين المترجمين من اختلاف اصحاب المعتقدات وسننك الارن والجشس والدين . وكمثال على ذلك فان السلطة الحاكمة قد عينت (ايان السعوي) موظفا في مكتبته رغم ماذاته العرب والعروبة (١٧) وفي خلال ذلك العصر فان اليرخ العربي (عمر الواقدي) (٧٣٦ - ٨١١ م) كان يملك في مكتبته ما حولته من الكتب ما تعادل خمسمائة (١٢٠) جملا (٢٠) .

اما الخليفة المأمون (٨١٣ - ٨٤٧ م) الذي يعرف عهده بالعصر الذهبي فقد قام بتوسيع (بيت الحكمة) التي اسسها والده الرشيد وكان بلاطه مزدحما بمشاهير الاساتذة والشعراء والافلاسفة والفلاسفة الذين قدموا من جميع ارجاء العالم ومن مختلف المعتقدات والجنسيات وقد اُعِدَّ عليهم دونما تمييز في الجنس الرعاية الواسعة كما اُعِدَّ الاموال الطائلة على المؤرخين والفلاسفة والشعيرين وجاء في الحديث الذين تجمهوا في عاصمة ملكه

انهم قام المأمون باكتشاف سجلات ايام تاريخية عند العرب وافنى بيت الحكمة فيها بالإضافة الى جمع بعض العرب القدامى والرسائل والوثائق التاريخية .

ومن ضمن رواد الترجمة في هذا العهد (بيت الحكمة) : ابو يحيى بن البطريق (٧٠٦ - ٧٨٦ م) وهو من علماء الاغريق قد عاشت هذه الفترة نهضة عامة جدا في تاريخ الاسلام وتميزت كذلك بوفرة التراجم والمترجمين الى اللغة العربية .

وعين المأمون حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٧ م) ضمن افراد حاشيته وكان حنين هذا مترجما فذا ، وكان المأمون يزن كتبه المترجمة من الفارسية والسنسكريتية والقبلية واليونانية ، بالذهب (٢١) .

وثمة مترجم كبير في هذا المعهد (بيت الحكمة) هو يوحنا ، لقد كان فيلسوفا كبيرا وقام بترجمة (١٢١) كتابا عن جالينوس - (٢٠٠ - ١٠٠) ق.م

وكان الفيلسوف الكبير الكندي (٨١٢-٨٧٤) عضوا في هذا المعهد الشهير (٢٢) وبالإضافة إلى أعماله في حقل الترجمة كانت ثمة دوافع قوية لأجراء الدراسات والبحوث والمساهمات الاصلية لتأسيس دائرة تحت إشراف اساتذة اكفاء . وشجع التأليف عن طريق بذل المنح السخية وكان هناك عدد لا حصر له من كتب الرياضيات والهندسة والفلسفة والذاتك وعلم الارصاد الجوية وعلم البصريات والميكانيك والطب ... الخ كل هذه العلوم قد جمعت ونشرت لاطلاع جمهور القراء عليها (٢٣) وكان (البرازي) المتوفى في عام (٩٢٥)م من علماء الفيزياء حيث كتب ما يربو على مئتي كتاب لبيت الحكمة (٢٤) كما ان (ابن أبي الحارث) وهو من مشاهير مجلدي الكتب عد كمجلد للكتب في هذه المكتبة .

ان ضخامة مكتبة المأمون والعدد الهائل من الكتب التي احتوتها يمكن تصورها بسهولة في حقيقة كون مدينة بغداد ، رغم تعرضها للسطو والنهب مرات عديدة وسرقت منها الكتب الادبية ولكنها رغم كل ذلك فان عدد الكتب التي بقيت سالمة حتى القرن السابع الهجري كان هائلا جدا (٢٥)، ومن حسن الحظ فان ابن أبي عسبة قد حصل على هذه الكتب وذكرها في ترجمة الحسين بن اسحق .

ومنذ عصر المأمون فان ممارسة جمع وحفظ الكتب قد أصبحت سمة عامة في ارجاء بغداد طولا وعرضا وان معظم الوزراء وافراد الحاشية الملكية وكبار رجال الجيش كانوا يملكون مكتباتهم الخاصة بهم وصرقوا المزيد من المال من اجل جمعها وتخزينها . وكان الفتح بن خاقان وزير المتوكل (٨٤٧ - ٩١١)م قد بنى مكتبة ضخمة وعين يحيى بن المنجم (المتوفى في عام ٨٨٨م مشرقا عليها ، وكانت تلك المكتبة تعتبر فريدة من نوعها في تلك الايام .

وكان محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق بالله (٢٦) يصرف عشرة الاف ربية (٢٧) في الشهر الواحد لترجمة واستنساخ الكتب .

(٢٥) الربية عملة هندية ادخلها الانكليز عند احتلالهم شبه القارة الهندية ، والربية الواحدة تساوي (٧٥) فلسا ولا تزال هذه العملة قيد التداول في كل من الهند وباكستان وبنغلاديش (المترجم)

وكان الوافدي (المتوفى في عام ٨٢٢م) يملك في مكتبته ٦٠٠ رفا صفت عليها انواع الكتب وقبل بضع سنوات من وفاته باع جزء من هذه الكتب بسعر الفى قطعة من الذهب (٢٧) .

وتعتبر (دار العلم) في الموصل من المكتبات التي اسسها ابو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصل (٨٥٤-٩٢١م) (٢٨) وكان متحمسا للمعرفة وحب العلم وكان ثمة حشد كبير من الشعراء والاساتذة في بلاطه . وكان صفي الدولة مولعا جدا بالنشاطات ميالا لجمع الكتب لمكتبته وكذلك كان شان اخيه ، وكلا الاخوين من الشعراء المجيدين في ذلك العصر وعين احد الاساتذة فيما على مكتبته (٢٩) .

وكان عضد الدولة السلطان البويهى شاعرا كبيرا واستاذا في الادب وقد اسس مكتبة ضخمة وامر بجمع الكتب في مختلف المواضيع مبتدئا من المهود الاسلامية حتى عصره وكان العلامة (البشاري) قد وصف هذه المكتبة بالقول على انها (فردوس على الارض) انها مكتبة رائعة ضمن قصره جمعها في بناية ضخمة ملأت بعدد كبير من الكتب ، وكان حجم الرفوف التي احتوتها هذه المكتبة يمرض ثلاث ياردات وبطول قامة الانسان وكان خشب هذه الرفوف من اجود انواع الاخشاب المزينة والمزخرفة بالذهب . وثمة غرف منفصلة وفهارس خصصت لكل موضوع وفيها قيم يشرف عليها وامين للصندوق وبضعة موظفين آخرين عينوا لادارة شؤون هذه المكتبة ولم يكن يسمح بالدخول اليها من المدخل الرئيسي (٣٠) .

وكانت لديه مكتبة اخرى في البصرة بقيت مفتوحة لدراسة الاساتذة وكان فيها ترتيب خاص اعد لجلوس القراء والنساخ عليها (٣١) .

وهناك مكتبة تعرف بـ (خزانة الوقف) بقيت في البصرة وقد قام بتأسيسها علي بن ساوار الكاتب والذي كان في خدمة عضد الدولة (توفي في عام ٩٨٢م) وكانت هذه المكتبة تحتوي على بعض الكتب النادرة واستمر بقاء هذه المكتبة حتى زمن الحريري (المتوفى في عام ١١٢٢م) (٣٢) .

وثمة احتمال بان سابور بن اردشير هو حاكم بويهى قد اسس في بغداد في عام ٩٢٢م مكتبة واطلق عليها اسم (دار العلم) وكانت تضم عددا كبيرا من الكتب وضعها في خدمة جمهور القراء للاستفادة منها وهي اول مكتبة عامة لدى المسلمين في العصر الوسيط .

وفي عام ١٠٠٤م بنى الحكيم عمر بن حاكم مصر : مكتبة كبيرة ينفذها الجمهور وكان الاحتفال بافتتاحها معجوزا بالابهة والقشامة وكان الورق والحبر والمخابر وغيرها من المواد تجهز الى القراء مجانا .

وفي عام ١٠٠٩م كان العديد من خزانات بيع الكتب والدكاكين قد اوقفت لسد مصاريف هذه المكتبة (٢٤) .

ومنذ ذلك العصر فما بعد اصبح تأسيس المكتبات العامة ممارسة شائعة فقد تم تأسيس عدد لا يحصى من المكتبات المماثلة في جميع ارجاء العالم الاسلامي .

وفي خلال القرن الحادي عشر ارداد الميل الى تأسيس الجامعات في العالم الاسلامي ولم يكن ثمة مفر من الحاق مكتبة واحدة على الاقل بكل كلية او جامعة (٢٥) . وكان نظام الملك رئيس الوزراء الذي اشتهر برعايته للعلم قد جمع حوله نخبة من الاساتذة بضمنهم الفلكيين والشعراء والمؤرخين وقد قام بتأسيس المدرسة النظامية في بغداد ومكتبة ملحقة بها وقد اصدر امرا عاما في جميع ارجاء العالم الاسلامي لتأسيس مكتبة ترتبط بكل مؤسسة اكااديمية وبنتيجة هذا الامر الملكي انتشرت المكتبات في جميع اقطار العالم الاسلامي وكان كل جامع حتى وان كان صغيرا ولا توجد فيه سوى مدرسة واحدة الحقت به مكتبة (٢٦) وثمة مكتبة تعرف بـ (خزانة الكتب) في مشهد ابي حنيفة الحقت بمدرسة الشهيد وقد اسسها منصور الخوارزمي في عام ١٠٦٦م ولا تزال هذه المكتبة باقية في محلها الحالي وتبعد حوالي ثلاثة اميال عن بغداد وتقع على مقربة من مسجد ابي حنيفة وتحتوي على عدد ضخم من الكتب (٢٧) .

اما خزانة مسجد الزيدي فقد اسسها الشريف الزيدي (١١٢٤ - ١١٧٩م) فقد استلم هذا الشريف من الخليفة (٢٠٠٠) دينار لمصاريفه الخاصة الا انه فضل ان يشتري بهذا المبلغ قطعة من الارض في شرقي بغداد اسس عليها مكتبة اخرى (٢٨) ، وهناك خزانة الرباط الخاتوني السلجوقي كانت من ضمن اوقاف الخليفة الناصر لدين الله (١١٨٠ - ١٢٢٥م) وقد بنيت هذه الخزانة على قبر زوجته سلجوقية خاتون في باب البصرة من بغداد ، وكانت الكتب التي تضمها هذه المكتبة هي مجموعة الكتب الخاصة من كتب الخليفة ، وقد كان جميع الوزراء العباسيين على وجه التقريب لديهم مكتباتهم الخاصة بهم (٢٩) اما الخليفة المستنصر (١٢٢٦ - ١٢٤٢) فقد اسس الجامعة المستنصرية ومكتبة ملحقة بها وذلك في عام

١٢٢٢م وكان هناك العديد من مستلكات الاراضي قد اوقفت من قبل الخليفة لتغطية مصروفات هذه الجامعة والمكتبة وتقدر قيمة هذه المستلكات بمئيرة ملايين من العملة الذهبية . لقد كانت هذه الجامعة فريدة من نوعها في جميع ارجاء العالم على حد قول ابن الاثير ، وكان عدد الكتب الموجودة في المكتبة الملحقة بالجامعة يناهز الثمانين الف مجلد (٣٠) وتمتلك مدينة بغداد بمفردها (٣٦) مكتبة عامة (٣١) .

وكانت آخر مكتبة اسست في الفترة العباسية من قبل الوزير العباسي ابن العلقمي وقد بلغ عدد المجلدات التي احتوتها هذه المكتبة اربعمائة الف مجلد وكان من ضمن المكتبات العامة في عهد الخلفاء العباسيين وقد دمرت جميع هذه المكتبات اثر هجوم المغول على بغداد في عام ١٢٥٨م (٣٢) .

لقد اذارت هذه المكتبات ولما خاصا في اذهان الناس في الغرب ايضا ففي اسبانيا كان اعظم هؤلاء المؤلفين بتأسيس المكتبات هناك هو الحكم الثاني وقد كتب ابن خلدون (المتوفى في عام ١٤٦٠م) والمقري (المتوفى في عام ١٦٢١م) الشيء الكثير عن هذه المكتبات .

لقد كان الخليفة الاموي الشهير (الحكم) يمد النظر استنادا من الطراز الاول وكانت رغبته في جمع الكتب كبيرة جدا حتى ان جميع واردات الدولة لم تكن اتفي بهذا الغرض وقد عين في المدن الاسبانية والسورية وفي مصر وبغداد وفارس وخراسان بضعة موظفين وتجار لجمع الكتب النادرة والباهضة الثمن الجديد منها والتقديم .

وحينما انتهى ابو الفرج الاصفهاني (المتوفى في عام ١٦٧م) من وضع كتابه الشهير الحروف (الاغانى) ، انتدب الحكم رسولا خاصا ليجلب هذا الكتاب في مكتبته في بادىء الامر قبل استنساخه وتوزيعه في انحاء القطر وهكذا تم شراء الكتاب باربعة الاف روية وجلب للمرة الاولى الى مكتبة الحكم .

وقال ابن خلدون وابن الابار : انه بالاشاعة الى عدد الصفحات التي دونت فيها اربعمائة الف كتاب من كتبه في مختلف المواضع فان دواوين الشعر فقط قد غطت ثمانمائة صفحة من فهرس مكتبته (٣٣) .

ولقد تأسست في عهد الحكم الثاني جامعة قرطبة الشهيرة في الجامع الرئيسي الكبير من ضمن المنشآت التعليمية في العالم وقد اجمع مختلف الطلاب المسيحيين المسلمين ليس من اسبانيا فقط ولكن من انحاء اخرى في اوربا وافريقيا واسيا (٣٤) وكانت مكتبة اضخم وافنى مكتبته في العالم (٣٥) .

لقد صرف الحكم الثاني بسطاء على مجموعات الكتب المستنسخة وكان وكلاؤه يفتشون عن الكتب في محلات بيعها وفي المكتبات الأخرى في كل من بغداد ودمشق والقاهرة والإسكندرية وغيرها من الأماكن وقد حصل أيضا على كتب كتبت خصيصا لمكتبته كما استنسخت الأعداد الكبيرة من الكتب لهذه المكتبة أيضا ومن ضمنها الكتب التي تبحث في علم المواقيت وكتاب أوقات الصناعات الذي ألفه أبو الحسن عريب بن سيد المنوفي في عام (٩٨٠-٩٨١) والذي كتبه في قرطبة في عام ٩٦١ ثم نتج وترجم إلى اللاتينية من قبل (دوزي) في عام ١٨٧٢م (١٧) وقد تحدث الاساتذة العرب المعاصرون كثيرا عن مكتبة الحكم الثاني وعن مجموعتها الضخمة وكتبها الثمينة وطبقا لأقوال هؤلاء الاساتذة فإن مكتبة الحكم الثاني تضم أعظم مجموعة حوتها مكتبة ملكية في العصر الروماني في العالم (١٨) وكان الحكم شغولا بتنظيم مكتبته وتصنيفها وتزيينها بالزخارف الفنية... الخ وقد عين لها عددا من حذاق المجلدين وبضعة شعرف خصت لأعمال الاستنساخ والزخرفة وتجليد الكتب التي كتبت بحروف من الذهب وزينت بالتصاوير الجميلة هذا وبالإضافة إلى ذلك فإن الحكم كان استاذًا ومؤرخًا واسع النية الكثير من الملاحظات على النسخات البيضاء الأخيرة من الكتب وأنشأ الحواشي الثمينة على كل كتاب ودون أسماء مؤلفي الكتب والقابول وأسماء عوائلهم وتبائلهم وتواريخ ولادتهم ووفاتهم وأم يكن غير الحكم ممن يملكون هذا الفيض من المعلومات في التاريخ والأدب وعلم الأنساب، وبلغت معلوماته هذه من الدقة بحيث أن الاساتذة المتأخرين قد اعترفوا بصحة هذه الحواشي وعلى أنها تتم بالدقة والصدق.

لقد جمع الحكم الثاني ما لا يقل عن أربعمائة كتاب في زمن لم يكن فيه الطبع والنشر معروفًا كما هو الحال في أيامنا هذه (٥٠).

ولم تحرم المرأة في خلال حكم الحكم الثاني من نصيبها في العلم والمعرفة فقد مارست المرأة في عهده شرف التعليم وكرست نفسها للدراسة والعلم وكان العديد من النسوة قد حصلن على شهرة مرموقة لما كن من مقالات أدبية ولما نظمتهن الشعر وجمال العقل وكان بين جواريه من حصلن على نصيب وآخر من الثقافة وقواعد اللغة وعلم الحساب والعلوم الأخرى. وكانت هذه الجارية مولعة بالشعر أيضا فلم يكن في قصر الحكم من يستطيع أن يجاريها في أسلوب الكلام البليغ وكانت هذه هي فاطمة ابنة

العامل الرقيق في البلاط ويدعى زكريا وقد قام باستنساخ العديد من الكتب للخلفاء (٥١).

وكان أحمد بن محمد القرطبي له ابنة تدعى عائشة وهو الاسم الذي نال شهرة مرموقة بسبب كفاءتها في نظم الشعر والقائه وكانت تملك مكتبة أنيقة (٥٢) وفي خلال حكم الحكم الثاني كان هناك (٧٠) مكتبة عامة ملحقة بالمسجد الكبير في قرطبة (٥٣) وكان الوزير ابن عباس من مدينة (الرياء) في إسبانيا يملك أربعمائة ألف كتاب في مكتبته (٥٤) وقيل أن خلال حكم الحكم أصبحت جميع أرجاء القطر مليئة بخزائن الكتب وكانت المخطوطات تباع في الأسواق على نطاق واسع كثيرها من البضائع.

لقد كان حاجب المنصور الذي جاء بعد حكم الحكم الثاني والذي كان يرعى الاساتذة وطالب العلم، كان ينفق ببذخ لجمع الكتب النادرة لمكتبته وقيل أنه قد أنفق خمسة آلاف قطعة ذهبية من العملة لشراء كتاب واحد وهو الكتاب الواسع (الفصوص) الذي ألفه سعيد البغدادي (المتوفى في عام ١٠٢١م) (٥٥).

وفي بخارى كان نوح بن منصور ملكا عظيما قام بتأسيس مكتبة لا توازيها مكتبة أخرى في عصرنا الحاضر من كالة النواحي وقد قال ابن خلكان «إن جميع أنواع الكتب الخاصة بالصناعات والفنون والعلوم كانت مخزونة في مكتبته الأنيقة والفنية وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه المكتبة قد ضمت من الكتب الفريدة من نوعها ولا يوجد تطير لها في أية مكتبة أخرى».

أما ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) فيقول إن كنوز الكتب الموجودة في هذه المكتبة التي ضمت مواضيع الفلسفة التي رأيتها فيها لم أجدها في مكتبة أخرى ولم يرها غيري في مكان آخر).

إن المكتبة هذه عبارة عن بناية ضخمة تحتوي على العديد من الغرف وفي كل غرفة العديد من الرفوف التي رتب فيها الكتب من جميع أنواع المواضيع وقد رتب بشكل منفصل، أي أن كل موضوع قد رتب على حدة (٥٦).

لقد استدعى نوح بن منصور الاستاذ الشهير صاحب بن عباد (المتوفى في عام ٩٢٨ - ٩٥٠م) لزيارته في بخارى ليكون وزيرا له ولكن صاحب قد رفض هذا العرض لأنه يحتاج إلى أربعمائة بعير لينقل بها مقتنياته من الكتب الخاصة (٥٧). لقد كان نوح بن منصور مولعا بالفلسفة والعلم والفنون وكان سخيًا في الاتفاق على الاساتذة.

أما في مصر فإن الفاطميين قد أسسوا عددا كبيرا من المكتبات وكانت هذه المؤسسات في الإرام قد فاقت جميع المكتبات الأخرى التي تأسست من قبل نظرائهم في معظم أنحاء العالم ، وأول مكتبة تأسست في القاهرة من قبل الخليفة الفاطمي (العزيز) (٩٧٥ - ٩٧٦ م) بالاضافة الى (٣٥) تلميذا يعيشون على أموال الاوقاف ، وتحتوي مكتبة هذه المدرسة على اربعمائة ألف مجلد (وثمة رواية تقول انما ستمائة ألف مجلد) ومن ضمنها ٢٢٠٠ نسخة من القرآن الكريم مزخرفة بحدود جميلة من الذهب والفضة وقد وضعت في غرفة منفصلة وكانت الكتب الأخرى تشمل مواضيع انشريعة والنحو والتجويد والتاريخ والسير والفلك والكيمياء وقد وضعت في رفوف حوالى الجدران وكل مجموعة من الرفوف وضعت في غرفة خاصة ويشير القريري (١٢٤٦ - ١٢٤٧ م) الى هذه المكتبة قائلا بانها كانت جزءا من القصر الملكي وتحتوي على اربعين مكتبة منفصلة من ضمنها وكل منها تضم ١٨٠٠٠ مجلد في مختلف العلوم والمعارف القديمة ، ويشير القريري قائلا انه قد وجد فيها حشوف الاقلام والنساخين امثال ابن مقله وابن البواب واضرابهما وكانت هناك كسرة الارض التي صنعها بطليموس منذ ١٢٥٠ سنة وثمة كرة أخرى اتيحت لاهل الدولة بقيمة خمسة عشر ألف روبية وكانت موجودة في تلك المكتبة ايضا (١٠) .

ولم تقتصر الرغبة في تأسيس المكتبات على الملوك والحكام بل ان معظم الاساتذة كانوا يشمرون بالخير في تأسيس مكتبات خاصة بهم وعلى سبيل المثال كان ابو نصر سنيها بن المارزيبان الامير الشهير في نيسابور قد صرف معظم ثروته لجمع مجموعات من الكتب رغاليا ما كان يسافر الى بغداد بحثا عن الكتب النادرة (١١) .

وقد أسس محمد بن حسين البغدادي مكتبة لا تقهر لها من حيث احتوائها على مجموعات من الكتب النادرة الثمينة ويقول ابن النديم بانه لم يسر مكتبته كهذه في مكان آخر ، وكان ابن النديم مقربا لمحمد بن حسين وقال ثمة : ويقول بانه قد جلب له جمجمة كبيرة مليئة بما لا يحصى من دواوين الشعر والسيرات والوثائق الخاصة بالفرب القدامى التي كتبت على الجلود والاوراق من خراسان ومصر والصين كما تحتوي هذه الحقيبة ايضا على رسائل الامام علي ارضي : وكذلك تلك التي كتبها كل من الامامين الحسن والحسين رضي الله عنهما وكذلك الرسائل التي كتبها الرسول الاعظم والوجبة انسى مختلف رؤساء القبائل اضافة الى احاديث سفيان

الثوري والارزاعي وقد ملئت من اطلاعي على هذه المكتبة بان عالم النحو كان من ونسج ابن الاسود (١٢) .

وبعد انظر المسلمون في ايران حماسا شديدا في البحث عن اقدم الكتب . يقول ابو معشر الفلكي بانه منذ زمن طويل كانت ثمة مكتبة كبيرة اسمها المسلمون هناك وتضم المزيد من الكتب القديمة ولا خربت هذه المكتبة وجد فيها عدد كبير من الكتب المدونة بالفارسية القديمة وكان القليل من الاساتذة ممن يستطيعون قراءتها .

ويقول ابن النديم بانه في عام ٢٥٠ هـ - ٩٦١ م استخرجت الامداد الكبيرة من الكتب من معظم خرائب هذه المكتبة ولكن لم يكن هناك من يحسن قراءة محتوياتها .

ويقول ابن العميد بانه قد تم ارسال العديد من هذه الكتب الى بغداد في عام ٣١٠ هـ / ٩٢١ م وانى كانت محفوظة في خزائن كتب اسفهان وكانت مدونة باللغة اليونانية ويقول ان يوحنا بن ماسريد (٧٥٠ - ٨٥٠ م) وغيره كانوا يترجمون قراة محتوياتها (١٣) .

وكان في حاشية السلطان محمد (٩٦٦ - ١٠٣٠ م) ما يزيد على اربعمائة استاذ من الادباء والشعراء امثال البيروني والفردوسي والديلمي والمنصري والاسجدي وكثيرون غيرهم والسلطان محمد هذا هو الفاتح العظيم لغزنة وقد اسس خلال حكمه مكتبة كبيرة وازدهرت في هذه العلوم والفنون الى حد كبير هذا وان قيام دولة السلجوقيين وتذوقهم انتاج الاساتذة والعلماء يمس لنا تلك الايام الذهبية في العصر العباسي : وكان طغرل والاب اسفهان وسنجر وغيرهم قد أسسوا العديد من المكتبات (١٤) .

ولمنا نحتاج الى جملة من الكتب لايفاء حق هذا البحث الخاص بالمساهمة الجيدة التي مارستها المسلمون القدامى في هذا التحقل من المعرفة (المكتبات) ركن خشية من الاطالة سنختتم هذا المقال بايراد اسماء بعض المكتبات في العصر الوسيط وقد جاء في كتاب (سفر نامه) لولانا شيلي النعماني بان قسطنطينية الترك كانت اعظم مركز للكتب العربية وكان هناك (٤٥) مكتبة في مدينة القسطنطينية وجميعها كانت في قصر (الهمايون) التي تعتبر من اقدم المكتبات ويبلغ عدد الكتب الموجودة في هذه المكتبات حوالى ٨٥ ألف مجلد ورغم ان هذا العدد ليس كبيرا ومع هذا فان القسطنطينية كانت متميزة بسبب احتوائها على الكتب النادرة وان بعض اسماء هذه المكتبات هي كما يلي :

المصادر

- (١) المشكاة (كتاب العلم) .
- (٢) نفس المصدر .
- (٣) نفس المصدر .
- (٤) نيكلسون .
- (٥) نفس المصدر .
- (٦) نفس المصدر .
- (٧) الفهرست لابن النديم .
- (٨) نفس المصدر - فيليب حتي - تاريخ العرب ص ١٦٦ .
- (٩) مقالات الشبلي المجلد ٦ ص ١-٧ غرام كاره - الهند ١٩٥١ .
- (١٠) نفس المصدر .
- (١١) نفس المصدر .
- (١٢) مقالات الشبلي المجلد ٦ غرام كاره - الهند ١٩٥١ .
- (١٣) ماني - خلال حكم شاهيور بن اردشير فان ماني هذا قد ادعى النبوة وكان له اتباع كثيرون ولكنه قتل من قبل احد ملوك الفرس .
- (١٤) عبدالله بن المقفع الذي ترجم كلية ودمنة وخداي نامه وعين نامه ... الخ ، جبرائيل الذي ترجم العديد من الكتب في الطب ، الطريق وهو مسيحي ترجم العديد من الكتب ، مقالات شبلي المجلد ٦ ص ١٠ .
- (١٥) نفس المصدر - هزار داستان ، الف ليلة ... الخ قد ترجمت الى العربية - الفهرست لابن النديم ص ٣٠١ .
- (١٦) مكتبات العالم الاسلامي القديم - عبدوس صبيح قاسم - جوناثان اوف بشوار بوتيفرستي (باكستان) كانون الثاني ١٩٥٨ -
- Journal of Peshawar University (Pakistan) January 1958
- (١٧) فيليب حتي - تاريخ العرب ص ٢٠٩ .
- (١٨) تاريخ المكتبات - الفريد هسل ترجمه دويون بيس ص ٢٠ .
- (١٩) فهرست ابن النديم ص ١٢١٥ .
- (٢٠) مكتبات المسلمين في العصر الوسيط تأليف جي. ديلبو تومسون ص ٣٥٠-٣٥١ (نيويورك) .
- (٢١) فيليب حتي تاريخ العرب ص ٢١٢ - ١٢ .
- (٢٢) سيد امير علي - تاريخ الساراسانس ص ٢٧٩ .
- (٢٣) تاريخ مكتبات المسلمين في العصر الوسيط تأليف تومسون ص ٢٥٠ - ٥١ (نيويورك) .
- (٢٤) نفس المصدر .
- (٢٥) مقالات الشبلي المجلد ٦ ص ١٥٧ - ٨ .
- (٢٦) نفس المصدر المجلد ٦ ص ١٨٥ غرام كاره - الهند .
- (٢٧) ابن النديم - الفهرست .
- (٢٨) المكتبات في العالم الاسلامي ا.س. قاسمي - صحيفة جامعة بشوارة ، باكستان .

كتب خانة جامع بابريد ، كتب خانة جام بول ، كتب خانة حميدية قديم ، كتب خانة عاشر افندي ، كتب خانة اسعد افندي ، كتب خانة جام محمد قايح ، كتب خانة حميدية جديد . كتب خانة علي باشا . كتب خانة لاله باي . كتب خانة اخيل باشا . كتب خانة محمد باشا . كتب خانة قليجي علي باشا . كتب خانة ولي الدين افندي كتب خانة سليمية ، كتب خانة فيضي الله افندي . كتب خانة سلطان محمد قاضي زاده . كتب خانة عاطف افندي ، كتب خانة شهناز داماد ابراهيم باشا ، كتب خانة خسرو باشا ، كتب خانة مهربان ، كتب خانة محمد افندي ، كتب خانة مصطفى باشا ، كتب خانة توفيق افندي . كتب خانة سايمانية . كتب خانة محمد افندي مراد ، كتب خانة راجب باشا (١٥) .

ويضيف مولانا قائلا ان هذه المكتبات ، كما تدل عليها اسمائها قد اسماها الباشوات القدامى والامراء وكانت جميعها مفتوحة لجمهور القراء هذا وان معظم المتعلمين والمثقفين الاتراك لم يأتوا هذه المكتبات فحسب بل انهم ذهبوا كنيهم المدونة بخطهم الى هذه المكتبات وبذلك تم جمع العديد من الكتب النادرة وقد خصصت ادارة مؤهلة لتسيير اعمال هذه المكتبات وكانت الحكومة تقدم لها الخدمات في شتى المجالات .

ان اهمية المكتبة المعروفة بمكتبة انجميدية تنسب بان اوراق معظم كتبها قد نقشت وكتبت بماء الذهب وكانت حواشي تلك الكتب مزينة بالزخارف الذهبية (١٦) .

واستنادا الى ما اوردناه من هذه الحقائق نستطيع المرء ان يستنتج بسهولة بأنه منذ ٩٠٠ سنة كان المسلمون القدامى قد اوجدوا ثورة عظيمة في مجال امتلاك هذه المؤسسات سواء كانت مكتبات عامة او خاصة وذلك في وقت لم تكن الطباعة معروفة آنذاك . ان العالم الحديث لا يملك شيئا جديدا في هذا الحقل باستثناء بعض التقدم الفني الذي جرى خلال ٢٠٠ سنة منصرمة ، ان المسلمين في الواقع كانوا حملة المساعل في حقل المكتبات .

- (۱۸) مقالات الشبلي - المجلد ۶ سيد امير علي - تاريخ الساراساني ص ۵۱۱ .
- (۱۹) نفس المصدر .
- (۲۰) محمد عبدالقادر . مسلم كرتي الجزء الثاني ص ۱۲۵ - دوزي - روح الاسلام ص ۱۵۴ .
- (۲۱) مسلم كرتي الجزء الثاني ص ۱۲۹ - ۲۰ .
- (۲۲) نفس المصدر .
- (۲۳) تاريخ المكتبات العربية في اسبانيا ص ۲۲۲ - ۴ .
- (۲۴) مسلم كرتي المجلد الثاني ص ۷ - اسبانيا الاسلامية - دوزي ص ۶۱۰ .
- (۲۵) تاريخ المكتبات العربية في اسبانيا .
- (۲۶) تذكرة الشيخ ابو علي بن سينا - ابن خلکان .
- (۲۷) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۰ - اي جي . براون . - التاريخ الادبي الفارسي المجلد (۱) ص ۲۷۱ - ۷۵ .
- (۲۸) المكتبات في العصر الوسيط . جي . ديليو . اف تومسون الفصل ۱۲ ص ۲۵۲ .
- (۲۹) نفس المصدر .
- (۳۰) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۲ .
- (۳۱) نفس المصدر .
- (۳۲) نفس المصدر ص ۱۶۴ - الفهرست ص ۴۱ .
- (۳۳) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۵ - الفهرست ص ۲۴۱ .
- (۳۴) سيد امير علي - روح الاسلام ص ۲۸۱ .
- (۳۵) سفرنامه - الشبلي - لامور ، باكستان ۱۹۶۱ .
- (۳۶) نفس المصدر .

- (۳۷) مقالات الشبلي ص ۱۶۱ المجلد ۶ .
- (۳۸) سيد امير علي - روح الاسلام ص ۲۷۲ - تاريخ الساراساني المجلد ۶ ص ۴۶۹ .
- (۳۹) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۰ - ۱۶۲ .
- (۴۰) ۸۰۰ - ۱۲۵۰ م - جامعة كولورادو ۱۹۶۱ ص ۶۷ - ۷۰ .
- (۴۱) المكتبات في العالم الاسلامي القديم . س . قاسم ، صحيفة جامعة بشواره .
- (۴۲) مقالات الشبلي المجلد ۶ ص ۱۶۷ .
- (۴۳) نفس المصدر .
- (۴۴) نفس المصدر ص ۶۷ - ۸ .
- (۴۵) المكتبات في العالم الاسلامي . س . قاسم .
- (۴۶) نفس المصدر .
- (۴۷) نفس المصدر .
- (۴۸) نفس المصدر - ابن التديم - الفهرست .
- (۴۹) شمس الحق - ص ۱۱۶ .
- (۵۰) المكتبات في العصر الوسيط تاليف جي . ديليو . اف تومسون - الفصل ۱۲ .
- (۵۱) مقالات الشبلي المجلد ۶ .
- (۵۲) نفس المصدر .
- (۵۳) مسلم كرتي - محمد عبدالقادر ، نشر لاكنا - الهند ۱۹۳۱ .
- (۵۴) فيليب حتي - تاريخ العرب ص ۵۲ .
- (۵۵) اس . ام . امام الدين - المكتبات العربية في اسبانية - كراچی ۱۹۶۱ .

خَزَائِنُ كُتُبِ الْأَسْلَامِ الْقَدِيمَةِ فِي الْكُوفَةِ

بقلم

مُحَمَّدُ عَزِيدُ الظَّرِيحِي

الكوفة - محافظة النجف

تمهيد

اهتم العرب قبل الإسلام بالسمع والحفظ في تناقل الشعر والأخبار أكثر من اهتمامهم بالكتابة والتدوين ، فكانت صدور الرواة منهم تسمى القصائد الطوال وأخبار العرب السابقين وتزخر بالأمثال السائرة والخطب البليغة يتبارون فيها ويتناقلونها بأسواقهم الأدبية وفي مجتمعاتهم كلما التقوا أو تمارقوا . ومن الثابت أنهم عرفوا التدوين منذ العهد البائدة ودونوا أخبارهم على الأحجار والصخور ، إلا أن قلة ما وصلنا من هذه المدونات يفسر لنا اهتمامهم النادر بالتدوين واقتصار الكتابة على فئة قليلة منهم . وكان ظهور الإسلام فاتحة عهد جديد للتدوين عند العرب فانتشرت الكتابة مع دعوة الإسلام انتشاراً واسعاً . وقد حث عليها الرسول الكريم (ص) في أحاديثه الشريفة ، ومن ذلك قوله « قِيدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ » وقوله « الْعِلْمُ صَيْدٌ وَالْكِتَابَةُ قَيْدٌ » وفي أعقاب غزوة بدر كان من طرق مفاداة أسرى المشركين أن يعلم الأسير عشرة من المسلمين الكتابة ، وكان لرسول الله (ص) كتاب يكتبون ما يوحى له (ص) بالخط المقرر النسخي ونظراً لاهتمام الرسول (ص) بكتابة القرآن الكريم فقد كان الكتابة يكتبون الآيات القرآنية في السب واللخاف وأحياناً في الحرير وتقطع الأديم والاكتاف على عادة العرب بالكتابة على تلك الأشياء ، وكان يطلق عليها « الصحف » وعلى تلك « الصحف » كتب لرسول الله (ص) ، وجاء في الروايات الصحيحة أن القرآن كان مكتوباً بين يديه (ص) في اللخاف والسب واكتاف الأبل وسما رواه البخاري عن زيد بن ثابت أنه قال : « تَبِعْتُ

القرآن أجمعه من اللخاف والسب ، وصدر الرجال » ولم يكن لدى العرب من الكتب المدونة في صدر الإسلام سوى القرآن ، وقد ازدادت نسخه زيادة كبيرة في مدة وجيزة ، وإذا أخذنا بروايات بعض المؤرخين فإن الكتب العربية في تلك الفترة تشتمل إضافة إلى القرآن الكريم ، على ما الفه زهير بن ثابت في علم الفرائض . وعبدالله بن عمر في علم الحديث ، وخالد بن يزيد في بعض العلوم ، وما دونه عمر بن عبدالعزيز من الحديث الشريف وبعضه في كتاب إلى الأمصار الإسلامية ، ويروى بهذا الصدد ، أن عبدالحكم الجمحي فتح نادياً في مكة جعل فيه دفاتر من كل علم وذلك في النصف الأول من القرن الأول الهجري .

وفي خلافة العباسيين اختلف الأمر كثيراً عما كان عليه في صدر الإسلام حيث اعتنى العرب في العصر العباسي بفن التدوين ، ووضعت مسانيد الحديث . وألفت الكتب في كل صقع واهتموا حينئذ بإنشاء دور الكتب وهي عبارة عن خزانات عامة للكتب يخصص أحد جوانبها لطالعة الكتب ونسخها وتكون الدور المذكورة موقلاً للعلماء والباحثين يناقشون فيها ويبحثون مختلف المواضيع وتقوم تلك الدور أحياناً وبصورة عرضية بمهمة تعليمية ، لاسيما أن بعض روادها يقصدوها من أماكن بعيدة ويقيمون فيها مدة طويلة ، وإن القائمين على تلك الخزانات يسهمون بنفقات أولئك الرواد ، ويمكن تصنيف خزانات الكتب التي ظهرت في هذه الفترة ، على ثلاثة أصناف :-

(1) خزانات عامة وهي خزانات الكتب الملحقة بالمدارس والمساجد والربط والمؤسسات وكانت

تسمي الكتب للطلاب واصبح لهذه الخزانات نظم
تسير عملية الادارة والاعارة والاستئصال .

(٢) خزانات خاصة وهي الخزانات الشخصية
التي كانت في بيوت الخلفاء والولاة والعلماء
والادباء والاثرياء من الناس .

(٣) خزانات بين العامة والخاصة
وكان استعمالها مقصورا على طبقة
معيّنة من العلماء والطلاب . ومن اشهر
الخزانات في ذلك العهد خزانة دار الحكمة التي
انشاها الرشيد وازدهرت كثيرا في خلافة ابنه
المأمون ، وقد حوت هذه الخزانة على العديد
من الكتب القيمة وكان فيها الى جانب الكتب
العربية المخطوطات اليونانية والفارسية
والسريانية وغيرها .

وفي جميع الخزانات العامة وبعض
الخزانات الخاصة اماكن للنسخة والترجمة
والتجليد وكان الكتبة يتأقنون كثيرا في اختيار
الورق والحبر الذي يستعملونه ويزينون فواتح
الكتب ويسودونها بالذهب على انواع واشكال
لاتحصى ، وامتازت الكتب الخطية بالمخطوط
الجميلة المنسوبة الى اشهر الخطاطين كابن
البواب ، وابن مقلة ، وياقوت المستعصي ،
وكانت الكتب تعار مقابل رهن حافظ لقيمتها ،
اما ادارة خزانة الكتب فكان يتولاها احد العلماء
المشهورين ويطلق عليه « الخازن » يساعد في
ذلك المشرفون والمناولون وقد خصصت لهم
الرواتب والجرايات .

وقد ادى هذا الولع الشديد بالكتب
واقترانها في البلاد العربية والاسلامية الى ظهور
صناعة الوراقة وتشمل هذه الصناعة نسخ
الكتب وتجليدها وبيعها وبيع الورق وسائر
ادوات الكتابة كالاقلام والحبر وغير ذلك ، وكان
الوراقون ينعون بتزويق بعض الكتب الخاصة
وتصويرها وتذهيبها استجابة لاذواق محبي
الكتب من الامراء والاثرياء . وقد نتج عن اقبال
الناس على الكتب ازدهار صناعة الورق التي
تعلمها العرب من الصينيين ، ومن العرب انتقلت
الى سائر انحاء اوربا فكانت من العوامل المهمة
للنهضة العلمية الحديثة .

وكان في بغداد ودمشق والقاهرة والاندلس
وغیرها من خواضر البلاد الاسلامية مئات من
دكاكين الوراقين ، ولم يكن الوراقون مجرد باعة
للكتب او نساخين لها ، بل كان منهم علماء وادباء

ذو ثقافة عالية كابن النديم وياقوت الحموي
وابن حيان التوحيد وابي موسى الحامضي
وابن الهيثم ، وجميع في دكاكين الوراقين عادة
العلماء والفلاسفة والادباء فيقرأون الكتب
ويناقشونها ويتناظرون في مختلف فنون العلم
والمعرفة . واصطلح السرب على الورق ابعاد
قياسية وخصصوا كلا منها لنوع من الكتابات
فكانت الورقة الكاملة تسمى (الطومار) ويكتب
للخلفاء في قرطاس من ثلثي طومار . وللامراء من
نصف طومار ، وللعمال والكتاب من ثلث طومار ،
وللتجار واشبايعهم من ربع طومار ، وللحساب
والمساح من سدس طومار ، ومن انواع الورق
التي شاعت في البلاد العربية والاسلامية هي :
السليمانى ، والطلحي ، والنوحى ، والفرعونى ،
والجعفرى ، والناهرى ، والخرسانى ، وغيرها ،
وبالرغم من توفر الورق فقد كتبت بعض الكتب
على الجلود والعظام والبردي .

وقد حفلت الحاضرة العربية الشهيرة
« الكوفة » في عهد ازدهارها الفكري بحقل من
الحقول الثقافية المهمة وهو ميدان « خزانات
الكتب » الذي اسهم اسهاما كبيرا في تطوير الحركة
الفكرية فيها ، ورفد نهضتها بالمعليات الفذة من
رجالها الذين كان لهم اعمق الاثر في التاريخ العربي
والاسلامى .

ويمكننا استجلاء الصور الواضحة عن
خزائن الكتب الكثيرة التي كانت تحفل بها الكوفة
آنذاك في بيوت علمائها وادبائها يوم كانت مركزا لاعلام
الحديث والتفسير واللغة والفقه والتاريخ والادب ،
وقد كثرت مؤلفاتهم ونشأ خزانهم وبلغت الالاف
المؤلفة ، ولاشك ان كل امير وعالم وشاعر واديب
من هؤلاء الاعلام كان يحتفظ في داره بخزانة كتب
قيمة فضلا عن التلمين واصحاب الدوق وعشاق
الادب .

ونوه صاحب كتاب الحوادث الجامعة بشغف
اهل الكوفة في المتاجرة بالكتب وانهم كانوا يجلبون
الى بغداد الاطعمة ويتعاون بانمانها الكتب
النفيسة . . (١)

ومن الطبيعي ان تقوم الى جانب النهضة
الادبية والتأليفية بشكل عام سوق للوراقة ، تضم

(١) الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة
النسب لابن الفوطى « اخبار بغداد بيد الفضول سنة
٦٥٦هـ (١٢٥٨م) بتحقيق د. مصطفى جواد ، طبع
١٣٥١هـ .

الكتب على أسكانها المتنوعة وسوت الاسرار الى ان هذه المهنة لم تكن متصورة على بيع الكتب للراغبين في حيازتها وانما كانت محتالها مراثر تصادفية . وهي ملئى للمفكرين الذين كثيرا ما كانت تدور بينهم الاحاديث والمناظرات في شؤون الفكر . وتضم هذه المراكز كل الاعمال التي تستحق حياة الكتاب . من رواية ونسخ ، وتقوم فيها الخدمة المكتبية غير الموفوتة بزمن في ليل او نهار على خير ما تؤدي خرائن الكتب رسالتها . وسما يتعلق بتاريخ سوق الوراق في الكوفة فقد جاءنا انها سارت في اواخر العصر الاموي مهنة غير مربحة (٢) ، الا انها استعادت نشاطاتها واحتفظت بحيويتها لغرون عدة : وكان سوق سوق الوراقين بالكوفة في شمال المسجد الجامع على ما ذكر ماسنيون (٣) .

وعرف الوراقون بانهم ذوي علم وادب وذوق فني يبرح اليهم المتادبون فيالسون ويجدون عندهم الهداية لخير ما يعرفون . وتخرج من دكاكين الوراق علماء وادباء قادوا النهضة الفكرية في العالم العربي والاسلامي ، وبرزت آثارهم بين التراث الثقافي كمراجع مهمة للدارسين ، وقد حدثنا التاريخ عن الشاعر الشهير ابو الطيب المتنبي الذي عاش في الكوفة انه كان في صباه يتردد الى حوانيت الوراقين هذه : فاذا مما فيها من كتب ومصنفات .

وذكر احد الوراقين الكوفيين لمحمد بن يحيى الزبيدي . قال : ما رايت احفظ من هذا الفتي ابن عبدان قط . قال محمد : كيف لا فقال : كان اليوم عندي وقد احضر رجلا كتابا من كتب الاسمعي يكون في نحو ثلاثين ورقة لبيسة ، قال : فاخذ ينظر فيه طويلا فقال له الرجل : يا هذا اريد بيعه وقد قطعني عن ذلك ، فان كنت تريد حفظه فهذا بعيد في مثل هذه المدة . فقال له : ان كنت حفظته فمالي عليك ؟ قال : اهب لك الكتاب ، قال : فاخذت الدفتر من يده فاقبل يتلوه الى آخره لم استلبه وجعله في كفه وقام (٤) وهذا مثل على ما كان يجري في محال الوراقين ومثله جم كثير .

ومن الجدير بالذكر ان وراقي الكوفة استعانوا بالجلود الكوفية لغرض الكتابة عليها

(٢) انظر الاغانى ٨٧\٢ .

(٣) خطط الكوفة ٢٦ صيدا .

(٤) انظر : سرح الميون لابن نباتة ١٥ وما بعدها ط الاولى مصر ١٩٥٧ ونشوار الحاضرة ٢١٦\٢ والنتظم ٢٥١٧ ولسان اليزان ١٦٠\١ .

والجلود بها ومن اجل ذلك شلت الى جانب مهنة الوراق مهنة دباجة الجلود . نأى ابن النديم « ان الدباجة في اول الامر كانت بالثورده وهي سديده الصحف ثم كانت الدباجة الكوفية تدبغ بالثور وميها لين . . . » (٥) ، وورد ذكر الكوفية في سنوس عديده (٦) . وحملت كتب التوزيع والسير والتراجم باسماء العديد ممن استتروا باعمال الوراق في الكوفة وتسبوا الى صنعهم هذه . ومن هؤلاء « الاشعريين الوراقين » الذين اثار لهم ابن حجر في ترجمته لمحمد بن فليس الاشعري (٧) .

ومنهم علي بن نعيم الصحافي احمد رجاى الحديث في الكوفة (٨) . واسماعيل بن ابان الأزدي الكوفي الوراق المتوفى سنة ٢١٦هـ (٩) . وسأور الوراق (١٠) . وبهر بن خارجة (١١) . ومحمد بن عبد الواحد الكوفي (١٢) . وابراهيم بن نعيم الصحافي الكوفي (١٣) . والحسن بن حماد الوراق الصيرفي الكوفي (١٤) . وسعيد بن محمد الوراق التميمي الكوفي (١٥) .

وبدل ان اختتم هذا التمهيد ارى من الواجب الاشارة الى (النحت الكوفي) النحت النسيير الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالكتابة العربية

(٥) ابن النديم : الفهرست ٢١ .

(٦) ومن ذلك قول الجاحظ في الحيوان ٦١\١ : « وعيل لابن داجة واخرج كتابي ابي النعماني ، واذا هو في جلود كوفية . ودقتين طائفتين بشفط عجيب . . » .

(٧) ابن حجر : الاصابة ٢٦٢\٢ رقم ٨٨٠٤ .

(٨) رجال النجاشي ط طهران . رجال الطوسي ٢٢١ وفيه انه من اصحاب الامام الصادق .

(٩) ميزان الاعتدال ٢١٢\١ . تهذيب التهذيب ١\٢٦٩ - ٢٧٠ .

(١٠) شاعر كوفي من طبقة حماد عجرد فيه دعابة تلك الطائفة الا انه من المتصلين بالبيئات الدينية في الكوفة انظر الاغانى ١٦\١٦٨ . البيان والتبيين ٢\٨٨ . تهذيب التهذيب ١\١٠٢ .

(١١) شاعر كوفي ماجن ، كان يتكسب من الوراقه ويصاغر الشراب انظر الاغانى ٢٠\٨٧ - ٨٨ . الديارات ٢\٢٢٢ .

(١٢) ممن عاصر صاحب الاغانى انظر الاغانى ٢\٢١٩ . ومواضع اخرى من الاغانى .

(١٣) رجال الطوسي ٢٧ في اصحاب الصادق . جامع المقال للطريحي ١\٥٢ .

(١٤) المتوفى سنة ٢٢٨هـ . انظر تهذيب التهذيب ٢\٢٧٢ . تقريب التهذيب ١\١٦٥ . خلاصة تهذيب الكمال ١\٦٦ الجرح والتعديل ١\٩٢ .

(١٥) انظر عنه : ميزان الاعتدال ٢\١٥٦ . تهذيب ٤\٧٧ الفتي لى الصفاء رقم ٢٤٤٨ .

واندي ظهر وثقا في الكوفة فقد لعب هذا الخط دورا كبيرا في الحضارة العربية والاسلامية فاستعمل في كتابات المصاحف وقطع المستوكات وفي العمارات وشواهد القبور وسائر الكتابات التذكارية . وانتشر الخط الكوفي في مختلف الاصقاع الاسلامية واستعمل كثيرا حتى تعددت انواعه وانواعه وقد ذكر التوحيدي من هذه النواع في عصره اثنا عشرة قاعدة هي : الاسماعيلي . والمكي . والمدني . والاندلسي . والشامي . والسراقي . والعباسي . والبيدادي . والمسيبي . والريحاني . والمجودي . والمصري . بيد ان هذه النواع لم تكن تختلف عن الخط الكوفي الاصيل وانما تميزت باسماء اقليمية نسبت اليها

والخط الكوفي الاصيل فيما حققه الدكتور ابراهيم جمنة كان على ثلاثة صور : (صورة يابسة صعبة الاتقاد ، ثقيلة لا يقوى عليها كل انسان ولا تتطلبها الا المناسبات الجليفة واصطلاح عليها اسم الخط الكوفي التذكاري . وصورة اخرى مخففة لينية تجري بها يد الكاتب في سهولة واسراع يستطيعها كل انسان حذق الكتابة ، وهي خط التحرير ، وصورة ثالثة يمكن اعتبارها جمعا بين النوعين وهي الى الثقل اقرب لم يكن يقوى عليها الا قلة من الناس وكانت تنصف والجلال لخط المصاحف على هيئتها) .

ولم تقتصر الكوفة على استعمال الخط الذي ابتكرته وانما تعدى ذلك الى استعمال الكثير من الخطوط الاخرى التي تميل الى الليونة لندوين المراسلات والكتب الى عمال الدولة وولاتها يوم كانت حاضرة العالم الاسلامي . وحدثت بعض الصور من خطوط الحجاز تطورت فيها او بقيت على حالتها التي كانت عليها : استعملت في حينها للاغراض الفلسفية والادبية في تدوين الكتب والمصنفات .

خزانة

المشهد الطاهر

هذا المشهد من مشاهد الكوفة القديمة : ولا تتوفر لدينا معلومات عنه - حتى الان - غير الخبر الذي ذكره علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني الحسيني المتوفى سنة ٦٦١هـ - ١٢٢٥م في كتابه : سعد السعود ، ضمن فصل منه عقده لما رآه في كتاب مفرد نحو اربع كراريس يتقلب الثمن قال عنه : « وجدته في وقف المشهد المسمى بالطاهر بالكوفة عليه

مكتوب سنن ادريس ، وهو بخط عيسى محرره ، نقله من السرياني الى العربي ، عن ابراهيم ابن هلال بن ابراهيم الصابي الكاتب من الكراس الثاني من اول قائمة منه في صفحتها الثانية ما لفظه : اعملوا واستيقنوا ان تقوى الله هي الحكمة الكبرى . والنعمة العظمى والسبب الداعي الى الخير ، والفتاح « بواب الخير والفهم والعقل ... الخ (١٦) » .

خزانة

ابي بكر ابن الانباري

المتوفى ٢٢٨هـ - ٩٢٩م

ابو بكر محمد بن القاسم بن بنسار بن الحسن الانباري . من اهل الكوفة النابيين . كان كثير الحفظ ، واسع الاطلاع وقد اثرت كتب التراجم والرجال من مدحه والثناء على علمه بلجم وادبه الفزير ، واتفقت المراجع على انه كان اكثر الكوفيين حفظا للغة والشواهد ، قال ابو علي القالي : « كان يحفظ فيما ذكر ثلثمائة الف بيت شاهد في القرآن ، وله اوضاع شتى كثيرة ، وكان ثقة دينا صدوق وكان احفظ من تقدم من الكوفيين . » (١٧) وقال محمد بن جعفر التميمي « ما رايت احفظ من ابن الانباري ، ولا اغزر بحرا ، حدثوني عنه انه قال : احفظ ثلاثة عشر صندوقا . . . » (١٨) وما روى عنه انه كان يسلم في ناحية من المسجد (مسجد الكوفة) وابوه من ناحية اخرى ، ومرضى فعاده اسبابه . فراوا من اتزعاج والده امرا عظيما . فطهبوا نفسه . فقال : كيف لا اتزعج وهو يحفظ جميع ما ترون واشار الى خزانة مملوءة كتب . . . (١٩) .

(١٦) ابن طاووس : سعد السعود ، راجع ص ٢٩ وما بعدها . المطبعة الحيدرية في النجف ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .

(١٧) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ط ١ (١٧١ - ١٧٢) ط ٢ (١٥٢ - ١٥٤) .

(١٨) ابن العماد : شذرات الذهب ٢ / ٢١٥ .

(١٩) ياقوت : معجم الادباء ٢٠٦ / ١٨ (القاهرة) وانظر عن ابن الانباري : انباء الرواة ٢٠١ / ٢ . الانساب ٢٤٩ / بقية الوعاة ٩١ / ١ . ابن خلكان ٥٠٢ / ١ . روضات الجنات ٦٠٨ / ١ . الفهرست ٧٥ . النجوم الزاهرة ٢٦٩ / ٢ . الانساب ٦٧ / ١ . همع البوامع ١١١ / ١ - ٢٢٢ . شرح الرضى على الكافية ١٢٧ / ١ - ٢٢٢ . نزهة الالباب ١٩٧ - ٥٠٢ .

خزانة

داود بن نصير الطائي

المتوفى ١٦٠ هـ - ٧٧٦ م

او ١٦٥ هـ - ٧٨١ م

ابو سليمان داود بن نصير الثاني الكوفي
الفتية الزاهد المحدث ، من اتباع التابعين
بالكوفة . حدث عن عبد الملك بن عمير واسماعيل
بن ابي خالد والاعمش ، وحدث عنه عبد الله بن
ادريس وجماعة . وكان قد قدم بغداد ايام المهدي
العباسي لم يقل راجعا الى الكوفة وقد تبدلت
حياته الى العزلة والافتراء مع الزهد والتفكير
والعبادة حتى قال عنه محارب بن ثار : المحدث
الكوفي : « لو كان داود في الامم الماضية لقص
الله علينا من خبره » . وروي ان سبب انقطاعه
انه مر يوما بامرأة عند المقابر تقول : « يا يحيى
ليت شمري باى خديق بدأ البلا » . وذكر ابن
سعد ان داود سمع الحديث والفقه وعرف النحو
وعلم ايام الناس وامورهم ثم تعبد فلم يكن يتكلم
في ذلك بشيء . وروى ابن حبان بقوله : « الطائي
العابد ابو سليمان : ممن تخطى وترهه ونجس
وتعبد ، وقنع بلزوم الفقر الجيد ، والحمل على
النفس بالجهد الشديد . »

اما ما جاء عن خزانة كنية فانه عندنا
تفريقها في مياه نهر الفرات ، وقيل انه دفنها في
الارض (٢٠) وفي ذلك شجاع لتروية فكرية لا تقدر ،
والحق ان مثل هذه العادات غير محمودة وهي من
الافسات التي اشاعت علينا طائفة كبيرة من
التصانيف ولم تكن الكوفة العاصرة الوحيدة التي
تعرضت لمثل هذه العادات فقد كانت منتشرة في
الكثير من العواضر ، ومرد ذلك قلة التدبير
والجهل والتعصب وهذا جانب مما تعرضت له
المكتبة العربية وواجهته من أحداث الحياة ، فضاع
منها ما ضاع ، وبقي منها ما بقي مجهولا جمعه
غير ، معروفًا قليلة النزر (٢١).

(٢٠) ذكر البقاعي في حاشيته على شرح الالفية للزبي
العراقي ، قال : سألت شيخنا - يعني ابن حجر
المسقلاني - عما فعل داود الطائي ، وامثاله من
اعدام كتبهم ، ما سببه ؟ فقال : لم يكونوا يرون انه
يجوز لاحد روايتها لا بالاجازة ولا بالوجادة ، بل
يرون انه اذا رواها احد بالوجادة يصف ، فراوا
ان مفسدة الالها اخف من مفسدة تصف بسببهم
(كشف القنون ٥٢١) .

(٢١) ترجم لداود الطائي في : طبقات ابن سعد ٢٥٥/٦ .
مشاهير علماء الامصار ١٦٨ - ١٦٩ . المعارف ١

خزانة

محمد بن عبيد الله الفزاري

المتوفى ١٥٥ هـ - ٧٦٧ م

محمد بن عبيد الله بن ابي سليمان العزمي
الفزاري . ابو عبد الرحمن اخذ المحدثين الكوفيين
من سمع سمعا كثيرا ، وفي طلبه من اخذ عنهم
الحديث عطاء بن ابي رباح وعطية القوفي ومكحول
ونافع وابي اسحاق السبيعي وغيره وعنه ابنه
عبد الرحمن وشعبة وشريك . وكان يعد من
القراء الصالحين وقد اخذ القراءة عن عاصم وروى
القراءة عنه ابو عاصم الضرير ، وحدث عنه
سفيان الثوري واخر من روى عنه موتا قبيلة
يعرف بالمرزومي نسبة الى جيلته عزم في الكوفة
وكان قد نزل بها ، وهو من دفن (خزانة كنية)
فكان بعد ذلك يحدث من حفلة ولذا لمعه بعض
المحدثين (٢٢).

خزانة

علي بن مسهر القرشي

المتوفى ١٨٩ هـ - ٨٠٤ م

ابو الحسن علي بن مسهر القرشي (بالولاء)
الحافظ ، اخو عبد الرحمن قاضي جبل . كان ثقة
جمع الفقه والحديث ، وولي قضاء الموصل ثم
قضاء ارمينية ، ولما قدم ارمينية اشتكى عينه
فقال قاضي كان قبله للكحل : « انكحها بما يذهب
عينه ثم اعطيك مالا » فكنحها فذهب عينه ، فرجع
الى الكوفة اعشى . وحدث في عصره من المحدثين
الثقة روى له البخاري . ومسلم ، وابو داود ،
والترمذي ، والنسائي . وابن ماجه ، وكان قد
دفن (خزانة) كنية وهو من متقني اهل
الكوفة (٢٣).

١٥٥ هـ . طبقات الاولياء ١٠٠ تاريخ بغداد ٢٤٧/٨
رجال الطوسي ٢ (اصحاب الصادق) تهذيب
التهذيب ٢٠٢/٢ . الجواهر النيرة ٢٢٩/١ - ١١٠
و ٥٢٦/٢ - ٥١٠ . وتاريخ البخاري ٢٤٠/٢ (الدال)
وروضة الناظرين للوتري ٢٦ - ٢١ وزهاد الكوفة
للطريحي - خ - ، طبقات الصوفية ٨٥ ، اللباب
١٠٢/٢ ، ١٢٩/٢ ، الكواكب النيرة ١٠٢/١ ،
كشف المحجوب ١٠٩ - ١١٠ .

(٢٢) ترجمته في غاية النهاية ١٩٤/٢ . ميزان الاعتدال
٦٢٥/٢ - ٦٢٧ . تهذيب التهذيب ٢٢٢/٩ - ٢٢٤ .

(٢٣) ترجمته في مشاهير علماء الامصار ٧١ . نكت
الهيان ٢١٩ . تهذيب التهذيب ٢٨٢/٧ .

خزانة

سفيان الثوري

ولد ١٧هـ - ٧١٥م

توفي ١٦١هـ - ٧٧٧م

أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن سرور بن حبيب بن رافع بن عبدالله الثوري ، من قبيلة مربية . مشهورة أصل . شهيرة بالكوفة ، وكان من أئمة العلم في الحديث والفقه . سمع الحديث على أبي إسحاق السبيعي الكوفي . والاعمش ومن في طبقتيهما ، وكان من حفظة الحديث وغيره من العلوم وقد كتب له (المهدي العباسي) عهدا على قضاء الكوفة على أن لا يعتز به عليه في حلم ودفعه إليه . فاحد العهد وخرج موسى به في نهر دجلة واختفى بالبصرة وظل بها مستترا عن (المهدي) حتى موت . وقد أوسى إلى عمار بن سيف في كتب قضاها وأحرقها . وللثوري جملة كتب الفقه في الحديث والتفسير والفقه وغيرها من العلوم ومن تصانيفه الجامع الكبير في الحديث والفرائض ، وتفسير القرآن ، وقد طبع الأخير في الهند بعناية السيد امتياز علي عرشي .

ذكر الخطيب البغدادي أن أصحاب الثوري كانوا يأتون في بيت موسى بن سعيد القتيبي (١٢١) وهو مدان اختفائه بالبصرة ، فإذا سمع بصاحب حديث يمشي إليه . وكان يقول ليحيى : تريد مثل أبي دأبل من عبدالله . أين تجد كل وقت هذا ؟ أذهب إلى الكوفة فاجني بكتبي احداك . فاجابه يحيى : لا تختلف إليك وإخاف على دمي ، فكيف أذهب فاني يكتبك !

وروى الخطيب أيضا بإسناده عن أبي الأسود الدهلي قال : أخاف سفيان شيئا فأدراج كتب « أي دفنها » قلما آمن - أرسل إلى والي يزيد بن توبة المروزي ، فاجلنا تخرجها فأقول : يا عبدالله . وفي الزكاز الخمس : وهو يضحك فأخرجنا تسع قملرات كل واحدة إلى ما هنا ، وأشار إلى أسفل من تديبه قال : فقلت له : اعرض لي كتابا فحدثني به . وقد عجب ابن الجوزي على دفن سفيان الكتب قائلا : أن من دفن كتب لم يستطع تمييزها أو لم يشأ نشرها فلا بأس به . ومثل ذلك فعل سفيان الثوري

(٢٤) يحيى بن سعيد القطان كان من المدثرين البصريين ، توفي سنة ثمان وتسعين ومائة في البصرة ابن سعد ١٢٧/٧ .

وبعض الأكابر . . هذا ولم يعقب سفيان أحدا قاموسى بها عنده لأخته وولدها ولم يورث أحاه المبارك بن سعيد الثوري المتوفى سنة ١٨٠هـ (١٢١)

خزانة

عطاء بن مسلم الخفاف

- القرن الثاني للهجرة -

أبو مخنف عطاء بن مسلم الكوفي ، روى عن الأعمش ، وجعفر بن برقان ، ومحمد بن سودة والثوري ، وواصل الأحمد وجماعة ، وحدث عنه محمد بن المبارك الصوري ، وموسى بن أبوب النصيب ، وكان من أهل الكوفة ، ممن اتسم بالصلاح والتقوى وكان قد نزل حلب في فترة من حياته ، وورد عنه أنه دفن - خزانة كتبه - قبل وفاته . (٢٢١)

خزانة

أبي كريب الهمداني

المتوفى ٢١٢هـ - ٨٥٧م

أو ٢٤٨هـ - ٨٦٢م

أبو كريب محمد بن العلاء بن كريب الهمداني الكوفي الخفاف . وكان من محدثي الكوفة الأجل ، منزله بموضع يسمى المطهورة . وهو من مشايخ النسائي ومن روى الحروف عن أبي بكر عن عاصم وقد أكثر من رواية الحديث . وورد عنه أنه كان يحفظ للأمانة الف حديث . وأوسى قبل وفاته بأن تدفن كتبه معه بدشت (٢٢٧) .

(٢٥) ينظر عن سفيان : الفهرست ١ / ٢١٥ مصر ، تاريخ بغداد ١٦٠ / ١٩ . صيد الخاطر ١ / ٢١ - ٢٢ . خلية الأولياء ٢٥٦ / ٦ طبقات الفقهاء ١ / ٦٥ ، تهذيب الاسماء ٢٢٢ / ١ . وفيات الأعيان ٢١٠ / ٢ . تهذيب التهذيب ١١١ / ٤ - ١١٥ . غاية النهاية ٢٠٨ / ١ . مشاهير علماء الأصنام ١ / ١٦٩ - ١٧٠ . المعارف ١ / ٢٩٧ . النجوم الزاهرة ٢ / ٢١٨ . خزان الكتب القديمة ١ / ١٩٢ . القدير ٧٦ / ١ .

(٢٦) انظر تهذيب التهذيب ٢١١ / ٧ - ٢١٢ . والمفني رقم ١ / ٢٢٨ .

(٢٧) انظر معجم البلدان ، مادة كوفة . الكامل في التاريخ ٧٩ / ٧ . تذكرة الحفاظ ٢ / ٧٢ . طبقات ابن سعد ٢٨٩ / ١ لندن . خصائص أمير المؤمنين للنسائي / ٩٢ تهذيب التهذيب ٢٨٥ / ٩ . شذرات الذهب ٢ / ١١٩ . طبقات الفراء ١٩٧ / ٢ .

خزانة

ابن عقدة

ولد ٢٤٩هـ - ٨٦٢م

توفي ٢٢٢هـ - ٩٤٢م

الحافظ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عبدالرحمن بن زياد بن عبدالله بن زياد بن عجلان . مولى عبدالرحمن بن سعيد ابن قيس اليمداني السبيعي . والمعروف بابن عقدة . وعقدة لقب لوالده . لقب به لعله بالتصريف والنحو . وكان يورق بالكوفة ويعلم القرآن والادب . وقال النجاشي عن ابن عقدة « هذا رجل جليل في اصحاب الحديث مشهور بالحفظ والحكايات تختلف عنه في الحفظ . وكان كوفيا جاروديا عنى ذلك حتى مات » وذكره الدارقطني فقال : « اجتمع اهل الكوفة انه لم يرو من زمن ابن مسعود احفظ من ابي العباس ابن عقدة . وحدث احمد بن الحسن بن هروثة قال : كنت بحضرة ابن عقدة . اكتب عنه . وفي المجلس هاشمي فجسري حديث الحافظ . فقال ابو العباس : انا اجيبك الف حديث من اهل بيت هذا سوى غيرهم - وضرب بيده على الهاشمي - ولابن عقدة كتب كثيرة منها : التاريخ - السنن - الجهر بسم الله الرحمن الرحيم - فضل الكوفة - تفسير القرآن - سلاح الحسن ومعاوية - الثوري - الطائر - النبي والخبرة والراغب - اخبار ابي حنيفة ومسنده - الولاية ومن روى حديث غدير خم - وغيرها . وأشار فريق من الباحثين الى خزانة كتب ابن عقدة . ومما قالوا : اراد ابو العباس ان يتنقل من الموضع الذي كان فيه الى موضع آخر . فاستاجر من يحمل كتبه وشارط الحمالين ان يدفع لكل واحد منهم راتبا . ولكل كربة : فوزن لهم اجورهم مائة درهم . وكانت كتبه ستمائة حمل . (٢٨) .

(٢٨) راجع تاريخ بغداد ١٤/٥ - ٢٢ - لسان الميزان ١/٢٦٢ فهرست اللؤس ١/ ٨٦ . معالم العلماء ١/ ٧٧ . التتلم ٢٢٦١٦ . شلوات الذهب ٢٢٢/٢ . تذكرة الحفاظ ٥٥١٢ . منهج المقال ١/ ٤٢ . رجال النجاشي ٦٨ - ٥٩ ط الهند . ميزان الاعتدال ١/ ١٢٦ - ١٢٨ .

خزانة

قطب الدين الاقساسي الحسيني

المتوفى - ٦٤٥هـ -

ابو عبدالله النقيب قطب الدين الحسيني بن ابي محمد علم الدين الحسن بن علي بن ابي الحسين حمزة بن ابي الحسن محمد كمال الشرف بن ابي القاسم الحسن بن ابي جعفر محمد بن ابي الحسن علي بن محمد الاقساسي بن ابي الحسين يحيى بن الحسين ذي الدعة بن زيد الشهيد بن الامام علي زين العابدين ع - الاقساسي : العلوي . الحسيني . اخذ شعراء وادباء الكوفة وساداتها الاشراف . وكان ظريفا . ضيق الفكاهة حاضر الجواب . تولى رقابة النقباء ببغداد بعد عزل قوام الدين ابي علي الحسن بن معد المتوفى ٦٢٦هـ .

وروي انه بدرت منه كلمة على وجه التصحيف وهي « اردنا خليفة جديد » فاستاء لها الخليفة الناصر . وامر بتقييده وحمله الى الكوفة وسجن فيها فلم يزل محبوسا الى ان استخلف للظاهر سنة ٦٢٢هـ فامر باطلاقه فلما استخلف المستنصر بالله سنة ٦٢٤هـ رفق عليه فقربه وادناه ورتبه نقيبا وجعله من ندمائه ومن شعره قوله يمدح الامير سليمان بن نظام الملك متولي المدرسة النظامية من قصيدة قالها سنة ٦٢٧هـ :-

يا بن نظام الملك يا خير من
تاب ومن لاقى به الزهد
يا بن وزير الدولتين الذي
يروح للمجد كما يفسدو
ومنها :

لا يقصد الناس الى دورهم
لكن الى منزلك القصد
وخدمة الناس لها حرمة
وكان ما يفعل به يفسدو
والناس قد كانوا رقودا وقد
ايقتنهم فاقببه الضد
ليهلك الرشد الى كل ما
يفضل عنه الجاهل الوغد
وقمت لله بما يرتجي
بمثلته الجنة والمخلد
فامر فما يدريك غايات من
يطلب الا الحازم الجلد

ولانت له بالكوفة خزائنه كتب جليلة القدر ولهذا تصددها الكثير من علماء ذلك الزمان وورد ان النصيب علي بن ابي صالح السمرقي الخري المعروف بابن الصالح المتوفى سنة ٦٥٠ هـ الذي هو ايضا من العلماء والادباء . فان حازرنا كتاب هذه الخزانة الميزة . (٢١١)

ومن تصددها من اهل العلم والادب محمد بن سعد الله بن نصر بن سعيد ابن الدجاني . والورخ عبدالرزاق بن احمد المعروف بالفوطي . وركن الدين عبدالقاسم بن محمد الديلمي القزويني (المولود سنة ٦٥٦ هـ او ٦٥٧ هـ) نسمع بها من ابن الصباغ . وحصل اليها محمد بن احمد بن بختيار المعروف بابن السدائي بواسطى المتوفى ٦٠٥ هـ وهو طفل وسمع بها (٢١٢)

خزانة

ابن الكوفي

ولد ٢٥٤ هـ - ٨٦٨ م

توفي ٢٢٨ هـ - ٩٦٠ م

ابو الحسن علي بن محمد بن سعيد الزبير الاسدي . كان عالما مشهورا بجودة الخط . واحمد افاضل اصحاب « ثلث النحوي » ممن اتصف بالصدق واللغة في النقل كثير الاهتمام بجمع الكتب مولعا بالانشاء وكان طالب العلم اذا قال : نقلت من خط ابن الكوفي . فقد بالغ في الاحتياط . وكان لابن الكوفي مؤلفات عدة منها : كتاب الهمز . وكتاب معاني الشعر واختلاف العلماء فيه . وكتاب الفرائد والقلائد في اللغة . وقد وصفه ابن النديم بأنه « عالم صحيح : راوية . جماعة للكتب : صادق في الحكاية : منقح بحاث . . » . وللدكتور حسين علي محفوظ جهود ثمينة في التبريف بهذا العالم الجليل اذ عثر بطريق الصدفة على مخطوطة قيمة عن سفة منازل مكة منسوبة لابن الكوفي : فاهتم من ذلك اليوم بالكتابة عنه وتبع ترجمته وسيرته . ومن اهم ما ذكره عن ابن الكوفي : انه رتب خزائنه على العلوم ترتيبا خاصا بارعا مع

(٢١٩) كما في تلخيص مجمع اداب ١/٢ (٧٢١) - ٢٧١ .

(٢٢٠) راجع عن ابن الاكاسي وخزائنه : السادة لابن عتيبة . والتلخيص مجمع الاداب ١/ ٤ ق ٤ / ٦٢٩ والمسحور المسبوك ٤٥ ، تملوك السلف ١٢١ ، البرجيات الرفيعة (السيد علي خان) ٥٠٥ والحوادث الجامعة ١٢٠ . نقباء الكوفة - خ -

تعيين امكتنها . وانه سبغنا الى استعمال البطاقات والجزازات وهي الرفاع وانوريقات التي نعلق بها الموائد . التي نسميها اليوم فيش ١٩٨٥ في التليف والجمع . وقد بيست رقاعه - بعد وفاته - كل بطاقة بدهم . والدرهم يساوي ١١٥ فلسا عراقيا وثق تكسير سعر الدينار السراقي القديم في زمن ابن الكوفي ثلث عشرة دراهم . (٢١١)

وكانت وفاة ابن الكوفي ببغداد ثم نقل جثمانه الى النجف الاشرف ودفن بها . (٢١٢)

خزانة

لاحد الكوفيين

هذه الخزانة المجلولة الاسم . لاحد الكوفيين المولعين بجمع المخطوط القديمة . ولا تعرف من احواله سوى . انه عاش على ما يظهر أيام الدولة الحمدانية (٢١٧ - ٢٦٦ هـ / ٩٢٩ - ١٠٠٢ م) . وقد خص صديقه محمد بن الحسين ابن ابي عمرو بخزانة كتبه قبل وفاته . وهذه الخزانة على ما سيأتي من وصفها خزانة غريدة حوت الكثير من النفائس والمخطوطات القيمة او لم يعثر عليها الزمان اعادت اليوم منا نعتز به ونتمنى .

قال ابن النديم ٦٠ - ٦١ « قال محمد بن اسحق : كان بمدينة الحديثة رجل يقال له محمد بن الحسن ويعرف بابن ابي عمرو : جماعة للكتب . له خزانة لم ار لاحد مثلي . تحتوي على قطعة من الكتب العربية في النحو واللغة والادب والكتب القديمة فلقبت هذا الرجل دفنات فانس بي . وكان نفورا ضيفا بها عنده . خائفا من بني حمدان : فاخرج لي قهطرا كبيرا فيه نحو ثمانمائة رطل جلود ذلجان وسكاك وقرطاس مصر وورق عيني وورق تهامي وجلود ادم وورق خراساني : فيها تطبيقات على العرب وقصائد مفردات من اشعارهم وشيء من النثر والحكايات والاختبار والاسماء

(٢١١) راجع بحث الدكتور محفوظ : (قصة المخطوط النادر) مجلة الاعلام البغدادية ج ٧ ص ١ آذار ١٩٦٥ (١٢٥ - ١٢٤) وفيه يتعرض لجهوده العلمية في التبريف بابن الكوفي !

(٢١٢) ينظر بشأن ابن الكوفي ايضا : معجم ادباء ٢٢٦/٥ . بنية الوعاة . الفهرست ١١٧ مصر . رجال الدجاني ٦٨ ابرار خزائن الكتب القديمة ١٢١ . رجال بحر العلوم ١٥٩/٢ - ١٦٢ .

على وجودها بالكوفة. اشتهت لها خزائني الكندي
الفيلسوف . وثعلب النحوي وهم من انجبتهم
الكوفة وانتقلوا بعد حين الى بغداد ، فاقاموا
بها بقية حياتهم .. وقد اثرت ذكرها توجيها
للقائدة ...

خزانة

ثعلب

ولد ٢٠٠ هـ - ٨٥١ م

توفي ٢٩١ هـ - ٩٠٢ م

ابو العباس احمد بن يحيى بن زيد وهو
النحوي المشهور بـ (ثعلب) مولى بني نسيان .
وهو ثالث ثلاثة بعد الكسائي والفراء قامت على
اعمالهم مدرسة الكوفة النحوية . وعند في عصره
مرجع اهل الكوفة في رواية اقوال الكسائي
والفراء . ولثعلب مؤلفات عديدة وللأسف ان
اكثر ما نسب اليه منها لم يبق منها الا عنواناتها
ومن كتبه : اختلاف النحويين - معاني القرآن -
ما تلحق فيه العامة - شرح ديوان الاعشى ط -
ما يعرف وما لا يعرف - المجالس ط - قواعد
الشعر ط - شرح ديوان زهير ط - كتاب
الفصيح ط .. الخ كتبه التي تبلغ اكثر من
اربعين كتابا .

اما خزانة كتبه فقد بيعت بعد وفاته . قال
ياقوت : ان ثعلبا خلف كتابا جليلة قاوسى الى
علي بن محمد الكوفي احد اعيان تلاميذه . وتقدم
اليه في دفع كتبه الى ابي بكر احمد بن اسحاق
انقطرباني فقال الزوجاج للقاسم بن عبيد الله :
هذه كتب جليلة : فلا تفوتك : فاحضر خير ان
الوراق تقدم ما كان يساوي عشرة دنانير بثلاثة
فباعت اقل من ثلثمائة دينار : فاخذاها القاسم
بها . (٢٢٢)

(٢٢٢) راجع عن ثعلب : انباء الرواة ١٢٨/١ . بنية الوعاة
٢٩٦/١ . طبقات الفراء ١٤٨/١ . طبقات المفسرين ١
٤١ . سيرة الجنان ٢١٨/٢ . غاية النهاية ١٥١/١ .
روحات الجنات ٥٦/١ . شذرات الذهب ٢٠٧/٢ .
تذكرة الحفاظ ٢١٤/٢ فهرست ابن التميمي ١١٠ .
تاريخ بغداد ٢٠٤/٥ . نزهة الألباء ٢٩٢/ . تهذيب
اللفظ ٢٣٥/٢ . معجم الادباء ١٠٢/٥ . اللفظ ٢٤ .
طبقات الزبيدي ١٥٥ - ١٦٢ .

والاسباب وغير ذلك من علوم السرب وغيرهم .
وذكر ان رجلا من اهل الكوفة ذهب غني اسمه
ثان مستهترا بجمع الخطوط القديمة . وانه لما
حضرته الوفاة خصه بذلك لصداقة كانت بينهما
واقفال من محمد بن الحسين عليه ومجانبه
قرايتها وقلبتها قرايت عجبا : الا ان الزمان قد
اختلفها وعمل فيها عملا ادرسها واحرقها وكان
على نل جزء او ورقة او مدرج توقيع بخطوط
العلماء واحدا اثر واحد : فذكر فيه خط من
هو : وتحت كل توقيع وتوقيع آخر بخمسة
وستة من شهادات العلماء على خطوط بعض
لبعض ورايت في جملتها مصحفا بخط خالد بن
ابي الهياج صاحب علي رضي الله عنه ثم وصل
هذا المصحف الى ابي عبدالله بن حناني رحمه
الله . ورايت فيها بخطوط الامامين الحسن
والحسين . ورايت عنده امانات وعهودا بخط
امير المؤمنين علي عليه السلام : وبخط غيره من
كتاب النبي صلى الله عليه وسلم : ومن خطوط
العلماء في النحو واللفظ مثل ابي عمرو بن العلاء
وابي عمرو الشيباني . والاسمعي : وابن الاعرابي
وسيبويه : والفراء : والكسائي : ومن خطوط
اصحاب الخطوط مثل سفيان بن عيينة وسفيان
الثوري والاوزاعي وغيرهم . ورايت ما يدل على
ان النحوي عن ابي الاسود ما هذه حكايته وهي
اربعة اوراق احسبها من ورق الصني ترجمتها
هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من ابي الاسود
رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر : وتحت هذا
الخط بخط عتيق : هذا خط فلان علان النحوي
وتحت : له خبرا ولا رايت منه غير المصحف .
هذا على كثرة بحثي عنه ..

من خزانات كتب اعلام الكوفة

حظيت الكوفة بجمهرة كبيرة من الاعلام
المشاهير في مختلف العلوم وشتى الفنون والاداب
وواكبت بعض هؤلاء الاعلام ظروف خاصة . من
ابرزها رغبتهم في الاستزادة من المعارف والعلوم
والاطلاع على الكتب النادرة او الاتصال باساتذة
اكفاء ليرتسوا بذلك طموحهم ومن اجل ذلك
كانوا يتنقلون في الامصار والحواضر الاسلامية :
وبديهي ان لاغلب هؤلاء كانت خزانة كتب حافلة
بالاسفار القيمة : بل او لم تكن لديهم سوى
مستغاثهم لكونت خزانات كتب قيمة . ولما
كانت قد دونت اخبار خزانات الكتب المتواتر

خزانة

الكندي

ولد حدود ١٨٨ هـ - ٨٠٢ م

توفي حدود ٢٦٠ هـ - ٨٧٢ م

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي .
فيلسوف العرب الأول : تلقى العلم في مسقط
رأسه الكوفة وفي بغداد ونال شهرة واسعة بما
التفه من الكتب في مختلف فروع المعرفة والأدب
والفلسفة : وذاع سيته في عصر المأمون
والمتنم . الخليفة العباسي وقد خلف من
نتاجه الفكري ٢٦٥ : مقالة وبحث في علوم
الحساب والهندسة والنجوم والفلك والأقواء
والجغرافية والطبيعة والسياسة والموسيقى
والطب والفلسفة ، وجنح الكندي إلى مذهب
الاعتزال : فلما تحول الفكر وظهر العداء
للمعتزلين صودرت خزانة كتبه . وأصبح كتاب
قوسين أو أدنى من الموت انشبالاً : غير أن
العاسفة مرث به فلم تحصد مع من حصدت
من أهل الاعتزال .

وتعد خزانة الكندي من الخزائن النفيسة
اهتم بجمعها واستنساخها والحصول عليها
اهتماماً بالغاً . فكانت مطبع نظر معاصريه
لتنوعها وتفردا بالكتب النادرة : وكانت إحدى
أسباب الوشاية به والظفيفة عليه وكان أكثر
الناس حسداً له محمد وأحمد أبناء موسى بن
شاكر فأنهما يبرا له مكيدة : فبإمداد عن المتوكل
واخذوا كتبه فأفرداها في خزانة خاصة سميت
« الكندية » وقد ساق مفصل هذا الخبر أبي
جعفر محمد بن يوسف الكاتب في كتابه المكافاة
وحسن العقبي وأشار إلى أن الكندي استورد
خزائنه بعد أن ظهر زيف ما ادعاه عنه أبناء
موسى بن شاكر . (٢٤)

مكتبات المساجد الإسلامية

يعتبر المسجد من مظاهر الحضارة
وعناصرها في الإسلام لأهميته الكبيرة في الحياة
الدينية والسياسة والفكرية : ففيه تقام
فرائض الدين وفيه يباج الخلفاء والأمراء

(٢٥) راجع المكافاة وحسن العقبي ١٩٥ - ١٩٨ ، والكندي
اشهر من أن يذكر وقد طبعت أكثر كتبه التي عثر عليها
وصدرت عن الكندي وفلسفته وشخصيته الكثير من
الدراسات وأبحاث باكر اللغات الحية .

وتبحث أمور الحرب والسلام : وكثيراً ما تحدث
فيه التجمعات السياسية : وكان الأسير يعلن
فيه ما أئيط به من أمر وما اعتزمه . . وبقي
المسجد إلى أواخر القرن الثالث الهجري على
الأقل المدرسة التي يتلقى فيها الناس العلم
والمعرفة : ويلتقي فيه العلماء والأدباء فيتناقشون
أو يلقون المحاضرات في حلقاتهم وينشرون علمهم ،
كما يقوم القصاصون والوعاظ بوعظ الناس
وإرشادهم وتبصيرهم بمبادئ الدين الإسلامي .
وقد صنف الكثير من الكتب في المساجد
الإسلامية ويؤكد ذلك المخطوطات الكثيرة
المنشرة في أنحاء العالم وفيها يشير : مؤلفوها
أو ناسخوها بأنها الفت أو نسخت في عدد من
المساجد . كما أن كتب التاريخ والتراجم تزخر
بأخبار العلماء والفقهاء والأدباء الذين اتخذوا من
المساجد أمكنة فيها يتزودون بالعلوم والمعارف
وفيها يقيمون ويعيشون ، ويترسون ويتدارسون
ويؤلفون آثارهم الفكرية : ومن أجل أن يحقق
المسجد مطالبه مرديته : وييسر عملهم العلمي
فقد ألحقت في كل مسجد مكتبة عامرة تضم عدداً
وفيراً من الكتب في مختلف مواضع الأدب
والعلم : وتسابق الناس إلى تزويد المساجد
بالكتب وكان بعض المسلمين يؤلفون الكتب
ويضعونها في المساجد كوقف لهم فائدتها بين
الناس : ويكسب بها المؤلف الأجر والثواب ،
كما يحافظ على كتبه من أن تبددها الأيدي ،
وهكذا صارت بعض المساجد أشبه بالأكاديميات
الثقافية ، وكان لهذا الأثر الكبير في نجاح الدرس
والتدريس والبحث والتصنيف .

وفي الكوفة عدد كبير من المساجد الإسلامية
وهي منبثة في مختلف أرجائها وفي جميع طرقها
ومحلاتها وأسواقها (٢٥) : وفي هذه المساجد تعقد

(٢٥) من أهم المساجد الإسلامية في الكوفة والتي حافظت
على كيانها ومركزها حتى الوقت الحاضر هو المسجد
الجامع الشهير بهذه المدينة ، ومسجد السهاة وبرقي
عندها إلى مستهل القرن الأول الهجري ، ومن
مساجدها الصغيرة الباقية : مسجد الحمراء ،
مسجد الخانسة ، مسجد زيد بن سوحان ،
مسجد صفصه بن سوحان ، ومن مساجد الكوفة
المنيرة : مسجد الأنصار ، مسجد جهينة ، مسجد
كندة ، مسجد لقيف ، مسجد تميم ، مسجد بني
أسد ، مسجد فضول ، مسجد عيسى ، وهي من
المساجد القليلة ، ومن مساجد العلماء : مسجد ابن
إسحاق السبيعي ، مسجد حمزة الزيات ، مسجد
إبراهيم النخعي ، ومن مساجد الحلات مسجد

الحلقات العلمية للدارس والمناظرة والوعظ واشهر مساجد الكوفة صيما ، واكثرها شهرة المسجد الجامع والذي ما زال عامرا بالديانة زاخرا بالعمران ، ويمكننا القول بان خزانة كتب حافلة بنوادير المخطوطات كانت في هذا المسجد الشريف ، ويؤيدنا في ذلك كثرة ما وردنا من انباء المحاضرات والمناظرات التي كان يقص بها المسجد يوميا بين العلماء والمحدثين والادباء وفي كتب التاريخ والادب ادلة واضحة على هذا النشاط الواسع (٢٦) . وما يؤيدنا ايضا ان اسحاق بن مرار الشيباني وهو من اللغويين الكوفيين (توفي سنة ٢٠٦ هـ - ٨٢١ م) انه جمع اشعار نيف وثمانين قبيلة من العرب ودونها وكان كلما عمل منها قبيلة اخرجها الى الناس في

الشهيرة ، مسجد خلة سعد بن همام ، مساجد الكناسة وغيرها وتبلغ مساجد الكوفة التي استوفينا عنها شيئا في كتابنا (مساجد الكوفة وشاعتها) حوالي تسعين مسجدا عدا المشاهد المقدسة .

(٢٧) كان هذا النشاط مدعاة لازدهار الناس ، وذا ولزاد بن ايوب الكوفي سنة (٥٥٠ هـ - ٦٧٠ م) لاحظ ذلك فزاد في سنة المسجد وجماعته بنسج تسعين الف شخص (ياقوت : معجم البلدان ٢٩٧٧) لما النشاط الملم الذي شهدته مساجد الكوفة فقد اشتهر بكونه مدرسة لافراء القرآن الكريم وفيه كان شيوخ الاقراء يجلسون فيلقنون طلاب العلم القراءات التي رووها باساليبهم ، وكان عبدالله بن حبيب اول من جلس لافراء القرآن في مسجد الكوفة ومن الفراء الذين تخرجوا في هذا المسجد حمزة الزيات احد اصحاب القراءات السبعة ، وشيبان بن ثعلبة الكوفي وفي هذا المسجد ظهرت بوادر مبادئ الفقه المبني على النجود واستنباط مفهومه من الكتاب والسنة ، وفيه ظهرت مدرسة لتفسير القرآن وكان من اساتذتها سعيد بن جبير المشهود سنة ١٩٢ هـ . وكان مسجد الكوفة محلا لانشاد الشعر ونقده والتلاحي فيه وفي علوم العربية الاخرى . ففيه جرت مناظرة تطلب مع محمد بن حبيب وجرى فيه مجلس الكمييت مع حماد والطرماح وغيرهما (ذكرهما الزجاجي في مجالس العلماء (٩٧ - ٩٨) (٢١٦ - ٢١٧) وفي الاغاني ١١٣١٥ وفي طبعة ٢١٧ - ٢ اشار لذلك ، وفي مسجد الكوفة انشد عمر بن حماد عجرد قصيدة لوالده (تاريخ ابن عساکر (٢٥١٤) وكان الكمييت يعلم الشيبان في مسجد الكوفة (الاغاني ٢١٧ - والشعر والشعراء ٢٨٥) وما يدل على ان المسجد الجامع في الكوفة كان مجمع القوم ومحل تواجدهم انظر الاحداث الواردة في الفاضل للوشاء ٢٧١٢ - ٢٨ . الاغاني ٢٥٥١١ و ٢٧١٢ - ٢٩ عيون الاخبار ٢٥٩٢٢ . حلية الاوقياء ٢٧٠١ - ٢٨٣ و ٢٢٠/٧ . الجماهر للبيروني ٦٩/١ اخبار شعراء الشيعة ٨٦١ . النجوم الزاهرة ٣٠٨١١ .

بمجلد) وجمعا في مسجد الكوفة (٢٧) ولا تستبعد وجود خزانة كتب مماثلة في قصر الامارة ، تضم ما يحتاجه والي الكوفة ومنسوبي القصر ، من مراجع وكتب تعينهم على مراجعة الاحكام والاستمتاع بالقراءات لاسيما ان الكثيرين من رلاة الكوفة كانوا انفسهم من الشعراء والادباء .

مكتبات الاديرة والكنائس

انتشرت في الكوفة وضواحيها اديرة وكنائس نصرانية عديدة وكانت هذه المراكز تجمع الى وظيفتها الدينية وظائف اجتماعية اخرى ، منها الدور الثقافي الذي تؤديه ويمثل بما كانت تحفل به من نوادر المخطوطات ونقائس الكتب والتصانيف ، فكان كل دير يختص بخزانة كتب مفتوحة لرواد الدير وزواره من مختلف الملل والنحل فهذا مؤرخ مسم من اعلام الكوفة ومن مؤرخيها المشهورين كن يتردد على مكتبات الاديان الكوفية ومنها (بيع الحيرة) فقد حدث الطبري عنه بانه قال : « اني كنت استخرج اخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيعة ، ومبالغ اعمار من عمل منهم لال كسرى وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة وفيها ملكهم وامورهم كلها » (٢٨)

وقد وصف الاستاذ عواد مكتبات الاديرة بأنها كانت تضم مجموعة من التأليف التي تتناول موضوعات دينية وادبية وعلمية مختلفة كالكتب المقدسة وتفسيرها ، والفلسفة واللاهوت ، وسير الشهداء والقديسين ، والحياة الكنسية . والعبادات والطقوس الدينية ، والادب والشعر . وغير ذلك مما تحفل به رفوفها ، وكانت خزانة الكتب مع الباحثين من الرهبان ، فيها يطالعون وفيها يؤلفون وفيها ينسخون . (٢٩)

(٢٧) الاعلام للزركلي ٢٨٩١ وفي ترجمة الباب جاء انهم حكوا عن عمرو بن ابي عمرو الشيباني (اسحاق بن مرار) قال : « لما جمع ابي اشعار العرب كانت نيفا وثمانين قبيلة وكان كلما عمل منها لقبيلة واخرجها للناس كتب مصحفا وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفا وثمانين مصحفا بخطه » وهو مفابر لا أول انظر ص : ٧٨ من طبعة د - السامرائي - بيروت ١٩٧٠ .

(٢٨) تاريخ الطبري ٦٢٨١ القاهرة ١٩٦٠ . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . ط ١ .

(٢٩) مقدمة كتاب الديارات ١٩٠ ط الثانية بغداد ١٩٦٦ وانظر الخزائن / ٧٨ - ١٠٠ واللؤلؤ المشور / ٢٢ - ١٨٦ و ١٧٢ - ١٨١ . عصر السمران الذهبي / ٥٦ - ٥٧ وفي ذلك حديث واف عن المكتبات الدبرانية .

حسان بن ثابت في معايير النقد

بقلم الدكتور

عبد الجبار الخطيب

كلية الآداب / جامعة بغداد

ولا نعرف عن نشأته الأولى شيئا كثيرا ، وإن كنا نعلم أن أسرته شانا في قبيلته . فقد كان أبوه ثابت وجده المنذر من سادة الخزرج وأشرفهم (٥) ، والمنذر هو « الذي تحاكمت عليه الأوس والخزرج في حربهم » (٦) . وكان حسان غنيا يملك أطما (حصا) ، وكان رفيقا لقيس بن الخطيم وسلام ابن مشكم زعيم بني النضير (٧) . وقد ملا مقام أسرته نفسه بالعزة والقوة ، ودفعها إلى أن تكون لسان قبيلته المعبر عن مفاخرها ، وأبعد به في طموحه إلى حليات الشعر في المواسم والأسواق وتصور الأمراء والملوك وأنديتهم .

وهو أحد المبرزين من المخضرمين ، وتلك سمعة أخرى ورثها عن آبائه أيضا . وتكاد الروايات تجمع على أنه عاش مئة وعشرين عاما ، ستين منها في الجاهلية وستين في الإسلام (٨) .

واختلف مؤرخو سيرته في تقدير سنة مولده ، فقد روي عنه خبر يقيد أنه ولد قبل مولد الرسول (ص) بسبع سنين أو ثمان (٩) . ويحصل هذا مولده

حسان بن ثابت بن المنذر بن حزام الانصاري ، شاعر قبيلته الخزرج في الجاهلية ، وشاعر الانصار في الاسلام ، وشاعر اليمن كلها في المنافسات والمنافرات (١) . من « الشخصيات » الادبية المثيرة في تاريخ أدبنا العربي ، لما نسجت حوله من احكام وآراء ، وحول أدبه من تقويم وتقدير ، ولما شارك فيه من خصومة وملاحاة ، مما ترك أثره في الحكم على « شخصيته » وتقويم شعره . وقد عمّر حسان طويلا ، وحفلت حياته بأحداث كبار ، وتسلط عليها الضوء الباهر الذي غير الحيزان وسطع منه على أرجاء الارض الواسعة ، فكانت حياته ، لذلك ، غنية ثرة . وكان شعره سجلا لتلك الحياة الغنية الثرية . وما شهدت من صراع ومنافسة وخصومة . وسيرة كبدته لا بد أن تعدد الآراء في الحكم عليها ، وتشارب في تقويم ملكاتها وأعمالها ، وتشتبك معايير النقد ، في كل ذلك . وتناقض ، لما تحمل من آثار ولما يعكس إنتاجها من أصداء .

ولد حسان في يثرب من أسرة خزرجية معروفة في الشعر ، فقد كان أباه ثابت والمنذر وحزام شعراء ، وكان هو وابنه عبد الرحمن وحفيده سعيد شعراء أيضا (٢) ، وكانت أخته خولة وقارعة شاعرتين (٣) ، وابنته ليلى شاعرة أيضا (٤) ، فموجبة الشعر ، إذن . أصيلة فيه .

بيروت ، ١٩٦٤م ، ١ / ٢٢٥ ، والرباني ، محمد بن عمران ، الوشح ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٨٦ .

- (٥) النص ، ص ٢١ .
- (٦) ابن حزم ، علي بن محمد ، جمهرة انساب العرب ، دار المعارف بمصر ، ١٢٨٢هـ - ١٩٦٢م ، ص ٢١٧ .
- (٧) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان بن ثابت .
- (٨) الاغانى ، ١ / ١٢٥ ، و ١ / ١٣٦ ، والشعر والشعراء ، ١ / ٢٢٢ ، وابن الأثير ، علي بن محمد الجزري ، اسد الغابة ، ٢ / ٧ ، وابن عبد البر ، يوسف بن عبدالله ، الاستيعاب ، مصر ، ١ / ٢٥١ .
- (٩) الاغانى ، ١ / ١٢٥ .

- (١) الاصفهاني ، ابو الفرج ، كتاب الاغانى (طبعة دار الكتب) ، ١ / ١٣٦ .
- (٢) المسرد ، محمد بن يزيد ، الكامل ، القاهرة ، ١٢٧٦هـ - ١٩٥٦م ، ١ / ٢٦٤ ، والقرواني ، الحسن بن رشيق ، العمدة ، القاهرة ، (ط ٢) ، ١٢٨٢هـ - ١٩٦٢م ، ٢ / ٢٠٦ ، وانظر الاغانى ، ٨ / ٢٦٩ .
- (٣) انظر النص ، د. احسان ، حسان بن ثابت : حياته وشعره ، دمشق ، ١٩٦٥ ، ص ٢٨ .
- (٤) انظر ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم ، الشعر والشعراء ،

حوالي عام ٥٦٢م في رأي الاستاذ بلاشير (١٠) . اما تولدكه فيرى انه ولد حوالي عام ٥٩٠م (١١) ، ويرجح الدكتور احسان النصي انه ولد تقريبا من ٥٧٠م (١٢) . ويرجح تقدير بلاشير ، ما يروى من ان حسان ولد على عمرو بن الحارث الغساني الذي حكم ما بين عامي ٥٨٧ و ٥٩٧م ولقى عنده النابغة وعاقبة (١٣) .

واختلفوا في سنة وفاته ايضا . فقل مات قبل الاربعين . . وقيل سنة اربعين ، وقيل خمسين ، وقيل اربع وخمسين (١٤) من الهجرة . ويرجح بلاشير وفاته سنة اربعين هـ (١٥) . واختلفهم في تقدير سنتي مولده ووفاته ادى الى مناقشة الروايات التي تقول انه عاش مئة وعشرين عاما . فتولدكه الذي يجعل مولده عام ٥٩٠م ووفاته حوالي ٦٦٠م (١٦) لا يجري بسره الى اكثر من سبعين عاما ، ويضع بلاشير تقديرا لسره يقرب من مئة عام (١٧) ، اي من ٥٦٢م الى ٦٦٠م ، ويبدو انه يفيد ، في تقديره هذا ، من مناقشة صاحب الاصابة لما يروون من ان عمره مئة وعشرون عاما ، فان كان لحسان ستون عاما ، مقدم الرسول (ص) المدينة ، فهذا يعني انه عسير مئة عام او دونها على قول من يقول انه مات سنة اربعين ، ومئة وعشرة اعوام على تقدير سنة وفاته في الخمسين بعد الهجرة ، ومئة واربعة عشر عاما ان كان توفي في الرابعة والخمسين بعد الهجرة ، اما ابن ابي خيثمة فيجزم ، عن المدائني ، انه عاش مئة واربع سنين (١٨) .

ويبدو انه اتصل بامراء غسان في شبابه ، اي

في اواخر القرن السادس الميلادي (١٩) ، ولا تبدو صلاته بهم ، من خلال الروايات ومن ديوانه ، واضحة تماما ، وان كان مما لا شك فيه ، انيرا لديهم ، وان حثوته ، عندهم ، لم تقل منها الحوادث او الايام ، حتى زمن متأخر من حياته . اما صلاته بالناذرة فموضع نظر ، فقد يجد المرء روايات تذكر انه اشجعهم في المراق ، وانه لقي النابغة هناك شاعرا وطيد المنزلة ، ينعم بمقام كريم وعظايا ملكية سنية (٢٠) . وتذكر رواية اتصاله بالنعمان بن المنذر في الحيرة (٢١) . ويذكر حسان في سرده ابن سلمى ، الذي لقيه فالفاه قبضا كثيرا فضول (٢٢) ، وابن سلمى في رأي بعضهم هو النعمان بن المنذر (٢٣) ، ولكن من النقاد من يشك في انتجاعه المناذرة ، ويرى ان ابن سلمى هذا الذي يرد ذكره في شعر حسان ربما كان أحد امراء غسان (٢٤) . والروايات التي تذكر اتصاله بالناذرة مضطربة ، وقد نجد رواية تجعل لقاء حسان بالنابغة في بلاد غسان بالشام (٢٥) . زد على ذلك ان انتجاع حسان قصور الحيرة يحتاج الى ما يدور عنه من اسباب ، فان زعمنا انه كان انيرا الذي بني غسان ، يمحضونه ودهم ويبرونه بطائفتهم ، فمن المستبعد ، حقا ، ان يتركهم الى اعدائهم ، ملوك المناذرة ، اللهم الا اذا حجبته من بني غسان فطيمة او جفوة ، كما حدث النابغة في ذهابه الى غسان بعد جفوة النعمان له ووعيد ابيه ، وام تذكر الروايات ما يشير الى مثل هذه القطيعة بين حسان وامراء غسان . فان صح انه ارتاد امراء الشام شابا ، وهو زعيم تويده الرواية التي تقول انه اتصل بعمر بن الحارث ، اي في اواخر القرن السادس الميلادي ، فلا بد ،

- (١٩) انظر الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ - ٢٢٥ ، والاغانى ، ١٥٧/١٥ و ١٥٨/١٥ - ١٥٩ ، والنص ، ص ٤٥ .
- (٢٠) الشعر والشعراء ، ٩١/١ و ٩٨-٩٩ ، وانظر درويش ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .
- (٢١) الاغانى ، ٢٧/١١ وابن عبد ربه ، العقد الفريد (لجنة التأليف) القاهرة ، ط ٢ ، ١٢٧٥ هـ - ١٩٥٦ م ، ٢٢/٢ .
- (٢٢) القرني ، محمد بن ابي الخطاب ، جوهرة اشعار العرب ، القاهرة ، ١٢٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، ص ٦١٧ ، وحسان بن ثابت ، ديوان حسان بن ثابت (تحقيق د. وليد عرفات) ، لندن ، ١٩٧١ م ، ق ٢ ، الابيات ١٤ - ١٦ ، وق ٥ ، البيت ١٠ ، وق ٧ ، البيت ٩ .
- (٢٣) انظر هامش الجوهرة (٢) ، ص ٦١٧ .
- (٢٤) امراء غسان ، ص ١٦ ، وانظر مناقشة د. النص امر اتصاله بالمناذرة ، النص ، ص ٥٥ - ٥٧ .
- (٢٥) الاغانى ، ١٥٧/١٥ ، وفيها يلتقي به في مجلس جبلة ابن الازهم وفي ١٥٨/١٥ في مجلس عمرو بن الحارث .

- (١٠) بلاشير ، د. ، تاريخ الادب العربي (ترجمة د. ابراهيم الكيلاني) ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ١٤٤/٢ .
- (١١) تولدكه ، امراء غسان (ترجمة بندلي جوزي وقسطنطين ذريق) ، بيروت ، ١٩٢٢ ، ص ٤٥ . (ما بروكلمان يرجح انه ولد حوالي سنة ٥٩٠م وتوفي سنة ٥٥٤هـ/ ٦٧٤م ، اي انه عاش حوالي ٨٤ سنة . انظر كارل بروكلمان ، تاريخ الادب العربي ، دار المعارف بمصر (ط ٢) ، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار ، ١٩٦٨ م ، ١٥٢/١ - ١٥٢/١ .
- (١٢) النص ، ص ٤٥ .
- (١٣) درويش ، د. محمد طاهر ، حسان بن ثابت ، دار المعارف بمصر (بلا تاريخ) ، ص ٢١٩ .
- (١٤) المسقلاني ، ابن حجر ، كتاب الاصابة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٢٢٨ هـ ، ٢٢٦/١ .
- (١٥) بلاشير ، ١٤٥/٢ ، وانظر احسان النص ، ص ٨٨ ، والاستيعاب ، ٢٥١/١ ، واسد الغابة ، ٧/٢ .
- (١٦) امراء غسان ، ص ٤٥ .
- (١٧) بلاشير ، ١٤٥/٢ .
- (١٨) الاصابة ، ٢٢٦/١ .

اذن ، ان يكون عرف بالشعر ، وانه ولق بشاعريته ،
او انما ، لا بداعيا وقوتها ، قد مهدت له السيل
الى قصورهم وافسحت له مكانا في متدبيراتهم
ومجالسهم . وتذهب رواية : المحدث اليها انما .
الى ان عمرو بن العارث فضله على النابغة وعلقمة
وكانا في مجلسه ، حينئذ ، يسمعان قصيدته التي
يقول فيها :

الله درء عصابة نادميتهم

يوما بخلق في الزمان الاول (٢٦)

ومن يتأمل قوله «في الزمان الاول» يعرف يقينا
ان اتصاله بهم كان قبل مجلس عمرو هذا بزمان
طويل (٢٧) ، وهو امر يلقي ظلالا كثيفة من الشك
على صحة الرواية نفسها ، كما سيأتي بعد .

وتشير الاخبار الى انه كان شاعر الخزرج في
تلك الخصومة الناشئة بينها وبين جارتها الأوس ،
وانه لقي شاعرها المجيد قيس بن الخطيم رفيق
مجلس (٢٨) . ويحدهما لا تشيل كفته . وكانت بين
الحيين ، قبل ذلك بزمان طويل حروب ومنازعات ،
ومن اقدمها حرب «سمير» التي دحيتها مناقضات
بين شعراء الحيين : بين مالك بن العجلان ، سيد
الخرزرج . حينئذ ، ودرهم بن زيد ، اخي سمير
الذي نشبت الحرب بسبب مقتله (٢٩) . ومن التقاد
من يرى ان النقائض الشعرية ربما « بدأت وجودها
الفني الكامل في حروب الأوس والخرزرج » (٣٠) .
ومن سمات المهاجرة التي نشبت بين الحيين ان
الشاعر يعتمد التشبيب بنساء خصمه اغالة له
واستشارة لغيرته . . وهي سمة حجازية تنأى عن
النظم الباسر ، وتنم عن طبيعة غزلية رقيقة ،
نجدتها ، هناك ، في اجمل سماتها في العصر الأموي ،
كما في غزل عبد الرحمن بن حسان برملة بنت
معاوية ، والرقيات بنساء بني أمية (٣١) .

(٢٦) المصدر السابق ، ١٥/١٥٨ .

(٢٧) ويرى بعضهم انها كانت متأخرة تظلمت بعد زوال
حكمهم ، أو ربما ارسلت اليهم في منقاهم في
القسطنطينية . انظر مقدمة ديوانه (بالانكليزية) ،
ص ٦ .

(٢٨) انظر دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية)
حسان بن ثابت .

(٢٩) النص ، ص ٩٨ .
(٣٠) درويش ، ص ٢٥٦ (عن تاريخ النقائض للشايب ،
ص ٤٦) .

(٣١) انظر تشبيب عبدالرحمن برملة في الاغانى ، ١٥/١٠٦ ،
و ١٠٩ - ١١٠ ، وقول ابن قيس الرقيات بعائكة وام

وتنزل الخصومة والمنافسة دائرة بين الحيين ،
فنجد حسان يتهاجن مع قيس بن الخطيم وشعراء
الخرين من الأوس (٣٢) . ومن يتأمل قصيدة قيس
ابن الخطيم التالية يجد انه شاعر مجيد في معانيير
الإجادة الفنية والتعبير الجميل (٣٣) .

وتشير الروايات الى لقاء حسان للنابغة
والأعشى والنخساء في سوق عكاظ (٣٤) ، والنابغة
في يثرب (٣٥) ، وقد اشرنا : قبل ، الى الرواية التي
تذكر اللقاء في بلاط النخسين ، والنابغة وعلقمة
في بلاط حسان . وتضطرب الروايات في هذا الشأن ،
لرواية ترفع من منزلة في الشعر ، واخرى تحط
منها . ولكن الشيء الذي يهمنا هنا هو ان حسان :
في ذلك الطور ، ولعله في اخريات القرن السادس
الميلادي ، شاعر يقف مع تحول الشعراء ، في
المجالس والطلبات ، ديوان بينه وبينهم في ميدان
الإجادة والتعبير .

ويظهر الاسلام في مكة : ثم يسلم جميع من
الأوس والخرزرج ، ولكن لا نجد بينهم حسان (٣٦) .
ولعله كان مشغولا بهذه المنافسة بين قبيلته وجارتها
الأوس ، وبعلاقاته الى قصور حسان . ويقدم
الرسول الكريم (ص) يثرب ، ولابد ان حسان كان
بين من اسلموا من انسابها بعد مقدم الرسول ،
فتيدا بالسلامة مرحلة اخرى من تاريخ شاعريته .
ويؤكد الرواة بينهم من طي انه كان في النخسين من
عسرة مقدم الرسول (ص) يثرب ، كما مر بنا ،
واكن من التقاد المحدثين من يرى احتمال ان يكون
حينئذ ، في الثانية والخمسين او الرابعة
والخمسين (٣٧) . ومهما يكن من شيء فالواضح
انه اسلم واند دافقت به الأعوام الى مرحلة الشيخوخة
او ما يقاربها : وان المسلمين وجدوا فيه شاعرا
خير كثيرا من الأمور ، وسقته التجارب وحروف

البنين من نساء بني أمية ، ضيف ، شوقي ، العصر
الاسلامي ، دار المعارف بمصر (ط ٢) ، ١٩٦٢ ،
ص ٢٩٨ .

(٣٢) ديوانه ، ق ٢ و ق ١١٥ ، وقيس بن الخطيم ، ديوان
قيس بن الخطيم (تحقيق د. ناصر الاسد) ، القاهرة ،
١٢٨١ هـ - ١٩٦٢ م ، ق ٢ و ق ٦ .

(٣٣) ديوان قيس بن الخطيم ، ق ٥ .

(٣٤) الوشح ، ص ٨٢ ، وص ٨٢ ، والاغانى ، ٩/٢٣٩ -
٢٤٠ ، والشعر والشعراء ، ١/٢٦١ ، وجهرة اشعار
المرج ، ص ٨٢ .

(٣٥) الجوهرة ، ص ٨١ - ٨٢ ، والاغانى ٨/٢ .

(٣٦) انظر مقدمة ديوان حسان (بالانكليزية) ، ص ١ .

(٣٧) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ،
حسان بن ثابت .

الأيام . ونال ما كان يطمح اليه من الجوائز وذيوخ الصيت : فقد جاوز مسيحه حينذاك الحجاز الذي اصقاع بسيدة في بلاد العرب .

وتذكر الروايات انه لم يشترك في المصارف التي خاضها المسلمون في صراعهم مع المشركين لانه كان جباناً ، وتلك تهمة لعلها اجتمعت من الخصومة التي كانت دائمة بينه وبين شعراء المشركين من قريش . ومن ملابسات آخر : تركت له اعداء كثيرًا حتى بعد ان انتصر الاسلام وتبدلت الاحوال : ومن تلك الملابسات احقاد ابناء قريش التي كانوا يحملونها له ، ومناقشات القبائل والجماعات . ولم يكن حسان جباناً ، حقيقة الامر ، وليس جباناً من يعد في طموحه ويرتاد الواسم والاسواق وقصور الملوك ومجالسهم . ولكن افة قصرت به عن خوض المصارف . لا تعرف متى لحقته . فقد كان اكملته مة طوعاً ٢٨٩ ، (والاكمل عرق في وسط الذراع) : قنأى به ذلك من ميادين القتال : واجدر بمن كان مقطوع الاكمل ان يعد عن مناجرة الابدال في حرب يعتمد كل شيء فيها على قوة الذراع وسلامتها . زد على ذلك : انه قد جاوز الستين : آنذاك ، او كاد : وتلك سن قد تمعد بضاعتها عن المشاركة في القتال ٢٩٠ . ويعدون حسان من قعود عن الجهاد بالسيف بجهاده بلسانه . وحين يتخذه الرسول (س) : عام الاحزاب . (العام الخامس بعد الهجرة ٤٠) . ليرد على هجاء المشركين من قريش يدولي الجانب الاملاي — بلغة المصطلح الحديث — في مهارة وحذق : وينشر مثالبهم التي تتصل بانسابهم وقضائهم اسر منهم : ويعرض بعضهم على بعض ويسير بعضهم بفراره من المعركة ٢٩١ . فيقوم شعراء بذلك خير قيام . وينطلق حسان في جهاده هذا ، فاذا به شاعر الرسول ٢٩٢ الذي يسجل ملحمة

السراع ، ويؤرخ للذنوة بشعوره . ويتسوم : التي جانب هذا كله . بما نسيه اليوم بالرسائل السياسية للدولة . فيندر قوماً ، ويهدد آخرين . ويتألم يوماً . ويعبر آخرين ٢٩٣ . وينجح : في ذلك كله . نجاحاً كبيراً : حتى لقد سار من الرسول (ص) بمنزلة شاعر القصر لدى الامراء والملوك . وقد تلقى : بسبب ذلك : تشاء الرسول (ص) وتقديره ودعاه له بالسيادة .

وتشير المصادر الى ان حسان كان بين اولئك الذين اشتركوا في « فنية الاك » : وانه عوقب بسبب ذلك . ويروي : ايضاً : انه اتهم بان سمع لجماعة ان هناك من الاسلام في مجلته في اطمه « فارغ » . فارسل الرسول (ص) من يقض مجلس تلك الجماعة . وام يرض عن حسان رهطه : ويروي ان النبي (ص) قد لامه على ذلك ويرى انكسور وايد مر ذات (في المقدمة الانكليزية لديوان حسان) انه قد يندر ان العاقب الذي تلقاه (بسبب مشاركته في الاك) والهجوع الذي اسابه به صفوان بن المطلب يتصادفان مع ادراك حسان ان الوقت حسان الاممراط في النخيل الجديد ٢٩٤ . واكس هذه اللابسات . وتأخر حسان في اسلامه حتى عام الاحزاب . لا تشجع مع حماسته فيما توكل اليه من الرد على هجاء المشركين . واستيساله في ذلك . وفيما اوكل اليه : ايضاً : من تهديد بعض القبائل ومناجاة بعضها : وفي ذلك مما لا يمكن ان يعد من امرى : تأخر من قومه فيما اجتمعوا عليه من قبول الاسلام حتى ذلك التاريخ . ولو كان ذلك حقا لايح الله خدمته من شعراء قريش ومناوئود من المهاجرين . ولقد كان حسان مثلاً الذي الرسول (ص) : لما ان سمع مناجمة صفوان بن المطلب له حتى ارسل اليه واسترأسه وروحه اخت زوجته سارية الفيفية . وهي التي ولدت له : فيما تقول الروايات : ابنة سيد الرحمن ٢٩٥ .

وتوفي الرسول (ص) : قريش حسان : ودأبت به شيوخه : وقد كف بشعره : ان حياة هائلة : ولم تعد الاخبار تتحدث في امره الا في اشارات قليلة كالشهادة : احياناً : في مسجد رسول الله (ص) . ايام الخليفة عمر بن الخطاب : وما

(٢٨) جاء في الاغانى ، ١٦١/٤ ، عن الواقدي قوله : (كان اكمل حسان قد قطع) .

(٢٩) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان ابن ثابت . وخبر ما نشر ، حديثاً ، في نفى لمة الجبن عن حسان ، بحث شاف كنبه احمد لواساني في كتابه نثرات جديدة في تاريخ الادب ، بيروت ، ١٩٧١ م ، فيه مناقشة مستفيضة لهذا الموضوع .

(٣٠) انظر الاغانى ، ١٤٥/٤ ، والنص ص ٦٨ .

(٣١) انظر النص ، ص ١٢٦ - ١٥٨ .

(٣٢) النص ، صفحة ٦٩ ، ودائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان بن ثابت .

(٣٣) انظر ديوانه ، ق ٢٩ ، و ٢٨ و ٢٤ و ٦٦ و ٩٩ ، و ١٠٩ ، و ١١٨ ، و ١١٩ ، و ١٢٥ ، و ١٩٧ ، و ٢١٢ .

(٣٤) الجاحظ ، البيان والتميز ، القاهرة ، ١٣٨٠ هـ .

(٣٥) ١٩٦٠ م ، ٢٧٢/١ ، والاغانى ، ١٤٢/٤ و ١٤٦ ،

والكامل ، ١٠٢/٤ ، والمعدة ، ٣١/١ ، وانظر اسم

الغاية ، ٥/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ .

(٣٥) المقدمة الانكليزية لديوان حسان ، ص ٤ .

(٣٦) انظر الاغانى ، ١٦١/٤ و ١٦٢ .

يروى من أنه لم يكن على وفاق مع الإمام علي بعد مقتل عثمان (٤٧) ، كما يروى : أيضا ، أنه أمان ، في أخريات أيامه : ابنه عبدالرحمن في مناجاته الشجاشي مما حدا ببني عبد المطلب أن يأتوا بشاعرهم الشجاشي إلى باب دار حسان ليعتذر : فقبل اعتذاره ووصله بقبلة صلة أرسلها إليه معاوية (٤٨) .

جمع شعره

تذكر رواية في الأغاني أن الخليفة عمر بن الخطاب أذن للانصار : بعد حادثة وقعت بين شاعرين من قريش وحسان . أن يكتبوا شعر حسان قائلا : « اني قد كنت نهيتكم أن تذكروا مما كان بين المسلمين والمشركين شيئا دوما للتفاقم عنكم وبث القبيح فيما بينكم : فلما إذ أبوا فاكثروه واحتفظوا به . فدوتوا ذلك عندهم » (٤٩) . فكانت الانصار تجددده عندها إذا خافت بلادهم . أقبسى مما كتبوا أو جددوا كتابته شيء اعتمد عليه الرواة في عصر التدوين ؟ هذا ما لا علم لنا به . ولكننا نعلم أن الانزم أبا الحسن علي بن المغيرة : (ت ٢٣٢ هـ) ، تلميذ الاسمي وأبي عبيدة : ومحمد بن حبيب . (ت ٢٤٥ هـ) : قد عنيا بشعره (٥٠) .

لقد حظي شعر حسان بطبعات عدة : اعتمدت كلها على ما جمعه ابن حبيب . وأقدم هذه الطبعات : طبعة تونس التي ظهرت عام ١٢٨١ هـ . ولم تكن تحمل اسم ناشرها : وليس فيها تعليقات أو شروح وقد رتب فيها القصائد على حروف الهجاء وهي تعتمد على العسكري بن ابن حبيب وأهم الطبعات الأخرى هي : الطبعة الأوربية التي نشرها هرشفيلد (Hirschfeld) في لندن ولندن ، عام ١٩١٠ م . وطبعة الشيخ عبدالرحمن اليرقوني : عام ١٩٢٩ م - ١٣٤٧ هـ . ثم طبعة سلسلة جب التذكارية في لندن عام ١٩٧١ م بتحقيق الدكتور وليد عسراف . وأخيرا طبعة بتحقيق الدكتور سيد حنفي حسنين ومراجعة الأستاذ حسن كامل الصيرفي ، وقد طبعت في القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ (٥١) .

(١٧) المصدر السابق ، ١/٢ ، والمقدمة الإنكليزية لديوانه ، ص ٦ .

(١٨) انظر ديوانه ، ص ٢١٧ - ٢٢٠ .

(١٩) الأغاني ، ١١٠/٤ - ١١١ .

(٥٠) المصدر السابق ، ١٤١/٢ .

(٥١) النص ، ٩٤ - ٩٥ .

(٥٢) انظر النص ، ص ٩٤ - ٩٥ ، وديوانه ، المقدمة

شاعريته وشعره

كان حسان . كما ذكرنا . شاعرا أصيلا الموهبة يظهر ذلك في ورثته الشعرية وفي قيمته السديد الشعر . فيما يذهب إلى بؤهره ويتخطى أشكاله القاصرة وزائفة . فقد روى أن عبدالرحمن ابنه لسعه زنبور فجاء يبكي فقال له : مالك ؟ فقال : لمعني طائر كأنه ملتف في بردي حبرة . قال : قلت والله الشعر (٥٢) .

« وأشد حسان شعر عمر بن العاص فقال : ما هو شاعر ولكنه عاقل (٥٣) » : فقد رأى الشعر في تعبير ابنه وإن لم يكن في إطار الشعر المنظوم . وأخرج عنرا من زمرة الشعراء وإن سمع من شعره ما تشتمله لوزان وتواف . فهو ينفذ إلى ما وراء ما تجري به تقاليد الشعر من أشكال وطرق تعبير . ولهم حسان هذا جعله ناعدا بشيرا في أمور الشعر : وحكما لا يخطئ في الشعر وقبائسه ، كما جاء في تطبيقه على بيت الحظيفة في هجاء الزيرقان بن بدر (٥٤) ، وفي تمييزه عذيل بالشعر : وأفراده أبا ذؤيب بالأجادة (٥٥) : ونحوه :

وإن الشعر بيت أنت قائله

بيت يقال : إذا أشدته : صدق (٥٦)

يشير إلى دقة فهمه للشعر : والصدق الفني : كما سألني بيانه .

ويرد حسان شعرا مجيدا في الجاهلية والإسلام : قال : سمعت له حسان في مجالسها ، وشهد له التائفة والأشقي . فيما يروى : بالشعر (٥٨) ، وانتفت إليه الرسول (ص) للرد على أعداء الإسلام من شعراء المشركين : وأعجب بشعره

الإنكليزية ، ص ٧ - ١٠ . ومجلة البلاغ (الكاثية -

المرث) العدد الأول - السنة السادسة ، ١٣٩٦ هـ -

١٩٧٦ م ، ص ٥١ .

(٥٣) الكامل ، ٢٦٢/١ - ٢٦٤ ، وانظر الجاحك ، الحيوان ،

القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٢٨ م ، ٦٥/٢ .

(٥٤) الاسمى ، كتاب فحول الشعراء (تحقيق نوادي) ،

بيروت ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧١ م ، ص ١٩ .

(٥٥) الشعر والشعراء ، ٢١٥/١ ، والقرواني ، إبراهيم

بن علي ، جمع الجواهر ، (تحقيق علي محمد البجاوي) ،

القاهرة ، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م ، ص ٢٧٧ .

(٥٦) النجاشي ، ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء ،

(تحقيق محمود محمد شاكر) ، القاهرة ، ١٣٩٤ هـ -

١٩٧٤ م ، ٢٢٠/١ ، وانظر فحول الشعراء ، ص ١٩ .

(٥٧) ديوانه ، ق ٢٥١ ، البيت ٢ ، والعمدة ، ١١٤/١ .

(٥٨) الأغاني ، ١٦٧/١ ، والاستيعاب ، ٢٥١/١ ولي رواية

في الأغاني ، ٩/٢ أن التائفة قال له : أنت أشعر الناس .

كثير ، وكان يفضل على شعراء الانصار (٥٩) .
وذكره مزرد ، اخو السماع ، بين كبار الشعراء ،
في رده على كعب بن زهير حين قال كعب ابينا نوه
فيها بنفسه وبالخطبة ، في قوله :

فلست كحسان الحمام بن ثابت
ولست كشماخ ولا كالمخبل (٦٠)

ويروى ان الخطبة لما حضرته الوفاة قال : ابلغوا
الانصار ان اخاهم امدح الناس حيث يقول :

يغشون حتى ما تهر كلابهم
لا يسألون عن السواد المقبل (٦١)

وانظمه الفرزدق في قصيدته المسماة « الفيل »
بين كبار الشعراء : ولهذه القصيدة مغزى بعيد في
تاريخ النقد الادبي : اذ ذكر فيها انه ورث الشعر عن
شعراء ، هم : في حقيقة الامر ، فحول الشعراء ، واغلب
الظن انهم الفحول الذين اطبق الاجماع الشعبي ،
اوانذاك ، على تفضيلهم في ميدان الشعر : ومما
جاء فيها قوله :

وهب القصائد لي النوايح اذ مضوا
وابو يزيد وذو القروح وجرو (٦٢)

والفحل علقمة الذي كانت له
حلل الملوك كلامه لا يتحل

واخو بني قيس ومن قتلته
ومهلل الشعراء ذاك الاول

والاعشىان كلاهما وسرقتن
واخو قضاة قوله يتحل

واخو بني اسد عبيد اذ مضى
وابو دؤاد قوله يتحل

وابنا ابي سلمى زهير وابنه
وابن القريرة حين جد القول

(٥٩) الاغاني ، ١٤٢/٤ ، والعمدة ، ٢٧/١ و ٢٨ ، وانتظر
الجبوري ، يحيى ، شعر المخضرمين ، بغداد ، ١٩٦٤ ،
ص ٤٦ ، والنس ، ص ٢١٦ .

(٦٠) طبقات فحول الشعراء ، ص ١٠٦ .

(٦١) العمدة ، ١٢٩/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٦/١ - ٢٤٧ ،
وقال عبد الملك بن مروان : ان امدح بيت قاله العرب
بيت حسان هذا ، الاستيعاب ، ٢١٧/١ .

(٦٢) اراد بالنوايح : النابغة الذبياني والجددي والشيباني
وابو زيد هو المخبل وذو القروح هو امرؤ القيس ،
وجروال الخطبة .

والجهمفري وكان بشرا قبله

لي من قصائده الكتاب المجلد

ونقد ورويت لول اوسد منطقا

كالسم خائط جانيه الحنظل

والخارثي اخو الحمراس وروثه

صدعا كما صدع الصفاة القول (٦٣)

وعده ابن سلام اشعر شعراء القري العربية :
وراه كثير الشعر جيدة (٦٤) . وهو في رأي ابي عمرو
ابن العلاء وابي عبيدة اشعر اهل الحضر (٦٥) . ومما
الاصمعي شعره في الجاهلية من اجود الشعر (٦٦) :
وسلكه في الفحول (٦٧) من الشعراء ، وذكر في مكان
آخر انه فعل من فحول الجاهلية (٦٨) . وقال ابو
عبيدة : « اتفقت العرب على ان اشعر اهل المدر اهل
يشرب ، ثم عبد القيس ، ثم ثقيف ، وعلى ان اشعر
اهل يشرب حسان بن ثابت (٦٩) » ، وقال ابو عبيدة
ايضا : « حسان شاعر الانصار في الجاهلية ، وشاعر
النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة ، وشاعر
اليمن كلها في الاسلام (٧٠) » .

وحسان في جمهرة اشعار العرب من اصحاب
المذميات (الفانيات) (٧١) : وشمت الجمهرة تسما
واربعين قصيدة هي « ميون اشعار العرب في الجاهلية »

(٦٣) علقمة هو علقمة بن عبدة ، وانما سمي الفحل لان لي
بني عبدالله بن دارم علقمة الخصي ، فذلك قال الفحل ،
واخو بني قيس : طرفة بن العبد . ومن قتلته : يعني
القواير . ومهلل الشعراء : مهليل بن ربيعة . اما
الاعشىان فاعشى بني قيس واعشى باهلة ، وقال بعضهم
هو الاسود بن يفر ، واخر قضاة هو ابو الطمخان الغني
وعبيد هو عبيد بن الابرص ، وابو دؤاد : جارية بن حمران ،
وابنا ابي سلمى زهير وابنه كعب ، وابن القريرة :
حسان بن ثابت ، والجهمفري : لييد ، وبشر هو بشر
ابن ابي خازم ، ثم اوس بن حجر ، اما الخارثي
فالنخاشي . ابو عبيدة ، ميم بن النسي ، نقائس
جرير والفرزدق (تحقيق بيفان) ، (لييد ، ١٩٠٥ -
١٩٠٧ م ، ٢٠٠/١ - ٢٠١ .

(٦٤) طبقات فحول الشعراء ، ٢١٥/١ .

(٦٥) الاستيعاب ، ٢٢٦/١ .

(٦٦) المصدر السابق ، ٢٢٦/١ .

(٦٧) المصدر السابق ، ٢٢٦/١ ، وفحولة الشعراء ،
صفحة ١١ .

(٦٨) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ .

(٦٩) الاغاني ، ١٢٧/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، وانتظر
النس ، ص ٢١٦ .

(٧٠) الاغاني ، ١٢٦/٤ ، والاصابة ، ٢٢٦/١ ، والاستيعاب ،
٢٤٥/١ .

(٧١) الجبهة ، ص ١٠٦ .

والإسلام (٧٢) : وقصيدة حسان فيها إحدى هذه
الأميون المنتخبة ، ومطلعي :

لعمري إنيك النخير حقاً لما بنا

عليّ لساني في الخطوب ولا يدي (٧٣)

وهو عند صاحب الأغاني « فحل من فحول
الشعراء (٧٤) » .

ومع أن شعراً من هذه الأحكام ترد إلى منافحته
من الرسول (ص) مما كان له سداد في إعجاب
القوم وتقديرهم إياه واحتفالهم بشعره (٧٥) ، إلا أن
قيمه قدراً كبيراً من الموضوعية : في رأي أحد
الباحثين المحدثين (٧٦) . فإذا التفتنا إلى الباحثين
الأوربيين وجدنا « غير » يفصل شعره على شعر أهل
البادية ، ويمده مؤسس الشعر الديني في الإسلام :
وسيرته الأولى عندنا أيضاً تنطلي في شعره
البحراني (٧٧) . ويوافق « نلينو » الاسم في جعل أجود
شعر حسان من قائله أيام الجاهلية ، ولا سيما
اشعاره في بني نسيان (٨٧) . أما بروكلمان فينتقص
من شعره وبشعره (٧٨) ، ويرى بلاشير أن المداح
وشاعر القبيلة اللاتين في شخصية حسان قد تحولوا
إلى مداح للرسول (ص) وصحابته (الذين تحتل
فيهم التخرج مكاناً مرموقاً) ، وإلى مزر بخصومهم ،
شركي مكة (٨٠) .

أما حسان نفسه فيثق بشاعريته ، ويحس
بقدرته الفنية : فهو القائل :

لعمري إنيك النخير حقاً لما بنا

عليّ لساني في الخطوب ولا يدي

لساني وسيفي صارمان كلاهما

ويبلغ ما لا يبلغ السيف مذكودي (٨١)

وهو الذي قال للرسول (ص) حين انتدبه للرد على
هجا شعراء المشركين من قريش :

(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(٧٣) المصدر السابق ، ص ٦١٥ .

(٧٤) الأغاني ، ١٢٥/٤ .

(٧٥) النص ، ٢١٧ .

(٧٦) المرجع السابق ، ص ٢١٧ .

(٧٧) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ (من دائرة المعارف الإسلامية ،
الطبعة الفرنسية ، ٢٠٦/٢) .

(٧٨) النص ، ص ٢٠٧ (من تاريخ أدب العربية لكامل
نلينو ، ص ٧١) .

(٧٩) بروكلمان ، ١٥٢/١ .

(٨٠) بلاشير ، ١٤٥/٢ .

(٨١) الجوهرة ، ص ٦١٥ ، وديوانه ، ق ٢ .

« والله ما يسرني به مقول بين بصري
وسنماء » (٨٢) ، وهو القائل :

قد راخني الشعراء فانقلبوا

متي بأفوق ساقط النصل (٨٣)

وهو القائل أيضاً :

لساني صارم لا عيب فيه

ويحسري لا تكدره الدلا (٨٤)

وهو يحس ، في قرارة نفسه ، بأصالته وقدرته ،
ويؤمن بأنه ملهم ، يعينه على قول الشعر شيطان
يصر من الجن ، وذلك احساس الشاعر الأصيل الذي
يأتيه الشعر عفواً وكأنه يتلقاه من قوى غير منظورة ،
أحس بها شعراء العرب الكبار قديماً وأحس بها
قبلهم عباقرة الأفريق الذين كانوا يستلهمون من
ربات الشعر "The Muses" أفانين القول :

يُمَيِّ سَيَّاطِسِي مِنْ يَوَازْنِسِي

إِنِّي لَعَمْرِكَ لَسْتُ بِالْمَذَرِ

لَا أَسْرِقُ الشُّعْرَاءَ مَا نَطَقُوا

بَلْ لَا يَوَافِقُ شِعْرُهُمْ شِعْرِي

إِنِّي إِنِّي لِي ذَلِكُمْ حَسْبِي

رمثالاً ، كمقاطيع الصخر

واخى من الجن البصير إذا

حلى الكلام بأحسن الجبر (٨٥)

والقائل :

ولي صاحب من بني الشيصبان

قطوراً أقول وطيوراً هَوَّاه (٨٦)

حسان والشعراء

تشر الروايات ، كما مر بنا ، إلى لقاء حسان
للشائفة ، في مناسبات عدة ، يلتقي في مجالس بني

(٨٢) الأغاني ، ١٦٤/٤ ، والاستيعاب ، ٢٤٢/١ ، واسد
القبا ، ٥/٢ ، وطبقات فحول الشعراء ، ٢١٧/١ ،
ولي البيان والتبيين ، ٦٢٦/١ « وما يسرني به مقول من
ممد » ، وأنظر أيضاً البيان والتبيين ، ١٦٩/١ ،
والاستيعاب ، ٢٤٢/١ .

(٨٣) النص ، ص ١٥٨ .

(٨٤) ديوانه ، ق ١ ، البيت ٢١ .

(٨٥) ديوانه ، ق ٨ ، البيت ٨١ ، ٢١ .

(٨٦) ديوانه ، ص ٥٢٠ .

حسان في الشام (٨٧) . ويلقاه في الحيرة وفي عكاظ (٨٨) ويشرب (٨٩) . ومن هذه الروايات ما تصوره حاسدا للناطقة على ما كان ينعم به من مطايا التعمق بمن المنذر النفيسة وما يتمتع به ، فديده ، من منزلة عالية (٩٠) ، أو معترقا بأن لا مكان له معه هناك . أو أنه كان يرغب . كما يرى أحد النقاد (٩١) : في أن يحتل مكانه ، وينعم بما ينعم به الناطقة من منزلة ومناها ما تصوره عارضا عليه شعرد في سوق عكاظ ، طلبا للتشويه به ، أو متبادلا معه تقدا ينقد . كما تشير روايات التي لقائه الأعشى وعلقمة والخنساء . كما سبق أن ذكرنا . ويهمننا : هنا ، من لقائه لهؤلاء الشعراء ما يتصل بشاعريته ونقد شعرد .

يروى عمرو بن شبة عن الأصمعي أن الناطقة كانت « تشرب له قبة حراء من آدم بسوق عكاظ فحائبه الشعراء . فتعرض عليه أسمارها . قال : فأول من أشدده الأعشى : ميمون بن قيس ، أبو بصير . ثم أشدده حسان بن ثابت الأنصاري :

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحى

واسيافنا يقطرون من نجدة دما

ولدتا بني العنقاء وابني محرق

فأكرم بنا خلا وأكرم بنا ابنما

فقال له الناطقة : أنت شاعر . وأنتك أقلت جفانك واسيافك . وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك (٩٢) . ويروي مصعب بن عبد الله أنه قال له : ما سمعت شيئا . قلت أمركم . قلت : جففات واسياف (٩٣) . ويروي ابن قتيبة الشير نفاة ولكن بتفصيل أكبر . فيقول : « أن ناطقة بني ذبيان كانت تشرب له قبة من آدم بسوق عكاظ يجتمع اليه قبيها الشعراء . فاحتل اليه حسان بن ثابت :

(٨٧) الاغانى ، ١٥٧/١٥ ، و ١٥٨/١٥ .

(٨٨) الشعر والشعراء ، ٩٤/١ ، و ٩٨/١ - ٩٩ ، والاغانى ، ٢٦/١١ - ٢٨ ، والجمهرة ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٨٩) الجمهرة ، ص ٨٢ ، والاغانى ، ١٦٧/٤ و ٢٢٩/٩ و ٦/١١ - والوشح ، ص ٨٢ و ٨٢ .

(٩٠) الجمهرة ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٩١) انظر رأي المستشرق ديرتيرج (العشماوي د. محمد زكي ، الناطقة الديباني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ ، ص ١١) .

(٩٢) الوشح ، ص ٨٢ ، ونقاد الرواية في ص ٨٢ عن الصولي عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء .

(٩٣) الشعر السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ ، وانظر الشعر والشعراء ، ٢٦١/١ .

وعندد الاعشى وفد أشدده شعرد . وأشدته الخنساء قولها :

وان سخرا ليأتم الهداة به

كأنه عليم في رأسه نارا

وان سخرا لمولانا وسيكنا

وان سخرا اذا نسو لشكار

فقال : لو لا ان ابا بصير أشدني قبلك لقلت : أنك أشعر الناس . . . فقال حسان : أنا والله أشعر منك ومنها . قال : حيث تقول ماذا ؟ قال : حيث أقول :

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحى

واسيافنا يقطرون من نجدة دما

ولدتا بني العنقاء وابني محرق

فأكرم بنا خلا وأكرم بنا ابنما

فقال : أنك لشاعر لو لا أنك قلت عدد جفانك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك . وفي رواية أخرى ، فقال له : أنك قلت : الجففات أقلت العدد ولو قلت :

الجفان لكان أكثر . وقلت : يلمعن في الضحى ولو قلت : يبرقن بالدجى لكان أبلغ في المديح لأن الشيف بالليل أشد فزوقا . وقلت يقطرون من نجدة دما قدالت على قلة القتل ولو قلت : يجرين لكان أكثر لانصباب الدم . وفخرت بمن ولدت ، ولم تفخر بمن ولدك . فقام حسان منكبرا منقطعا (٩٤) . وجاء في جمهرة أشعار العرب أن حسان لقي الناطقة في شرب قنينة على أقواء ورد في شعرد . فسأله الناطقة أن ينشده شيئا من شعرد ، فأنشده :

لنا الجففات الشر . . .

فقال له الناطقة : « يا بن أخي على رسلك . فقد أخطأت في هذا البيت في ستة مواضع . قال : فما هي يا عم ؟ قالت : الجففات ، وهي أقل العدد ولو قلت الجفان كان أعم ، وقلت الغر والشرة هي البياض البير في وجه الفرس ، ولو قلت : البيض كان أعم ، وقلت : يلمعن واللمع إنما هو الضياء اليسر من بصيل . ولو قلت : يشرقن كان أعم ، وقلت بالضحى ، فكأنما أنتم تطعمون بالضحى ثم تقطعون ، ولو قلت : بالدجى ، كان أعم وأحسن ، وقلت : أسيفنا ، وهي أول العدد ، ولو قلت : سيوفنا ،

(٩٤) الاغانى ، ٢٢٩/٩ - ٢٤٠ .

دار اعم ، وثبتت ، تقطر الدماء ، والقطر انما هو
كالدمعة تقطر من الحبر ومن غيره ، ولو قلت :
تسكب الدماء ، كان انعم ، وقيل انه ليس هذا الكلام
الا بين الخنساء وحسان بن ثابت بين يدي النابغة
في سوق عكاظ ١٩٥١ .

ولقاء الشعراء في المواسم او في قصور المالك
والمعاقل الاخرى ، ومناقشاتهم ، هناك ، امر يكثر
وقومته ، وليس فيه ما يدعو الى القرب او السج ،
ولكننا ، مع ذلك ، نود ان نشأ لقاء النابغة لحسان
وما روى منا دار بينهما من نقد سلفت ذكره . وما
يسكن ملاحظته ، هنا ، ان هذا النقد يعنى بالجانب
اللغوي ، وهو نقد لا تتوقع صدوره من الشعراء ،
بل قد يصدر عن نقاد ميدانهم الاول اللثة او النحو
او ما يجري مجراهما . وقد لاحظت قدامه بن جعفر
خروج ما ينسب الى النابغة من نقد عن الحق ، اي
من مناقشة واقع الصورة الشعرية . وراى انه « لم يرد
من حسان الا الاقراط والغاو بتفسير مكان كل معنى
واسعة ما هو ثوقه وزايد عليه ، وعلى ان من انعم
الشعر علم ان هذا الرد على حسان من النابغة - كان
او من غير - خطأ ، وان حسان مصيب ١٩١ » . ثم
يفصل قدامه القول في الرد على ما جاء في نقد النابغة
قائلا : ان (اي حسان) مصيب لان مطابقة المعنى
بالحق في يده وان الرد عليه عادل الصواب الى غيره
« فمن ذلك ان حسانا لم يرد بماله : انما ان يجعل
الجفان بيضا : فاذا شعر من تصوير جميعها بيضا
نقص ما اراد . فكتبت اراد يقول الشعر المشهورات :
كما يقال : يوم امر زيد غراء ، وليس يراد البياض
في شعر من ذلك ، بل يراد الشبرة والنباغة . واما
قول النابغة في : يلعب بالنضح وانك لو قال :
بالندجى ، لكان احسن من قوله : بالنضحى ، اذ كل شيء
يلعب بالنضحى ، بهذا خلاف الحق وعكس الواجب ،
لانه ليس يكاد يلعب بالنهار من الاشياء الا الساطع
والنور الشديد الضياء ، فاما الليل فاكثر الاشياء
مما له ادنى نور وايسر بصيص . يلعب فيه ، فمن
ذلك الكواكب - وهي بارزة لنا مقابلة لانوارنا ،
دائما نلعب بالليل ونلعب امامها بالنهار حتى تخفى ،
وكذلك السراج والمصابيح ينقص نورها كلما اضمح
النهار ، وفي الليل تلعب عيون السباع لشدة بصيصها
وكذلك اليراع حتى تبال ناراً . فاما قول النابغة او
من قال ان قوله في السيوف يجري خمر من قوله
يقطرون ، لان الجري اكثر من القطر ، فلم يرد حسان

الكثرة ، وانما ذهب الى ما يلفظ به الناس ويمتادونه
من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بان
يقولوا : سيف يقطر دماء ، ولم يسمع : سيفه يجري
دماء ، ولعله لو قال : يجري دماء يمدل عن المؤلف
المعروف من وصف الشجاع النجد الى ما لم تجر
به عادة العرب بوصفه ١٩٧ . فتجده هنا ، يؤكد
صدق التعبير في قول حسان في وصفه ما كان يجري
في الواقع وفي ما هو مألوف من طرق التعبير .

وذكر الزرباني ان القول المنسوب الى النابغة
قد ورد « واحتج فيه قوم لحسان بما لا وجه لذكره
في هذا الموضع ١٩٨ » . وعدم ذكر الزرباني له امر
مؤسف . ولو ذكره لوقفنا على راي قد نجد فيه
ثونا آخر بجانب هذا النقد اللغوي البعيد عن
تقويم الشعر تقويما جماليا . على ان الزرباني لم يجد
عذرا لحسان في فخسه بمن ولد لا بمن والده « على
مذهب نقاد الشعر ١٩٩ » ، واغلب الظن ان الزرباني
يعنى بنقاد الشعر امثاله من العلماء او امثال
الاسمى من اللغويين ممن يعنى بالمعنى بعيدا عن
السياق والحال الفنية . او ممن يعنى بالألفاظ
واستعمالها الفني . وقد رد ابن الاثير على النقد
اللغوي لجمعي الجفان والاسيات قائلا : ان هذا
النقد « ليس بشيء ، لان الغرض انما هو الجمع ،
سواء كان جمع قلة ام جمع كثرة ١٠٠ » ، ثم جاء
يشواهد من القرآن الكريم وردت فيها جموع قلة
في مواضع تفيد الكثرة .

ومما يلاحظ في النقد المنسوب الى النابغة
(او الخنساء) انه يعنى بالجانب اللغوي في معناه
الحرفي الشيق . وانه يجزى الصورة الشعرية
ويحل جانبها الجمالي ، وهو ظاهر التعصب على
حسان . ولعله الر من آثار الجهود المتقصدة له مما
ورث من أجداد أبناء اولئك الذين هجأهم حسان :
ايام الاسلام الاولى ، وحط من « شخصياتهم »
واحسابهم : اثر نما وتطور على ايدي اللغويين في
اواخر العصر الأموي وبداية الدولة العباسية ،
وربما بعد ذلك التاريخ . فالتقد اللغوي ، في
مستطاعاته الدقيقة ، من جهة ، وطلب النلو في
التعبير . من جهة اخرى . ليسا من طبيعة النقد
الجاهلي الذي يقتصر على الاستجابة القورية

(٩٧) المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٩٨) الموضع ، ص ٨٢ - ٨٤ .

(٩٩) المصدر السابق ، ص ٨٤ .

(١٠٠) ابن الاثير ، حياء الدين ، النل المسائر (تحقيق د.

احمد الحولي و د. بدوي طبانة) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ

١٩٦٢ م ، ١٨٦/٢ - ١٨٧ .

(٩٥) الجهمرة ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٩٦) قدامة بن جعفر ، نقد الشعر ، (تحقيق كمال مصطفى)

القاهرة ، ١٩٤٩ م ، ص ٥٤ .

للشعر . وهي استجابة عاطفية ، وكثيرا ما كانت تحمل أثر الإعجاب القوي لما في النفس الشعري من جمال ودروعة من غير تسايل أو تدهين . رد على ذلك : ان السرب كانت تصف الشيء على ما هو عليه وكما شوهده ، كما يقولون ، من غير اعتماد لأغراب ولا إبداع (١٠١) ، « ولم يكن أحدهم يردى بالكذب فيصف ما ليس عنده » (١٠٢) . ثمثلة انتقد عند الجاهليين ، كما يقول المرحوم الأستاذ طه احمد ابراهيم : « الدوي أنفي المنفى : ثاما الفكر : وما ينبغي منه من التحليل والاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم » (١٠٣) ، ويخلص هذا الناقد الى القول ان هذا الشعر (أي نقد النابغة لحيان) يرفض رفضا علميا من عدة وجوه : منها ان الجاهلي لم يكن يعرف جميع التصحيح وجميع التكسير وجميع الشعر والفظة ، ولو كان ذلك ممكنا لوجدنا أثره في عصر البصرة يوم تحدى القران العرب ، فقد لجأوا الى النظم عليه طمعا عاما ، فقالوا : سحر مقترى : وقالوا : ساطير الاولين . وليس من أثر لثل هذا النقد في العصر الاسلامي لا عند الادباء ولا عند متقدمي النحويين واللغويين ، ولا نشك في ان هذا النقد وجد في أواخر القرن الثالث بعد ان دونت العلوم ودرس المثلث . وعرف شيء من رسوم البلاغة . وشعرش البلاغيون للكلام على القلوب في المعاني والاعتناء فيها . . . وقد افتخر رجل من الانتصار على القرزوق بهذه الابيات وغيرها من قصيدة حسان . وتحدى بها شاعر مصر ، كما وصف القرزوق . ووردت هذه القصيدة في الجزء الثاني من نقاش جبرير والقرزوق . وليس فيها اشارة الى شيء من ذكر النابغة أو النقد الذي قيل في عكاظ . . على ان من نهضة القرن الرابع من لم يطمئن الى ما سبق : نأبر الفصح عثمان بن جني يحكي عن أبي علي الفارسي انه طعن في صحة هذه الحكاية (١٠٤) . « رد على ذلك ان قول قدامة : « ان هذا الرد على حسان من النابغة - كان أو من غيره - خطأ » يرمي الى شيء من تلك قدامة في صدره عن النابغة . ويوافق الحاجري على ان الشعر « قد تعرض لكثير من التزييد والتوان من الحمل عليه » ولكنه لا يرى في الصورة التي حكاهما أبو عمرو بن

الملاء - وهو ثبت ثقة - ما يحصل على التشكك في صحتها ، فليس « في قول النابغة : اقللت اسيافاك وجفانك . ما يقال في الاعتراض عليه : ان الجاهلي لم يكن يعرف جميع التصحيح والتكسير وجميع الشعر والفظة . . . لان مبلغ دلالتها ان السرب كانوا يقرقون بطبيعة حسيم اللغوي بين سيفة الجميع الدالة على الفظة على الكثرة ، وليس هذا مما يحصل الإثارة ، بل هو الامر الطبيعي : وهو الذي بنى عليه علماء النحو كلامهم عن جموع الفظة وجموع الكثرة . . . » (١٠٥) .

وقد يجد المرء مثلا للتزييد الذي يشير اليه المذكور الحاجري في العبارة المنسوبة الى النابغة وهي : « اقللت جفانك واسيافاك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك » ، في تعليق الصولي عليها في قوله : « فانظر الى هذا النقد الجليل الذي بدل عليه نقاء كلام النابغة وديباجة شعره » قال له : اقللت اسيافاك : لانه قال : واسيافا ، واسياف جمع لادنى العدد ، والكثير سيوف ، والجفان لادنى العدد ، والكثير جفان ، وقال : فخرت بمن ولدت ، لانه قال : ولدنا بني العنقاء وابني محرق . فترك الشعر بآبائه وفخر بمن ولد تساؤده (١٠٦) . وهكذا بدأت مرحلة من التعليق على العبارة السالفة الذكر تلها تعليقات أخرى ، ثم نسبت العبارة وتعليقات الآخرين جميعا الى النابغة حتى استوت على ما هي عليه في الجمهرة مثلا : هذا اذا كان النابغة هو قائل تلك العبارة حقا : فثمة ناقد يرى ان الخبر كذا « مخترع منحول . . . لضعفه وتهافته مما لا يليق بالنابغة قوله (١٠٧) » . ويعلق على الرواية التي نسب هذا النقد الى الخنساء : قائلا : « . . . ينبغي ان يكون المرء على حظه عظيم سر السداجة كي يتصور ان مثل هذا النقد المفصل الدقيق يمكن صدوره عن شاعرة عاشت في العصر الجاهلي كالخنساء ، ولنا شك في ان الخبر « في صورته هذه : من وضع احد المتأخرين . آية ذلك ان لا نجد له ذكرا في اي من المصادر القديمة كالآغاني (١٠٨) والشعر والشعراء وطبقات الشعراء . وهذا النقد لا يأنف مع حياة العرب العقلية في العصر الجاهلي . . . بل اننا نشك في صحة الخبر حتى في صورته البسيطة التي نسب فيها النقد

(١.١) الامدي ، الحسن بن بشر ، الموازنة ، (تحقيق السيد احمد صقر) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٠ هـ .

١٩٦١ م ، ١٥/١ .

(١.٢) العسدة ، ٢٢٦/١ .

(١.٣) طه احمد ابراهيم ، تاريخ النقد الادبي عند العرب ،

القاهرة ، ١٩٢٧ م ، ص ٨١ .

(١.٤) الرجوع السابق ، ص ٢٠ .

(١.٥) الحاجري ، د. طه ، في تاريخ النقد ، الاسكندرية ،

١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(١.٦) الكوشح ، ص ٨٢ .

(١.٧) درويش ، ص ٢٥١ .

(١.٨) ورد شيء من التزييد في الخبر في الآغاني ٢٤٠/٩ .

الى النابغة . وترجع ان الخبر برسته موضوع
مقتضى ... وتلاحظ ان ما اخذ على حسان من
انه فخر بمن ولد ولم يفخر بمن ولده غير صحيح ،
لان حسان انما فخر باجداده بنى العنقاء وابني
محرق : لا بابائه ، ولفظ ولدنا لا يعني اولاده هو
وانما من انجبته قبيلته من الاشراف منذ
القديم (١٠٩) .

ويمكن مناقشة الخبر من جانب آخر ،
فهو يقع ضمن مجموعة من الاخبار تظهر المنافسة
بين عدة شعراء في العصر الجاهلي ، ولا سيما
المنافسة بين النابغة وحسان : فنجد الامير الهذلي
يفضل حسان على النابغة وعلقمة وحما في مجلسه ،
ونجد في روايات متعددة حسان منافسا للنابغة
في بلاطى حسان والناذرة ، حاسدا له ، او عالما ،
عندئذ ، ان لا مكان له مع النابغة في مجلس النعمان .
وقد تكون هذه الروايات اثرا من آثار المنافسة
بين مضر واليمن ، اي انها من صنع صراع القبائل
الحاد في العصر الاموي ، او انها ، ايضا ، اثر من
الار احكام اللغويين الذين يؤثرون شعراء البادية
على شعراء القرى العربية ، ويفضلون ، كذلك ،
المذهب البدوي في الشعر على مذهب شعراء
الحضارة الذي لم يكن الا لاحقا تابعا للمذهب
البدوي ، خارجا بعض الشيء على تقاليده في البناء
والاغراض . وهو ، مع ذلك ، يحاكي مثله العليا في
بيئة اخرى تختلف عن بيئته بعض الاختلاف في
شرائط العيش ووسائله .

والخبر : في ذاته ، يشير تساؤلا حادا ، فلدينا
رواية لحادثة واحدة تصور النابغة في خيمة من ادم
في عكاظ : حكما ينزل الشعراء على حكمه . ومن
المستبعد جدا ان يكون النابغة ، وهو رفيق الملوك
والامراء ، وسفير قبائله الداهية الرزين في قصور
الناذرة وبنى غسان : يفخر بسميته ، فينصب من
نفسه حكما بين الشعراء . يحكم لبعض على بعض :
وهو يعلم ، حتى العلم ، انه يشير تقمة هو في غنى
عنهما ، ويشهر بنفسه وقبيلته ، فيجمل من نفسه
وقبيلته غرضا ليجاء الشعراء وسلام قوافيهم ،
ومعاداة قبائلهم . و كانت الاشراف من العرب
تجنب حتى مازحة الشاعر خوف لفظة تسمع منه
مزحا فتعود جدا (١١٠) . وتجنبوا الحكومة بين

(١٠٩) النسي ، ص ٢٨ .

(١١٠) العمدة ، ٧٦/١ . وكان عمر بن الخطاب ، مثلا ، قليل
التمرض لاهل الشعر ، وقد تجنب ان يكون حكما
حينما استمداه رطل تميم بن ابي بن مقبل على
النجاشي ، وكذلك صنع لي هجاء الحطيئة الزبيرقان بن

الشعراء (١١٠) . ونحن نسأل ، بعد هذا ، من
نصب النابغة حكما بين الشعراء ؟ ومتى ؟ وكيف
رغم الشعراء به ؟ ولماذا لم يتكرر الامر في اعوام
اخرى مع شعراء آخرين ؟ اتري النعمان بن المنذر
نصبه ؟ وهل رضيت غسان بذلك ؟ ولماذا لم ترسل
مثلا لها ينافس من نصبه عدوها ؟

من الممكن ان يرد النابغة الاسواق ، وان
ينشد فيها بعض قصائده ، كما يفعل الآخرون ،
وقد شهد حسان مرة ، في سوق يثرب ، يجشو
على ركبتيه ، ويعتمد على عصاه ، وينشد قصيدته
ذات القافية المتوعدة :

عرفت منازلا بمرتبات

قاعلى الجزع للحي المين (١١١)

اما ان يكون حكما يقضى بين الشعراء فذلك ما لا
يقدم عليه النابغة ، سفير قبيلته وتديم الملوك ، ولا
يقبله منه الشعراء الآخرون ، ولا سيما شاعر معتد
بنفسه وبشاعريته كحسان القائل :

يعيسى سقاطي من يوازني

انسي لمعرك لست بالهذر

لا اسرق الشعراء ما نطقوا

بل لا يوانق شعرهم شمري

والقائل :

قد رامني الشعراء فانقلبوا

مني بافوق ساقيط النصل

وقصارى ما يمكن قبوله : هو ان حسان
قدم عكاظ ، وقدم قمره الى تلك السوق ، فانشد
قصيدته ، وانشد الآخرون اشعارهم ، ثم بدت
منهم او من بعضهم تعليقات على ما سمعوا ، ثم رتبها
المنافسات بين القبائل (وما ورثته قريش من

يدر . وسئل ابو عبيدة : اي الرجلين اشهر : ابو
نواس ام ابن ابي عيينة ؟ فقال : انا لا احكم بين
الشعراء الاحياء ، العمدة ، ٧٦/١ . وحين تنازع
رجلان في معسكر المهلب في جرير والفردك ، في الناء
محاربتة الخوارج ، سالا ان يحكم بينهما فقال : لا
اقول بينهما شيئا ، ولكني ادلكما على من بهون عليه
سخطهما ، وبروى انه قال : فاما انا فما كنت لاعرض
نفسى لهما ، فخرج الرجلان وقد تراضيا بحكم
الخوارج ، فحكم بينهما عبيدة بن هلال ، وولى
المهلب نفسه بهاتين من سخط احد الشاعرين ، ولفه
وفي جيشه ، يومئذ ، من فتنة قد تصيبه . انظر
الافانسي ٧/٨ .

(١١١) الاغانى ، ٨/٣ - ٩ .

احقاد) بعد ذلك بزمان طويل ، وزاد في « مسرحتها » تكلف اللغويين ونقاد العصر العباسي ، وأهوازهم النقدية ..

وهذا لا يعني ان المنافسة بين الشعراء ، وربما بين النابغة وحنان ، لم تكن موجودة ، فأقرب الى القول ان النابغة ، أيام الجفوة بينه وبين النعمان ، وقد التجأ الى غسان فأقست له مكانا سموفا في مجالسها ، قد أثار منافسة شاعرهم الأثير لديهم ، حنان . ان منافسا خطيرا قد يضر بشزلة حنان قد ظهر هناك ، ولابد ، لذلك ، من ظهور قصص تحمل في طياتها مثل هذه المنافسة ، وان نسجت حولها الأهواء والخصومات ومعايير النقد عند اللغويين نسجيا ، فتارة تصور لنا حنان شاعرا يرقعه الأمير الفسائي فوق شاعرين النابغة وعلامة بعد سماعه قصيدته التي مطلعها :

اسألت رسم الدار ام لم تسأل
بين الحواني قابضيع فحومل
والتي منها :

لله دره عصابة نادمهم
يوماً بجلتق في الزمان الاول
اولاد جفنة عند قبر ابيهم
قبر ابن مارية الكريم الغفل
يسقون من ورد البريص عليهم
كاسا تصفق بالرحيق السلس
يفشون حتى ما تهر كلابهم
لا يسألون عن السواد المقبل

وقد تجد في تعليق الأمير الفسائي ، كما تروي الرواية : « هذا وائيك الشعر ، لا ما تملاني به منذ اليوم (١١٢) » حكما لا يمكن قبوله ، وهو حكم يستبعد صدوره من أمير سمع مديح النابغة لاسرته ، كقوله :

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم
بسن فلول من قراع الكتاب

وتصور القصص ، تارة اخرى ، حنان في عكاظ ينشد بين يدي النابغة ، فإذا اعترض على النابغة الذي فضل عليه الاعشى والخنساء ، ذكره النابغة بينه الخالد قائلا : انك لا تحسن ان تقول :

فانك كالليل الذي هو مدركي
وان خلت ان المتأني عنك واسع

(١١٣) الاغاني ، ١٥٩/١٥ .

ويختتم الراوي روايته بقول : فخس حسان (١١٢) . وانت تحس في لفظة خنس بما كان يريد الراوي ان يعبر عنه حين جاء براويته هذه ، لما فيها من انكسار وشماته . ويختتم راو آخر رواية اخرى بفضل النابغة فيها الاعشى والخنساء على حسان أيضا بقوله : فقام حسان منكسرا منقطعاً (١١٤) . وهو تعبير آخر لمعنى خنس مع تصوير أكثر لبريمنت وخيبته . او تصور القصص حسان يتمقب شعر النابغة فيلفت نظره الى شعر أقوى فيه ، والطريف في هذا الخبر انه تصور حسان يلقي النابغة ، لأول مرة ، من غير معرفة سابقة بينهما ، ويأثر النابغة لهذا النقد الذي يبين ضعف بناء قوافيه فينقده : بسطة مواضع سبقت الإشارة اليها (١١٥) .

والامر الذي يمكن استنتاجه من هذه الروايات جميعا هو لقاء حسان للنابغة ، وان حسان وقف منه خاصة . ومن الاعشى والخنساء ، موقف النقد المناقس ، وان النابغة والاعشى اعترفا له بالشاعرية في لقاء (او أكثر من لقاء) ، سمع فيه كل شاعر منهم شعر صاحبه ، وعبر كل عن رأيه فيما سمع ، في حكم يجري على الطبيعة ، وفي استجابة سريعة لما كان ينشد ، كما هي عادتهم في تلك الأيام ، وكما هو شأن النقد ، او انذاك ، من غير تنظيم مرسوم يقضي فيه حكم او كل اليه امر القضاء بين الشعراء ولم يرد تاريخ الاسواق في الجاهلية ولا المربد في البصرة او الكوفة في الكوفة ، أيام الاسلام ، حكما آخر يوازن بين الشعراء ويقضي فيهم .

ولعل المنافسة بين النابغة وحنان ، في مجالس غسان ، قد جعلت النابغة يحاول فمزده او الغض منه . كما يقع كثيرا بين الشعراء ، ولكن هذا شيء ، ووجود النابغة حكما في أمور الشعر ، شيء آخر ، ونقده الموجز الذي يصور استجابة اللحظة للموقف شيء ، وهذا النقد اللغوي المفصل شيء آخر أيضا .

شعره في الاسلام وموقف النقاد منه

قال الرسول الكريم (ص) « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الأبل الحنين » (١١٦) . وهذا يعني ان الشعر اصيل في المجتمع مركب في طبيعته ، لا يستطيع الانفكاك منه . وهو احدى سماته

(١١٢) المصدر السابق ، ٦/١١ .

(١١٤) المصدر السابق ، ٢٢٠/٩ .

(١١٥) الجهمرة ، ص ٨١ - ٨٣ .

(١١٦) العمدة ، ٣٠/١ .

الإنسانية . غير ان هذا الإدراك الثاقب شيء ، وموقفه (ص) من أنواع من الشعر شيء آخر . ذلك لان من طبيعة صاحب الرسالة الشاملة ان يكون له موقف معين من كل شيء ، ولا تخرج عن ذلك الفنون عامة ، والشعر خاصة : فانما الشعر كما يقول الرسول (ص) « كلام مؤلف ، فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه » . او هو كما يقول (ص) ايضا : « كلام ، فمن الكلام خبيث وطيب » . وهذا يعني ان موقف الرسول (ص) من الشعر هو موقف الاخلاقي يرتبه بمعايير الاخلاقية ويحكم عليه بمقتضى تلك المعايير ، وهذا يعني ، ايضا ، التزام الشاعر المسلم بنهج معين في ميدان الابداع الفني ، ان جاز لنا ان نسطيح مصطلح الالتزام الحديث . وان لم يكن هذا الالتزام متزمنا ، لان الرسول (ص) الذي يدرك منزلة الشعر في الإنسانية لم يكن يميل الجانب الجمالي من خلال معايير الخلقية ، فاستمع ، مثلا ، الى غزل كعب بن زهير في مطلع قصيدته الفنية الرائعة بانت سعاد ، وأعجب بها ، وقدرها تقديرا عاليا افضى به الى انشاق برذته عليه (١١٩) ، وأعجب بشاعره الخاص ، حسن بن ثابت ، كما مر بنا .

ولا نعرف تاريخا دقيقا لظهور حسان شاعرا يدافع عن الاسلام ورسوله ، ويدعو الى مثله وتعاليمه ، ويرمي بسهام قوافيه من يتصدى شعراء المشركين لمهاجمة نبي الاسلام ورسالته ، ويرى الدكتور وليد عرفات ، كما مر بنا ، انه اتجه الى موقفه هذا بعد حادثة الافك ومهاجمة ابن العطل له ، وترسية الرسول (ص) له . وتشير الروايات الى ان الرسول (ص) انتدبه للرد على شعراء المشركين عام الاحزاب ، أي في السنة الخامسة من الهجرة (١٢٠) . ولكننا نجد شعرا قاله قبل الهجرة . بعد بيعة العقبة الثانية ، يجيب بد ضرار ابن الخطاب ، احد بني محارب بن فهر ، « وهو اول شعر قاله في الاسلام » ، كما اجاء في احدي مخطوطات ديوانه (١٢١) ، اكان حسان (ان سمع انه قائل

(١١٧) المصدر السابق ، ٢٧/١ .

(١١٨) المصدر السابق ، ٢٧/١ .

(١١٩) ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق السقا والاباري وشليبي ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م ، ص ١٢٢ - ١٢٩ .

(١٢٠) الاغانى ، ١٥/٢ .

(١٢١) ديوانه ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، وانظر السيرة ، ٩٢/٢ ، والنص ، ص ٦٩ .

الشعر) مسلما حينذاك ام ربما اثارته عصبية القبيلة حسب (١٢٢) .

ويبدو ان مشركي مكة ، وقد نأى الرسول (ص) عن اذاعهم ، راوا ان ينالوا منه بالسنتهم . فتصدى له شعراؤهم بهجونه ، ويسفهون دعوة الاسلام . فادرك الرسول (ص) اثر ذلك في العرب . فالتفت الى شعراء المسلمين ، فتصدى لهم عبدالله ابن رواحة (احد النقباء الاثني عشر بعد العقبة الثانية) وكعب بن مالك فلم يكن شعراهما مما يشير جزع المشركين من قربش او ينشر «دعاوة» مؤثرة في قبائل العرب . وحين انتدب الرسول حسان او المص الى ذلك برز ، كما هي حاله دائما ، شاعرا واثقا بشاعريته ، لا يرى بين صنعاء وبصرى مقولا يذم مقوله او يطاوله ، وقد صدق زعمه ، فنجح واوجع ، وشفى واشتفى (١٢٣) ، كما قال الرسول (ص) .

ويبدو ان اعجاب الرسول (ص) بشعره صادر من انه « كان يرى ان الملكة الشعرية في حسان اسلح منيا في سواد » (١٢٤) ، وان تلك الملكة كانت تستجيب للموقف الذي خلقت الامور المستجدة بما كان يناسبه ، فهو شاعر المناسبة الطارئة ، والداعية الذي يملأ مكانه في حرب الدعاوة ، فهو لهذا عظيم الاهمية ، يمثل ركنا من اركان الكفاح في المعركة بين الاسلام والشرك . وتجد شاهد كفايته الشعرية ، في هذا المجال ، في قول الرسول (ص) « امرت عبدالله بن رواحة فقال واحسن ، وامرت كعب بن مالك فقال واحسن ، وامرت حسان بن ثابت فشفى واشتفى » (١٢٥) . وفي قوله : « اهجمهم - يعني قريشا - فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام في غلس الظلام » (١٢٦) . كما تجد حرص الرسول (ص) على تقوية روح النضال فيه وتعهده شاعريته بما يرتفع بها ويشد من عزيمتها في قوله (ص) : « اهجم انت فانه سيمينك عليهم روح القدس » (١٢٧) ، وقوله (ص) : ان الله

(١٢٢) انظر النص ، ص ٦٩ .

(١٢٣) الاغانى ، ١٢/١ ، وروى الاغانى في ١٤٢/٢ قوله (ص) : « لهذا اشد عليهم من وقع النبل » ، وجاء في العمدة انه (ص) قال : « اهجمهم فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام » ، وانظر ايضا البيان والتبيين ، ٢٧٢/١ .

(١٢٤) شعر المختصرين ، ص ٤٦ .

(١٢٥) الاغانى ، ١٤٢/٢ .

(١٢٦) العمدة ، ٣١/١ ، وانظر البيان والتبيين ، ٢٧٢/١ .

(١٢٧) الاغانى ، ١٥/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ .

ليؤيد حسان بروح القدس ما كافح عن نبيه (١٢٨) ، وفي حديث : أن الله مؤيد حسانا بروح القدس ما نافع عن نبيه (١٢٩) ، وفي حديث آخر : اللهم أيد بروح القدس لناضلتنا عن المسلمين (١٣٠) . وقد ربط الرسول (ص) ، كما هو ظاهر فيما سبق من أقواله ، بين تأييد روح القدس له ودفاعه عن الرسول والمسلمين . فالنصر من هنا ، محدد والميدان مرسوم ، وهو الجهاد الاعلامي ، ان صبح التعبير ، في سبيل الاسلام ونبيه . وقد نلاحظ في هذا انشأن انه أول شاعر أريد له ان يستمد الالهام من قوة عليا ، هي روح القدس . وقد مر بنا انه كان يستمد من قوة سقلى هي ذلك الشيطان من بني الشيطان . ونك اشاراة واضحة الى ان المسلمين غدوا يستمعون ، لأول مرة ، الى شعر توازره قوة مقدسة لا يقف امامها شعر تلهيه الجن والشياطين . وتلك سمة ترفعه في تقدير نقاد عادة وفي تقويمهم ، وترفعه بما يعلى من شأنه وتأثيره . وقد تجد هذا التقدير ماثلا فيما اثر عن النقاد اللغويين من اقوال . فقد روى عن ابي عبيدة وابي عمرو بن العلاء انهما قالا : « حسان بن ثابت اشعر اهل الحضر وقال احدهما : واهل المدر (١٣١) » . وروى عن ابي عبيدة انه قال : « اجمع الناس على اشعر الناس في الاسلام ثلاثة ، وهم : الفرزدق وجربير والاختل . وهؤلاء شعراء اهل الاسلام ، وهم اشعر الناس بعد حسان ابن ثابت ، لانه لا يشاكل شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم احد (١٣٢) » . ويقول ابو عبيدة ايضا : « اتفقت العرب على ان اشعر اهل المدر اهل يثرب ، ثم عبد القيس ، ثم ثقيف ، وعلى ان اشعر اهل يثرب حسان بن ثابت (١٣٣) » وهو في رأي هذا النقاد « شاعر الانصار في الجاهلية ، وشاعر النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة ، وشاعر اليمن كلها في الاسلام (١٣٤) » . ومع ان نافدا حديثا رأى في مثل هذه الاحكام قدرا كبيرا من الموضوعية الا انه لاحظ ايضا « ان منافحة حسان عن رسول الله كان لها

صداها في اعجاب القوم به وتمديهم اياه واحتفالهم بشعره (١٣٥) » .

وقد تجد هذا السيار الديني حاشرا في مثل هذا النقد ، ولكنه لم يصد نقادا آخرين عن تقدير شاعرية حسان في الاسلام على نحو آخر . فمن الناس من فضل قيس بن الخطيم عليه في الشعر ، كما يروي مؤلف طبقات الشعراء ، وان لم يوافق هو نفسه على هذا التفضيل لحضور المعيار الديني في معايير النقدية (١٣٦) .

ونكن ان كان المعيار الديني في جملة معايير تقدير شعر حسان وتفضيله ، في الاسلام ، فان الذين في رأي بعضهم احد اسباب ضعف شعره وأينسه . فقد اثر عن الاسمي قوله : « شعر حسان في الجاهلية من اجود الشعر ، فقطع متا في الاسلام (١٣٧) » . وقوله معللا هذا الضعف . « طريق الشعر اذا دخلته في باب الخير لان : الا ترى ان حسان بن ثابت كان تلا في الجاهلية والاسلام ، فلما دخل شعره في باب الخير من مرثي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخمرة وجعفر ، وغيرهم . لان شعره . وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والسابعة . من صفات الديار والرحل والرجاء والمديح والتسبيب بالنساء ، وسفة الحمر والخيل والحروب والافتخار ، فاذا دخلته في باب الخير لان (١٣٨) » . او كما روى ابن اخي الاسمي عن عمه قوله : « الشعر تكاد يقوى في الشر ويسهل ، فاذا دخل في الخير ضعف ولان ، هذا حسان فدخل من فحول الشعراء في الجاهلية فلما جاء الاسلام سلك شعره (١٣٩) » .

ومن النقد من يرى ان الشعر ، بجملة . ضعف في الاسلام ، وأكثرهم يستند الى قول ابن سلام : ان الاسلام لما جاء « تشاغل عت العرب (اي عن الشعر) ، وتشاغلتوا بالجهاد ، وغشوا

(١٢٥) النسي ، ص ٢١٧ .

(١٢٦) انظر طبقات فحول الشعراء ، ٢٢٨/١ .

(١٢٧) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ ، وانظر الجبوري ، د . يحيى ، الاسلام والشعر ، بغداد ، ١٩٦٤/١٢٨٣ ، ص ٢٢ .

(١٢٨) الموشح ، ص ٨٥ ، والاستيعاب ، ٢٤٦/١ .

(١٢٩) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ ، واسد القابة ، ٦/٢ ، والاستيعاب ، ٢٢٦/١ ، وانظر الحاجري ، ص ٥٦ - ٥٧ . وقد وهم الدكتور الحاجري فخلط بين قول عمر ابن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه ، وقول ابن سلام بتشغل العرب عن الشعر ، فجعلهما معا روى ابن سلام من قول عمر .

(١٢٨) الاغانى ، ١٤٦/٢ ، وانظر العمدة ، ٢١/١ .

(١٢٩) الكامل للمبرد ، ١٠٢/٢ ، وانظر اسد القابة ، ٥/٢ ، وزهر الادب ، ٢٥/١ .

(١٣٠) الاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، وانظر الاسابة ، ٢٢٦/١ .

(١٣١) الاستيعاب ، ٢٢٦/١ .

(١٣٢) الجوهرة ، ص ١٠٧ .

(١٣٣) الاغانى ، ١٢٧/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، واسد القابة ، ٦/٢ ، وانظر طبقات فحول الشعراء ، ص ١٧٩ .

(١٣٤) الاغانى ، ١٢٦/٢ ، والاستيعاب ، ٢٤٥/١ ، و (١٣٥) ، ٢٢٦/١ ، والاسابة ، ٢٢٦/١ .

فارس والروم ، وأهيت عن الشعر وروايته (١٤٠) .
ومن يتأمل قول ابن سلام يجد أنه يتحدث في أمر
تشاغل العرب عن الشعر بالجهاد . والانتقادات عنه
وعن روايته ، لا في ضعف ما انتج الشعراء أو قلته
في تلك الحقبة . وقد ذكر انتقاد في تحليل ضعف
الشعر في الإسلام أسبابا عدة منها : « أن الإسلام حرم
أكثر الأعمال التي يجود فيها الشعر وتنشط القرائح
تذكر الخمر ومغازلة المرأة وإثارة الضغائن والاعتقاد
والنار ... وقد تغيرت الحياة العامة ومثلها ،
وتغيرت ، تبعها ذلك . الدوافع التي تنشط
الشعر ... » (١٤٧) . ومنها أن القرآن الكريم حاجم
الشعراء ، وأن الرسول (ص) لم يصدّقهم لنفسه
وأن الدين لم يفسد حينذاك إلى قلب المسلمين
فيفجر فيها ينابيع الفن الرفيع ، وأن الحقبة كانت
حقبة انتقال ، يحل فيها الشعر (والفنون الأخرى)
فلا يستطيع تمثيلها إلا بعد زمن يتناول أو يقتصر :
وأن الإسلام ثورة عصف بالقيم الجاهلية ومثلها :
تفقدت الشاعرية العربية ، بذلك متوما أصيلا من
مقوماتها ... (١٤٩) .

ويرى الأستاذ نيكلسون أن الشعر لم يكن ،
في القرن الأول من عصر الإسلام . خصوصا بسبب
الفتوح والتنظيم والحروب الأهلية . ولكنه يورد
على ما يقال في أوروبا من أنهم تغير هذا الجذب في
مبدآن الشعر : فيقول : « ولا أكاد احتاج إلى ذكر
الراي الذي ساد أوروبا زمنا طويلا ، وهو أن محمدًا
أحد ذوي مواظبه بوضع القرآن نموذجًا فريدا
للأسلوب الشعري ، وأفسده بمهاجمته شعر
الشعراء الوثنيين المعجب : وفن الشعر نفسه . ولا
احتاج ، أيضا ، إلى تذكير قرائي أن القرآن . في
المقام الأول ، ليس شعرا في شكله (فهو لا يكون ،
لهذا ، نموذجا من هذا النوع) : ثم أن القرآن .
في العقيدة المحمدية ، كلمة الله المقدسة ، وهو .
لذلك ، نوع قائم بذاته ، من غير الممكن أن يحاكي .
وكان الشعراء الذين أهدر النبي (ص) دماهم أثار
أعدائه أذى ، فلم يحتوهم لكونهم شعراء بل لأنهم
دعاة للمثل الزائفة والمدافعون عنها : ولأنهم سخرُوا
من تعاليمه ، على حين أكرم الذين ساروا بمواهبهم
في الطريق المستقيم وأنابهم .. فلا يمكن اقتفاء
أسباب التدهور في الشعر في موقف محمد (ص)
الشخصي (من الشعر) وإنما بسبب ظروف أخرى .

(١٤٠) طيفات فحول الشعراء ، ص ٢٢ .

(١٤١) الإسلام والشعر ، ص ٢١ .

(١٤٢) المرجع السابق ، ص ٢١ - ٢٢ ، والحاجري ، ص
٤٨ - ٥٢ .

ولا تبعة عليه إلا بقدر كونه أقام نظاما دينيا وسياسيا
اضرم ثورة في المجتمع العربي (١٤٢) .

ومهما قيل في ضعف الشعر الإسلامي فإن
وضعه ، كما يقول الزميل الحضيف الدكتور يحيى
الجبوري ، في زاوية منسية « من هذه الفترة فيه ما
فيه من التجاوز ، فللشعر دور كبير في الدعوة ،
وللشعراء أثر في الدين الجديد ، سواء من ناصره
وبشر به ، أو من ناقضه وانتقص منه ... » (١٤٤) .
وليس هذا حسب ولكن خطأ النقاد ، بغامة ، يكمن
في كونهم ينظرون ، في الحقبة الإسلامية ، إلى الحجاز
(وإلى مكة والمدينة منه على وجه الخصوص) وكأنه
كل الرقعة العربية . لا جرم أن ضوء الإسلام قد
غمر الحجاز ، واكسب الاستقاع العربية الواسعة
الأخرى كانت في منطقة الظل ، وكانت الحياة تجري
فيها على رسلها مع تأثير لا ينكر ، يتم ببعضها قويا
وبعضها ضعيفا من رياح الإسلام الآتية من الحجاز ،
فلم تؤثر كثيرا في طبيعة الشعر البدوي أو صورته ،
أو تغير من طريقة الشعراء الجاهليين . فظل تيار
الشعر البدوي يجري مع تلك الحياة البعيدة الأبدية
ويتغنى بمثلها ، ويعبر عن هموم الشعراء البداءة في
عزلتهم النائية . ونظرة عجل في دواوين الشعر
ومجموعاته الباقية من ذلك السهد كفيلة بتبديد
ما سلف ذكره من سكوت الشعراء وضعف الشعر .
ويكفي ، هنا ، أن أذكر لبتا بأسماء جملة من
الشعراء المخضرمين الذين أجد الآن بين يدي دواوين
أو مجموعات شعر لهم ، وليسوا هم جميع شعراء
تلك الحقبة ، ومن المعلوم أن ما وصل إلينا منها
قليل من كثير عبثت به حوادث الزمان . والشعراء
هم : أبو الأسود الدؤلي (١٤٥) وحسان بن ثابت (١٤٦)
والخطيب (١٤٧) وحديد بن ثور الهلالي (١٤٨) وخفاف

Nicholson, R.A. ; A. Literary History of (١٤٢)
the Arabs ; Cambridge, 1956, p. 235.

(١٤٤) الإسلام والشعر ، ص ٢٤ .

(١٤٥) الدؤلي ، أبو الأسود ، ديوان أبي الأسود الدؤلي ،
(تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ،
١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م ، وملحق ديوان أبي الأسود الدؤلي ،
صنعة الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ،
١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م) .

(١٤٦) ديوانه ، (سبقت الإشارة إليه) .

(١٤٧) الخطيب ، ديوان الخطيب (بشرح ابن السكيت
والسكري والسجستاني ، وتحقيق نعمان أمين طه ،
القاهرة ، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م) .

(١٤٨) الهلالي ، حميد بن ثور ، ديوان حميد بن ثور الهلالي ،
(تحقيق عبدالعزیز المني ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ -
١٩٦٥م) .

ابن ندبة السلمي (١١٩) والخنساء (١٥٠) وأبو ذؤيب
اليزيدي (١٥١) وربيع بن مكرم (١٥٢) وأبو زبيد
الطائي (١٥٣) وسحيم عبد بني الحسحاس (١٥٤)
والشماخ بن ضرار الذبياني (١٥٥) وأبو طالب بن
عبد المطلب (١٥٦) وعامر بن الطفيل (١٥٧) والعباس بن
مرداس السلمي (١٥٨) وعبد بن الطبيب (١٥٩)
وعمر بن أحمد الباهلي (١٦٠) وعمرو بن شاس
الاسدي (١٦١) وعمرو بن معد يكرب الزبيدي (١٦٢)
وكعب بن مالك الأنصاري (١٦٣) وكعب بن زهير بن

(١٦٩) السلمي ، خلف بن ندبة ، شعر خلف بن ندبة
السلمي ، (جمع وتحقيق د. نوري القيسي) ،
بغداد ، ١٩٦٨ .

(١٥٠) الخنساء ، ديوان الخنساء ، ط . دار الاندلس ،
بيروت ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(١٥١) اليزيديون ، ديوان اليزيديين ، (ط . دار الكتب ،
مصر ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م) .

(١٥٢) النسبي ، ربيعة بن مكرم ، شعر ربيعة بن مكرم
النسبي ، (صنعة د. نوري القيسي) بغداد ، ١٩٦٨ م .
(١٥٣) الطائي ، أبو زبيد ، شعر أبي زبيد الطائي ، (جمع
وحققه د. نوري القيسي) بغداد ، ١٩٦٧ .

(١٥٤) سحيم ، ديوان سحيم عبد بني الحسحاس (تحقيق
عبد العزيز الميمني ، دار الكتب ، مصر ، ١٣٦١ هـ -
١٩٤٠ م) .

(١٥٥) الذبياني ، الشامخ بن ضرار ، ديوان الشامخ بن ضرار
الذبياني (حققه وشرحه صلاح الدين الهادي) ، دار
العارف بمصر ، ١٩٦٨ م .

(١٥٦) أبو طالب ، غابة الطالب في شرح ديوان أبي طالب ،
(جامعه وشارحه محمد خليل الخطيب) ، ططا ،
١٩٥٠ - ١٩٥١ م . وديوان شيخ الإباض أبي طالب
(جمع أبي هفان عبدالله بن أحمد الهزيمي الميمني ،
رواية ابن جني) ، النجف ، ١٣٥٦ هـ .

(١٥٧) عامر بن الطفيل ، ديوان عامر بن الطفيل (رواية ابن
الانباري عن ثعلب) ، بيروت ، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

(١٥٨) السلمي ، العباس بن مرداس ، ديوان العباس بن
مرداس السلمي (جمعه وحققه د. يحيى الجبوري) ،
بغداد ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(١٥٩) عبد بن الطبيب ، شعر عبد بن الطبيب (د. يحيى
الجبوري) ، بيروت ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

(١٦٠) الباهلي ، عمرو بن أحمد ، شعر عمرو بن أحمد الباهلي
(جمعه وحققه د. حسين عطوان ، دمشق ، بلا تاريخ) .

(١٦١) الاسدي ، عمرو بن شاس ، شعر عمرو بن شاس الاسدي ،
(تحقيق د. يحيى الجبوري) ، النجف ، الإشراف ،
١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

(١٦٢) الزبيدي ، عمرو بن معد يكرب ، ديوان عمرو بن معد
يكرب الزبيدي (صنعه هاشم الطمان) ، بغداد ، ١٩٧٠ م .

(١٦٣) الأنصاري ، كعب بن مالك ، ديوان كعب بن مالك
الأنصاري (دراسة وتحقيق سامي مكي العاني) ،
بغداد ، ١٩٦٦ م - ١٣٨٦ هـ .

أبي سلمى (١٦٤) وليد بن ربيعة العامري (١٦٥)
ومالك وسم ابن نوبرة اليربوعي (١٦٦) وأبو محجن
التقي (١٦٧) ومن بن أوس الزني (١٦٨) والنايفة
الجعدي (١٦٩) .

أضف الى هذا الثبت أسماء شعراء آخرين
تتأثر أمثلة من أشعارهم في كثير من كتب الادب ،
منهم : الأجدع بن مالك الهمداني (١٧٠) وأسماء بن
خارجة (١٧١) والأستر النخعي (١٧٢) وتميم بن أبي
ابن مقبل (١٧٣) والحسين بن الحمام المري (١٧٤) وأبو
خراش اليزيدي (١٧٥) وزيد الخيل (١٧٦) وسحيم بن
وثيل الرياحي (١٧٧) ، وسويد بن أبي كاهل

(١٦٤) كعب بن زهير ، ديوان كعب بن زهير (صنعة السكري) ،
دار الكتب ، مصر ، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .

(١٦٥) العامري ، وليد بن ربيعة العامري (تحقيق د. احسان
عباس) ، الكويت ، ١٩٦٢ م .

(١٦٦) اليربوعي ، مالك وسم ابن نوبرة (ابتسام الصفار ،
بغداد ، ١٩٦٨ م)

(١٦٧) التقي ، أبو محجن ، ديوان أبي محجن التقي
(صنعة أبي هلال السكري ، تحقيق د. صلاح الدين
المنجد) ، بيروت ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .

(١٦٨) الزني ، من بن أوس ، ديوان من بن أوس الزني
(صنعة د. نوري القيسي وحاتم صالح النمان) ،
بغداد ، ١٩٧٧ م .

(١٦٩) الجعدي ، النايفة ، شعر النايفة الجعدي ، (تحقيق
عبد العزيز رباح) ، بيروت ، ١٩٦٤ م - ١٣٨١ هـ .

(١٧٠) الأصمعي ، الأصمعيات (تحقيق أحمد محمد شاكر
وعبد السلام هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ م ،
ص ٦٨ ، والطائي ، أبو تمام ، اللوحشيات (تحقيق
عبد العزيز الميمني) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م ،
ص ١١ و ٢٨ و ٤٧ و ١١٦ .

(١٧١) الأصمعيات ، ص ٤٨ ، واللوحشيات ، ص ١٢٥ و ١٨٥
و ١٧٠ .

(١٧٢) المرزوقي ، شرح ديوان النعمانة (نشره أحمد أمين
وعبد السلام هارون) ، القاهرة ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م ،
١١٩/١ .

(١٧٣) الشعر والشعراء ، ٢٦٦/١ ، والجمهرة ، ص ٨٥٢ .
(١٧٤) النسبي ، النسبيات (تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر
وعبد السلام هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٧١ هـ -

١٩٥٢ م ، ق ١٢ ، و ٩٠ ، والشعر والشعراء ،
٥١٢/٢ ، والأمدي ، المؤلف والمؤلف (تحقيق
عبد الستار أحمد فراج) ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ -
١٩٦١ م ، ص ١٢٦ ، والحماسة ، ١٩٧/١ .

(١٧٥) ديوان اليزيديين ، ١١٦/٢ - ١٦٦ ، والشعر والشعراء ،
٥٥٤/٢ .

(١٧٦) الشعر والشعراء ، ٢٠٥/١ .
(١٧٧) الغالي ، ذيل الإمالي ، ص ٥٤ ، والشعر والشعراء ،
ص ٥٢٨ ، والأصمعيات ، ق ١ .

الينكري (١٧٨) وشبيل بن ورقاء (١٧٩) وضابي بن
الحارث البرجمي (١٨٠) وعبدالله بن عتبة الضبي (١٨١)
والفرار السلمي (١٨٢) وأبو كبير الهذلي (١٨٣)
والخيل السعدي (١٨٤) ومزرد بن ضرار
الذبياني (١٨٥) ومعدان بن جواس الكندي (١٨٦)
والنبتاني الحارثي (١٨٧) والنمر بن تولى (١٨٨) .

فلم يسكت الشعراء في تلك الحقبة : إذن :
ولم يضعف الشعر على النحو الذي فهمه النقاد .

نعود الى قول الاسمي : السالف الذكر :
« ما يتصل بتأثيل ضعف شعر حسان ، فنجد فيه
ان شعر حسان في الجاهلية كان من اجود الشعر ،
وانه ضعف في الاسلام » وان الشعر : في قول آخر ،
يتقوى في الشر ويضعف في الخير ، فعلا حسان ،
لهذا السبب ، في الجاهلية و الاسلام ، وضعف في
مرآة الرسول (ص) والحمزة وجعفر وغيرهم .
ويرى الاسمي : هذا : ان هذا الرثاء هو الخير ،
ولكنه يرى ان طريق الشعر هو طريق الفحول ،
اي سلوك المذهب البدوي ، وقوله : « فاذا ادخلته
في باب الخير لان » ، يشير الى ان الشعر يضعف اذا
فارق المذهب البدوي ، وان باب الخير رثاء الرسول
(ص) واقربيه واصحابه . وقد يضيق مفهوم
الرثاء : هنا ، فيقتصر على نوع خاص منه وهو ما
يثاب عليه . وماذا يرى الاسمي في عجز حسان
لمركي قريش : ودعاء الرسول (ص) له بتأييد
روح القدس اياه : قد نفهم من قوله : ان « حسان

علا في الجاهلية والاسلام » انه لا يرى في هذا الهجاء
ضعفا ، ولعل الميار الديني يكمن هنا وهو الذي
جعله يقصر نصف شاعرية حسان : في احدي
عبارتيه : على رثاء الرسول (ص) والآخرين ممن
ذوي قرباه : لان تأييد روح القدس له مقصور على
منافحته عن الرسول (ص) ، اي على ميدان الهجاء
وما يتصل به من تقريع وانذار وتهديد لخصوم
الرسول (ص) ومنأوليته : لا على ميدان الرثاء .

ويحاول آخر : كما يروي الثعالبي : ان
يفسر ضعف شعر حسان في الاسلام : (وفي ذهنه
حكم الاسمي بهذا الضعف ، وان الشعر يتقوى في
الشر ويضعف في الخير) ، قائلا : « من عجائب امر
حسان انه كان : رضي الله عنه ، يقول الشعر في
الجاهلية فيجيد جدا ويغير في نواصي الفحول ،
ويدعي ان له شيطانا يقول الشعر على لسانه ،
كعادة الشعراء في ذلك ... فلما ادرك الاسلام ،
وتبدل الشيطان الملك ، تراجع شعره ، وكاد يرك
قوله ، ليعلم ان الشيطان اصبح للشاعر ، والبق
به ، واذهب في طريقته من الملك (١٨٩) . وقوله هذا
يجري على شعر حسان كله في الاسلام ، ولعل في
ذهنه ، ايضا ، قول الاسمي الآخر : « فقطع منه
في الاسلام » ، فخلط بين القولين ، وحاول ان يأتي
بتعليل يتسلح به جميعا . ولو تذكر دعاء الرسول
(ص) لحسان بتأييد روح القدس له ما تورط في
تعليله .

ومجمل القول ان ما روي عن الاسمي في
ضعف شعر حسان يضيق احيانا فيقتصر على
الرثاء ، ويتسع احيانا اخرى فيشمل كل شعره
في الاسلام ، هذا اذا صرفنا النظر عما روي عنه ،
ايضا ، في تفسير هذا الضعف بكثرة ما حمل عليه
من الشعر (١٩٠) .

ومبما يكن من شيء فان الرأي القائل بضعف
شعر حسان في الاسلام ، ايا كان قائله الحقيقي ، رأي
لا يمكن تجاهله في اية دراسة نقدية لشعره ، ذلك
لانه يفصح عن ظاهرة لا يستطيع من يستعرض شعره
ان يتخطاها . ولم يكن الاسمي : في حقيقة الامر ،
اول من أتى بها . فقد روي انه « قيل لحسان يوما :
لان شعرك - او هرم شعرك - في الاسلام يا ابا
الحسام ، فقال : يا بن أخي ، ان الاسلام يحجز

- (١٧٨) الشعر والشعراء ، ٢٢٤/١ ، والافاني ، ١٠٢/١٣ -
١٠٨ ، والفلسيات ، ق ٤٠ .
(١٧٩) الشعر والشعراء ، ٢٦٢/١ .
(١٨٠) الشعر والشعراء ، ٢٦٧/١ ، والاصمعيات ، ق ٦٣ و
ق ٦٤ .
(١٨١) الاصمعيات ، ق ٨ و ق ٨٥ و ق ٨٦ ، والفلسيات ق
١١٤ و ق ١١٥ .
(١٨٢) الحماسة ، ٢٨ .
(١٨٣) ديوان الهذليين ، ٨٨١٢ - ١١٥ ، والشعر والشعراء ،
٥٦١/٢ .
(١٨٤) الفلسيات ، ق ٢١ ، والشعر والشعراء ٢٢٢١-٢٢٥ ،
والردياني ، معجم الشعراء ، ص ٨٢ ، والمؤلف ،
ص ٢٩١ .
(١٨٥) الحماسة ، ق ٢٦ .
(١٨٦) الشعر والشعراء ، ٢٢٦/١ - ٢٥٠ ، والنقري ، نصر بن
مزاحم ، وقعة صفين ، تحقيق عبدالسلام هارون ، ط ٢ ،
القاهرة ، ١٣٨٢ هـ ، ص ٥١ و ٥٨ و ١٢٧ و ١٨٠ و ٢٠٧
و ٢٥٧ و ٢٦٠ و ٢٧٢ و ٢٩٦ و ٢٩٩ و ٣٠٢ و ٣٠٤ و
٣٠٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢ و ٣٢٣
و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٠ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢ و ٣٦٣ و ٣٦٤ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٨٥ و ٣٨٦ و ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و ٤٠٠ و ٤٠١ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ٤١٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٢١ و ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٢٩ و ٤٣٠ و ٤٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٤ و ٤٣٥ و ٤٣٦ و ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٨ و ٤٤٩ و ٤٥٠ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٥٩ و ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤ و ٤٦٥ و ٤٦٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٦٩ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٤٧٣ و ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ و ٤٧٩ و ٤٨٠ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٤٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ و ٤٨٧ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٤٩١ و ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٤٩٩ و ٥٠٠ و ٥٠١ و ٥٠٢ و ٥٠٣ و ٥٠٤ و ٥٠٥ و ٥٠٦ و ٥٠٧ و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٢ و ٥١٣ و ٥١٤ و ٥١٥ و ٥١٦ و ٥١٧ و ٥١٨ و ٥١٩ و ٥٢٠ و ٥٢١ و ٥٢٢ و ٥٢٣ و ٥٢٤ و ٥٢٥ و ٥٢٦ و ٥٢٧ و ٥٢٨ و ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٣٤ و ٥٣٥ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤١ و ٥٤٢ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥ و ٥٤٦ و ٥٤٧ و ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٥٥٠ و ٥٥١ و ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٤ و ٥٥٥ و ٥٥٦ و ٥٥٧ و ٥٥٨ و ٥٥٩ و ٥٦٠ و ٥٦١ و ٥٦٢ و ٥٦٣ و ٥٦٤ و ٥٦٥ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٥٦٨ و ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١ و ٥٧٢ و ٥٧٣ و ٥٧٤ و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٤ و ٥٨٥ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٥٩١ و ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٥ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٥٩٩ و ٦٠٠ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥ و ٦٠٦ و ٦٠٧ و ٦٠٨ و ٦٠٩ و ٦١٠ و ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣ و ٦١٤ و ٦١٥ و ٦١٦ و ٦١٧ و ٦١٨ و ٦١٩ و ٦٢٠ و ٦٢١ و ٦٢٢ و ٦٢٣ و ٦٢٤ و ٦٢٥ و ٦٢٦ و ٦٢٧ و ٦٢٨ و ٦٢٩ و ٦٣٠ و ٦٣١ و ٦٣٢ و ٦٣٣ و ٦٣٤ و ٦٣٥ و ٦٣٦ و ٦٣٧ و ٦٣٨ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٤١ و ٦٤٢ و ٦٤٣ و ٦٤٤ و ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧ و ٦٤٨ و ٦٤٩ و ٦٥٠ و ٦٥١ و ٦٥٢ و ٦٥٣ و ٦٥٤ و ٦٥٥ و ٦٥٦ و ٦٥٧ و ٦٥٨ و ٦٥٩ و ٦٦٠ و ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣ و ٦٦٤ و ٦٦٥ و ٦٦٦ و ٦٦٧ و ٦٦٨ و ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٦٧١ و ٦٧٢ و ٦٧٣ و ٦٧٤ و ٦٧٥ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٧٨ و ٦٧٩ و ٦٨٠ و ٦٨١ و ٦٨٢ و ٦٨٣ و ٦٨٤ و ٦٨٥ و ٦٨٦ و ٦٨٧ و ٦٨٨ و ٦٨٩ و ٦٩٠ و ٦٩١ و ٦٩٢ و ٦٩٣ و ٦٩٤ و ٦٩٥ و ٦٩٦ و ٦٩٧ و ٦٩٨ و ٦٩٩ و ٧٠٠ و ٧٠١ و ٧٠٢ و ٧٠٣ و ٧٠٤ و ٧٠٥ و ٧٠٦ و ٧٠٧ و ٧٠٨ و ٧٠٩ و ٧١٠ و ٧١١ و ٧١٢ و ٧١٣ و ٧١٤ و ٧١٥ و ٧١٦ و ٧١٧ و ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٠ و ٧٢١ و ٧٢٢ و ٧٢٣ و ٧٢٤ و ٧٢٥ و ٧٢٦ و ٧٢٧ و ٧٢٨ و ٧٢٩ و ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٢ و ٧٣٣ و ٧٣٤ و ٧٣٥ و ٧٣٦ و ٧٣٧ و ٧٣٨ و ٧٣٩ و ٧٤٠ و ٧٤١ و ٧٤٢ و ٧٤٣ و ٧٤٤ و ٧٤٥ و ٧٤٦ و ٧٤٧ و ٧٤٨ و ٧٤٩ و ٧٥٠ و ٧٥١ و ٧٥٢ و ٧٥٣ و ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٦ و ٧٥٧ و ٧٥٨ و ٧٥٩ و ٧٦٠ و ٧٦١ و ٧٦٢ و ٧٦٣ و ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦ و ٧٦٧ و ٧٦٨ و ٧٦٩ و ٧٧٠ و ٧٧١ و ٧٧٢ و ٧٧٣ و ٧٧٤ و ٧٧٥ و ٧٧٦ و ٧٧٧ و ٧٧٨ و ٧٧٩ و ٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢ و ٧٨٣ و ٧٨٤ و ٧٨٥ و ٧٨٦ و ٧٨٧ و ٧٨٨ و ٧٨٩ و ٧٩٠ و ٧٩١ و ٧٩٢ و ٧٩٣ و ٧٩٤ و ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ و ٧٩٨ و ٧٩٩ و ٨٠٠ و ٨٠١ و ٨٠٢ و ٨٠٣ و ٨٠٤ و ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨٠٧ و ٨٠٨ و ٨٠٩ و ٨١٠ و ٨١١ و ٨١٢ و ٨١٣ و ٨١٤ و ٨١٥ و ٨١٦ و ٨١٧ و ٨١٨ و ٨١٩ و ٨٢٠ و ٨٢١ و ٨٢٢ و ٨٢٣ و ٨٢٤ و ٨٢٥ و ٨٢٦ و ٨٢٧ و ٨٢٨ و ٨٢٩ و ٨٣٠ و ٨٣١ و ٨٣٢ و ٨٣٣ و ٨٣٤ و ٨٣٥ و ٨٣٦ و ٨٣٧ و ٨٣٨ و ٨٣٩ و ٨٤٠ و ٨٤١ و ٨٤٢ و ٨٤٣ و ٨٤٤ و ٨٤٥ و ٨٤٦ و ٨٤٧ و ٨٤٨ و ٨٤٩ و ٨٥٠ و ٨٥١ و ٨٥٢ و ٨٥٣ و ٨٥٤ و ٨٥٥ و ٨٥٦ و ٨٥٧ و ٨٥٨ و ٨٥٩ و ٨٦٠ و ٨٦١ و ٨٦٢ و ٨٦٣ و ٨٦٤ و ٨٦٥ و ٨٦٦ و ٨٦٧ و ٨٦٨ و ٨٦٩ و ٨٧٠ و ٨٧١ و ٨٧٢ و ٨٧٣ و ٨٧٤ و ٨٧٥ و ٨٧٦ و ٨٧٧ و ٨٧٨ و ٨٧٩ و ٨٨٠ و ٨٨١ و ٨٨٢ و ٨٨٣ و ٨٨٤ و ٨٨٥ و ٨٨٦ و ٨٨٧ و ٨٨٨ و ٨٨٩ و ٨٩٠ و ٨٩١ و ٨٩٢ و ٨٩٣ و ٨٩٤ و ٨٩٥ و ٨٩٦ و ٨٩٧ و ٨٩٨ و ٨٩٩ و ٩٠٠ و ٩٠١ و ٩٠٢ و ٩٠٣ و ٩٠٤ و ٩٠٥ و ٩٠٦ و ٩٠٧ و ٩٠٨ و ٩٠٩ و ٩١٠ و ٩١١ و ٩١٢ و ٩١٣ و ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٦ و ٩١٧ و ٩١٨ و ٩١٩ و ٩٢٠ و ٩٢١ و ٩٢٢ و ٩٢٣ و ٩٢٤ و ٩٢٥ و ٩٢٦ و ٩٢٧ و ٩٢٨ و ٩٢٩ و ٩٣٠ و ٩٣١ و ٩٣٢ و ٩٣٣ و ٩٣٤ و ٩٣٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ٩٣٨ و ٩٣٩ و ٩٤٠ و ٩٤١ و ٩٤٢ و ٩٤٣ و ٩٤٤ و ٩٤٥ و ٩٤٦ و ٩٤٧ و ٩٤٨ و ٩٤٩ و ٩٥٠ و ٩٥١ و ٩٥٢ و ٩٥٣ و ٩٥٤ و ٩٥٥ و ٩٥٦ و ٩٥٧ و ٩٥٨ و ٩٥٩ و ٩٦٠ و ٩٦١ و ٩٦٢ و ٩٦٣ و ٩٦٤ و ٩٦٥ و ٩٦٦ و ٩٦٧ و ٩٦٨ و ٩٦٩ و ٩٧٠ و ٩٧١ و ٩٧٢ و ٩٧٣ و ٩٧٤ و ٩٧٥ و ٩٧٦ و ٩٧٧ و ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٩٨٠ و ٩٨١ و ٩٨٢ و ٩٨٣ و ٩٨٤ و ٩٨٥ و ٩٨٦ و ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٨٩ و ٩٩٠ و ٩٩١ و ٩٩٢ و ٩٩٣ و ٩٩٤ و ٩٩٥ و ٩٩٦ و ٩٩٧ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و ١٠٠١ و ١٠٠٢ و ١٠٠٣ و ١٠٠٤ و ١٠٠٥ و ١٠٠٦ و ١٠٠٧ و ١٠٠٨ و ١٠٠٩ و ١٠١٠ و ١٠١١ و ١٠١٢ و ١٠١٣ و ١٠١٤ و ١٠١٥ و ١٠١٦ و ١٠١٧ و ١٠١٨ و ١٠١٩ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و ١٠٢٣ و ١٠٢٤ و ١٠٢٥ و ١٠٢٦ و ١٠٢٧ و ١٠٢٨ و ١٠٢٩ و ١٠٣٠ و ١٠٣١ و ١٠٣٢ و ١٠٣٣ و ١٠٣٤ و ١٠٣٥ و ١٠٣٦ و ١٠٣٧ و ١٠٣٨ و ١٠٣٩ و ١٠٤٠ و ١٠٤١ و ١٠٤٢ و ١٠٤٣ و ١٠٤٤ و ١٠٤٥ و ١٠٤٦ و ١٠٤٧ و ١٠٤٨ و ١٠٤٩ و ١٠٥٠ و ١٠٥١ و ١٠٥٢ و ١٠٥٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٥ و ١٠٥٦ و ١٠٥٧ و ١٠٥٨ و ١٠٥٩ و ١٠٦٠ و ١٠٦١ و ١٠٦٢ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦ و ١٠٦٧ و ١٠٦٨ و ١٠٦٩ و ١٠٧٠ و ١٠٧١ و ١٠٧٢ و ١٠٧٣ و ١٠٧٤ و ١٠٧٥ و ١٠٧٦ و ١٠٧٧ و ١٠٧٨ و ١٠٧٩ و ١٠٨٠ و ١٠٨١ و ١٠٨٢ و ١٠٨٣ و ١٠٨٤ و ١٠٨٥ و ١٠٨٦ و ١٠٨٧ و ١٠٨٨ و ١٠٨٩ و ١٠٩٠ و ١٠٩١ و ١٠٩٢ و ١٠٩٣ و ١٠٩٤ و ١٠٩٥ و ١٠٩٦ و ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و ١٠٩٩ و ١١٠٠ و ١١٠١ و ١١٠٢ و ١١٠٣ و ١١٠٤ و ١١٠٥ و ١١٠٦ و ١١٠٧ و ١١٠٨ و ١١٠٩ و ١١١٠ و ١١١١ و ١١١٢ و ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ و ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩ و ١١٢٠ و ١١٢١ و ١١٢٢ و ١١٢٣ و ١١٢٤ و ١١٢٥ و ١١٢٦ و ١١٢٧ و ١١٢٨ و ١١٢٩ و ١١٣٠ و ١١٣١ و ١١٣٢ و ١١٣٣ و ١١٣٤ و ١١٣٥ و ١١٣٦ و ١١٣٧ و ١١٣٨ و ١١٣٩ و ١١٤٠ و ١١٤١ و ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤ و ١١٤٥ و ١١٤٦ و ١١٤٧ و ١١٤٨ و ١١٤٩ و ١١٥٠ و ١١٥١ و ١١٥٢ و ١١٥٣ و ١١٥٤ و ١١٥٥ و ١١٥٦ و ١١٥٧ و ١١٥٨ و ١١٥٩ و ١١٦٠ و ١١٦١ و ١١٦٢ و ١١٦٣ و ١١٦٤ و ١١٦٥ و ١١٦٦ و ١١٦٧ و ١١٦٨ و ١١٦٩ و ١١٧٠ و ١١٧١ و ١١٧٢ و ١١٧٣ و ١١٧٤ و ١١٧٥ و ١١٧٦ و ١١٧٧ و ١١٧٨ و ١١٧٩ و ١١٨٠ و ١١٨١ و ١١٨٢ و ١١٨٣ و ١١٨٤ و ١١٨٥ و ١١٨٦ و ١١٨٧ و ١١٨٨ و ١١٨٩ و ١١٩٠ و ١١٩١ و ١١٩٢ و ١١٩٣ و ١١٩٤ و ١١٩٥ و ١١٩٦ و ١١٩٧ و ١١٩٨ و ١١٩٩ و ١٢٠٠ و ١٢٠١ و ١٢٠٢ و ١٢٠٣ و ١٢٠٤ و ١٢٠٥ و ١٢٠٦ و ١٢٠٧ و ١٢٠٨ و ١٢٠٩ و ١٢١٠ و ١٢١١ و ١٢١٢ و ١٢١٣ و ١٢١٤ و ١٢١٥ و ١٢١٦ و ١٢١٧ و ١٢١٨ و ١٢١٩ و ١٢٢٠ و ١٢٢١ و ١٢٢٢ و ١٢٢٣ و ١٢٢٤ و ١٢٢٥ و ١٢٢٦ و ١٢٢٧ و ١٢٢٨ و ١٢٢٩ و ١٢٣٠ و ١٢٣١ و ١٢٣٢ و ١٢٣٣ و ١٢٣٤ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦ و ١٢٣٧ و ١٢٣٨ و ١٢٣٩ و ١٢٤٠ و ١٢٤١ و ١٢٤٢ و ١٢٤٣ و ١٢٤٤ و ١٢٤٥ و ١٢٤٦ و ١٢٤٧ و ١٢٤٨ و ١٢٤٩ و ١٢٥٠ و ١٢٥١ و ١٢٥٢ و ١٢٥٣ و ١٢٥٤ و ١٢٥٥ و ١٢٥٦ و ١٢٥٧ و ١٢٥٨ و ١٢٥٩ و ١٢٦٠ و ١٢٦١ و ١٢٦٢ و ١٢٦٣ و ١٢٦٤ و ١٢٦٥ و ١٢٦٦ و ١٢٦٧ و ١٢٦٨ و ١٢٦٩ و ١٢٧٠ و ١٢٧١ و ١٢٧٢ و ١٢٧٣ و ١٢٧٤ و ١٢٧٥ و ١٢٧٦ و ١٢٧٧ و ١٢٧٨ و ١٢٧٩ و ١٢٨٠ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٢٨٣ و ١٢٨٤ و ١٢٨٥ و ١٢٨٦ و ١٢٨٧ و ١٢٨٨ و ١٢٨٩ و ١٢٩٠ و ١٢٩١ و ١٢٩٢ و ١٢٩٣ و ١٢٩٤ و ١٢٩٥ و ١٢٩٦ و ١٢٩٧ و ١٢٩٨ و ١٢٩٩ و ١٣٠٠ و ١٣٠١ و ١٣٠٢ و ١٣٠٣ و ١٣٠٤ و ١٣٠٥ و ١٣٠٦ و ١٣٠٧ و ١٣٠٨ و ١٣٠٩ و ١٣١٠ و ١٣١١ و ١٣١٢ و ١٣١٣ و ١٣١٤ و ١٣١٥ و ١٣١٦ و ١٣١٧ و ١٣١٨ و ١٣١٩ و ١٣٢٠ و ١٣٢١ و ١٣٢٢ و ١٣٢٣ و ١٣٢٤ و ١٣٢٥ و ١٣٢٦ و ١٣٢٧ و ١٣٢٨ و ١٣٢٩ و ١٣٣٠ و ١٣٣١ و ١٣٣٢ و ١٣٣٣ و ١٣٣٤ و ١٣٣٥ و ١٣٣٦ و ١٣٣٧ و ١٣٣٨ و ١٣٣٩ و ١٣٤٠ و ١٣٤١ و ١٣٤٢ و ١٣٤٣ و ١٣٤٤ و ١٣٤٥ و ١٣٤٦ و ١٣٤٧ و ١٣٤٨ و ١٣٤٩ و ١٣٥٠ و ١٣٥١ و ١٣٥٢ و ١٣٥٣ و ١٣٥٤ و ١٣٥٥ و ١٣٥٦ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ و ١٣٥٩ و ١٣٦٠ و ١٣٦١ و ١٣٦٢ و ١٣٦٣ و ١٣٦٤ و ١٣٦٥ و ١٣٦٦ و ١٣٦٧ و ١٣٦٨ و ١٣٦٩ و ١٣٧٠ و ١٣٧١ و ١٣٧٢ و ١٣٧٣ و ١٣٧٤ و ١٣٧٥ و ١٣٧٦ و ١٣٧٧ و ١٣٧٨ و ١٣٧٩ و ١٣٨٠ و ١٣٨١ و ١٣٨٢ و ١٣٨٣ و ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ و ١٣٨٧ و ١٣٨٨ و ١٣٨٩ و ١٣٩٠ و ١٣٩١ و ١٣٩٢ و ١٣٩٣ و ١٣٩٤ و ١٣٩٥ و ١٣٩٦ و ١٣٩٧ و ١٣٩٨ و ١٣٩٩ و ١٤٠٠ و ١٤٠١ و ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٤ و ١٤٠٥ و ١٤٠٦ و ١٤٠٧ و ١٤٠٨ و ١٤٠٩ و ١٤١٠ و ١٤١١ و ١٤١٢ و ١٤١٣ و ١٤١٤ و ١٤١٥ و ١٤١٦ و ١٤١٧ و ١٤١٨ و ١٤١٩ و ١٤٢٠ و ١٤٢١ و ١٤٢٢ و ١٤٢٣ و ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ و ١٤٢٧ و ١٤٢٨ و ١٤٢٩ و ١٤٣٠ و ١٤٣١ و ١٤٣٢ و ١٤٣٣ و ١٤٣٤ و ١٤٣٥ و ١٤٣٦ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ و ١٤٣٩ و ١٤٤٠ و ١٤٤١ و ١٤٤٢ و ١٤٤٣ و ١٤٤٤ و ١٤٤٥ و ١٤٤٦ و ١٤٤٧ و ١٤٤٨ و ١٤٤٩ و ١٤٥٠ و ١٤٥١ و ١٤٥٢ و ١٤٥٣ و ١٤٥٤ و ١٤٥٥ و ١٤٥٦ و ١٤٥٧ و ١٤٥٨ و ١٤٥٩ و ١٤٦٠ و ١٤٦١ و ١٤٦٢ و ١٤٦٣ و ١٤٦٤ و ١٤٦٥ و ١٤٦٦ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٦٩ و ١٤٧٠ و ١٤٧١ و ١٤٧٢ و ١٤٧٣ و ١٤٧٤ و ١٤٧٥ و ١٤٧٦ و ١٤٧٧ و ١٤٧٨ و ١٤٧٩ و ١٤٨٠ و ١٤٨١ و ١٤٨٢ و ١٤٨٣ و ١٤٨٤ و ١٤٨٥ و ١٤٨٦ و ١٤٨٧ و ١٤٨٨ و ١٤٨٩ و ١٤٩٠ و ١٤٩١ و ١٤٩٢ و ١٤٩٣ و ١٤٩

عن الكذب ، وان الشعر يزينه الكذب (١٩١) . فالتجديد قول الاصمعي : « ان الشعر نكد يقوى في الشعر ويضعف في الخير » ، ترجمة لقول حسان ، ولم يصحح الاصمعي - او الناقد اللغوي - غير تفسير وتوضيح له . ولكنه تفسير (او ترجمة) غير سديد لمعنى الكذب الذي يقصده حسان ، والذي هو في صميم التجربة الجمالية ، كما سيأتي بيانه . لا جرم ان الفرق بين القولين هو الفرق بين الناقد الجمالي ، او الشاعر الناقد ، والناقد الخلفي - او اللغوي - الذي يتخطى ، وهو يحاول ان يفسر التجربة الشعرية ، عنصرها الفني ، لاختلاف المعايير التي يصلحها الناقدان في تقديمها . فالاصمعي ، اذن ، يتكبر في نقده على تفسير غير سديد لنقد سبقه يعزى الى حسان . ولكن الاصمعي ، مع تبعيته الظاهرة ، هذه ، قد يحكم على شعر حسان بالضعف حتى لو لم يقف على قول حسان الانف الذكر . ذلك لانه يمثل موقف اللغويين القدامى في النقد الادبي ، وهو موقف يظن فيه معياران رئيسان على كل ما عداهما ، هما معيارا الزمان والمكان . فأقدم الشعر وابعد عن موطن الحضارة ، هو القدوة والمثل الاعلى عندهم ، لانه يلبي ما ينشدونه من نصيح الكلام وغريبه ، ويتميز آخر ، ينطوي مثابم الاعلى في المذهب البدوي الذي لا ينتمى حسان اليه ، مما سيأتي الحديث فيه .

فضعف شعر حسان في الاسلام (او ما يبدو للآخرين ، آثله ، انه ضعف) ظاهرة فطن اليها بعض معاصري حسان ، ولم ينكره الشاعر نفسه ، فحاول تمليله ، فوجد ذلك قبولاً في نفس الناقد اللغوي (الاخلاقي) لاسباب اخرى ، وحاول آخرون بعده ان يعقبوا عليه كما سر بنا من التعليل الذي رواه الثعالبي .

وفيما يتصل بقول حسان : ان الاسلام يحجز عن الكذب وان الشعر يزينه الكذب ، نذكر قوله :

وان اشعر بيت انت قائله

بيت يقال ، اذا انشدته ، صدقا

افينهما تناقض لا يريد حسان بالكذب الذي اشار اليه نقيض هذا الصدق الذي جاء به بيته ؟ يبدو التناقض واضحاً ، في الظاهر ، ولكن ماذا يريد ، حقاً ، بالكذب الذي يزين الشعر ، وبالصدق الذي ان اشتمل عليه بيت من الشعر سما به على غيره ؟

(١٩١) المصدر السابق ، ٢٢٦/١ .

ما من شك في ان حسان لا يريد بالكذب تزيف الشعر ، او التفسير الكاذب عنه ، ولا مخالفة الواقع والحق بخالفة حرفية يقصد منها تضليل سامعيه والاعتساف بهم في ظلمات الزور والباطل . ولكنه يريد شيئاً آخر لم تستطع المصطلحات الفنية ، حينئذ ، ان كان ثمة مصطلحات فنية ، ان تفصح عنه افصاحاً نقيضه ، نحن اثناء هذا العصر ، وان كنت اخل ان معاصريه كانوا يفهمونه فيما لا يحتاجون معه الى كثير من التبيين والتفصيل . فحسان يفرق ، واعياً او غير واع ، بين حقيقتين : حرفية وان شئت قلت : تلك التي وقعت ، كحقائق التاريخ ، على حد قول ارسطو طاليس (١٩٢) ، وحقيقة فنية تنسجم مع السياق الفني الذي يجري خلال اثر الفني سواء طابقت الواقع ام لم تطابق ، خارج السياق ، او خارج واقع الشاعر النفسي الداخلي ، فهي حقيقة لها واقعها في اطار عالمها الخاص . فالشاعر الذي يرثي امراً ، رثاءً صادقاً يترجم عن انفعاله النفسي الصادق ، قد يأتي بحقيقة فنية هي سادقة اذا جرت مع سياق الحال ، وان لم يكن لها ظل من الصدق في عالم الواقع الخارجي . خذ على سبيل المثال قول الشاعر المعاصر بدوي الجبل في رثاء شهيدته :

زحوة الفتح والشباب النجيد

من سقى الفجر من دماء الشهيد ؟

فالشاعر الحزين يرى في حمرة الانق دماء فقيدته تسقى الفجر ، فيتساءل عن الساقى . وتلك صورة او تفسير ارأى يفصح عن حقيقة فنية ، حقيقة مقتل المرثي الذي اشتمل الكون حوله ، فاذا بحمرة الفجر جز ، منه تنسجم مع استغراق الشاعر فيه . هذه الحقيقة تفرسها الحال التي يحياها الشاعر . ويستدعيها ، لذلك ، السياق . فهي صادقة لانها تعبر عن حال الشاعر في وقته ذاك ، وهذا ما فيه قدامة بن جهمر في سياق تفسيره لمعنى الصدق والكذب . اذ يقول : « ان الشاعر ليس بوصف بان يكون صادقاً ، بل ان ما يراد منه ، اذا اخذ في معنى من المعاني ، كان ما كان ، ان يجيده في وقته الحاضر لا ان ينسخ ما قاله في وقت آخر (١٩٣) . » وقصة قول قدامة هذا تكمن في قوله : في وقته الحاضر ، اي في حاله التي هو فيها ساعة النظم . وبعبارة

(١٩٢) Aristotle's Poetics and Rhetoric, (Ed. by Dent & Sons Ltd, London, 1953), p. 20-21.

(١٩٣) نقد الشعر ، ص ١٧ .

أخرى : فيما يتسجم مع السياق . وليس من شك في أن قدامة قد افاد كثيرا ، في عبارته الأنفة الذكر ، من معالجة أرسطو طاليس لمنى الصدق الفني : والفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الشعرية ، وأن المطابقة الحرفية لما هو واقع ليس ضرورة من ضرورات الشعر (١٩٤) . فالحقيقة الفنية قد تغارق حقائق الواقع : وتكذبها حقيقة في ذاتها ، على نحو ما ذكرنا . وهذا ما جعل نقادا محدثين يرون أن المراد بالكذب عند حسان قد يعني : الخيال (١٩٥) ، أي خلق الصور : أو القدرة على خلقها (التي هي حقائق في ذاتها . لما فيها من تعبير صادق عن حال الشاعر أو احساسه ، بصرف النظر عن مطابقتها الواقع الخارجي أو عدمه ، هذا التعبير الذي يجده القارئ أو السامع مقنعا أي صادقا ، لأنه يجري على مقتضى السياق ويتسجم معه . وهذا ، في أغلب الظن ، ما يجعل الكذب الذي يزين الشعر ، في رأي حسان ، والصدق الذي يعطى بالشعر ، في رأيه أيضا يلتقيان : وينتظم ، التناقض بينهما . أما مؤلف أسس النقد الأدبي الذي يرى في الكذب الذي أبيع للشعراء أنه ألوان الخيال المختلفة التي يستخدمها الشاعر لجعل شعره أكثر وضوحا وتأثيرا (١٩٦) ، فالتفت ، بقوله هذا ، إلى تأثير الأثر الفني في المتلقي أكثر من انفتاحه إلى ما هيته الأثر الفني وجوهه . حقا أن بيت حسان الذي يقول فيه : يقال إذا انشدته صدقا ، يلتفت ، في الظاهر ، إلى السامع أو المتلقي أي إلى تأثيره الخارجي ، ولكن هذا التأثير لا يأتي إلا من حقيقة الصدق الفني فيه وليس لعامل خادع أو حكم خارجي مقطوع من الأثر الفني نفسه .

التفت ، الآن ، مرة أخرى ، إلى عبارة الاسمى السابقة . وأول ما يجلب انتباهنا هو مصطلح اللين ، أفقصد الاسمى به : ضعف بناء الشعر الذي يقابل شدة الأسر ، أم شيئا آخر يتصل بموضوع الشعر ، كما هو الظاهر في قوله ؟ أم هو التناول Approach والمنهج الذي يجري عليه الشاعر ؟ ثم مصطلح الخير ، ماذا يعني الاسمى به؟ وما أسباب كل ذلك ؟

يرى أحد النقاد أن المصطلحين اللين والخير غامضان بمعنى المومنين : « فأما اللين فقصدهم

Aristotle's Poetics and Rhetoric, p. 190-201.

(١٩٥) انظر أسس النقد ، ص ٢٢٧-٢٢٨ ، والنص ، ص ٢١١-٢١٢ .

(١٩٦) أسس النقد ، ص ٢٢٨ .

الاسمى ازاء طريقة الفحول لم لم يتجاوز الموسوع (١٩٧) : « وأنه قد يعني : عند الاسمى : كما هو عند ابن سلام ، مرادفا لضعف الأسر . وأما لفظة الخير فلا يرى هذا الناقد أنها مقابلة للفظه الشر ، ويظن أن رواية قول الاسمى الشعر نكد باب الشر غير دقيقة : « وأنها ترجمة متأخرة بمعنى الشيء المفهوم قول الاسمى (١٩٧) » . فالخير عند الاسمى طلب الثواب الأخروي أو ما يتصل اتصالا وثيقا بالناحية الدينية : ويقابل حينئذ « دنوية الشعر واتصاله بالصراع الإنساني بهذه الحياة ، فالليونة والانحياز مضادان للفحولة (١٩٧) » . وبعد أن يستعرض هذا الناقد رأي الاسمى في الشعراء الفحول وغير الفحول يخلص إلى أن الفحولة تعني التفرد الذي يتطلب غلبة صفة الشعر على كل صفات أخرى في المرء ، ويحدد تستدعي عددا معينا من الصفات تكفل لصاحبها التفرد (١٩٨) .

فيري هذا الناقد أن اللين : في مفهوم الاسمى : هو ضعف الأسر ، ولكنه يرى في موضع آخر أن صفة اللين عالقة بالموسوعات المتصلة بالخير والدين (١٩٩) . فاللين - أي ضعف الأسر - إذن ، صفة ملازمة للموسوعات المتصلة بالخير والدين . أما الخير فيري هذا الناقد أنه يتصل ، في رأي الاسمى ، بالناحية الأخروية ، وتقابله دنوية الشعر لا الشر . وهذا الفصل بين أمور الدنيا وأمور الآخرة غريب حقا . وأكثر منه قبول قول بعضهم في رواية الثعالب السابقة أن حسان حين أدرك الإسلام وتبدل الشيطان الملك ، تراجع شعره وكاد يترك قوله . وواضح أننا نستطيع أن نضع في مقابل الملك والشيطان الخير والشر ، وأن ندرك في التعبير الذي رواه الثعالب ركة القول أو قربه من الركة (أي اللين والضعف) بسبب انفصاله عن الشر ودخوله في باب الخير : فالخير هنا ، كما هو في كل موضع ، تقبض الشر : وهو واضح في العبارة النسبية إلى الاسمى : « الشعر نكد باب الشر » أو « طريق الشعر هو طريق الشر » : وليس لدينا دليل على أن هذه العبارة الأخيرة ترجمة متأخرة لمفهوم قول الاسمى ، رئيس قول حقا .

وفي كلا الرأيين السابقين ربط بين اللين - الذي هو ضعف الأسر - وموسوعات الشعر : ويبدو لي أن كليهما ليس بالقول الفصل فيما يعنيه

(١٩٧) إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، بيروت ، ١٣٩١ - ١٩٧١ م ، ص ٥١ .

(١٩٨) المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٩٩) المرجع السابق ، ص ٥١ .

الاسمعي بان شعر حسان : فما يعنيه قد يتصل
بمتبع الشاعر وطريقته . ولعل من الأفضل ارجاء
النظر في هذا الامر . وتكتفى الآن بالقول بان اجماع
النقاد المحدثين يكاد يتعمد على ضعف شعر حسان
في الاسلام لاختلاف أسلوبه عن أسلوب شعراء
الجاهلي . ولكنهم يختلفون في تعليل ذلك . ويبدو .
ايضا . ان اسبابا كثيرة تشبك في هذا الضعف :
قد يرى ناقد بعضها من زاوية معينة : ويرى آخر
بعضها من زاوية معينة أخرى . وقد تتعدد مواضع
النظر فتتعدد مواضع الضعف واسبابه .

وأول ما يمكن ذكره . في هذا الشأن . كثرة
ما حمل عليه . وقد يكون من المفيد ان نذكر . هنا .
ما ينسب الى الاسمعي من انه قال مرة : حسان بن
ثابت احد فحول الشعراء . فقال له ابو حاتم :
تأتي له اشعار لينة . فقال الاسمعي : تنسب اليه
اشعار لا تصح عنه (٢٠٠) . ويبدو هذا تناقضا لما
نسب اليه مما ذكرنا سابقا . وقد يكون ما نسب اليه
من امر الوضع محمولا عليه . او انه قاله في مناسبة
خاصة . وهو ينظر الى كثرة ما وضع على لسان
حسان من شعر . بل ما لنا نحاول التوفيق في اقوال
النقاد القدامى . وهم مسردون باحكامهم التي تعللها
المناسبة ، فكثيرا ما نقف على احكام حاسمة منهم
تفصح عن هذه الاستجابة للمناسبة كقواهم : قلان
اشعر العرب لقوله : كذا ، وقلان اغزل اهل عصره
لقوله : كذا : ويستفيدون بيت واحد لهذا البيت
لذاك . وقد تتغير المناسبة . ويسمع احدهم بيتا
آخر لشاعر آخر يقع منه مرة ما حسان . فيدلي
بحكم آخر . ونأتي نحن بعد ذلك لنطبع حكما بأراء
آخر . ونحاول التوفيق بينهما ونستصف طرقا
مختلفة في محاولتنا التوفيق بين الاحكام المتناقضة
جاهدين ان نجد صلة منطقية تشد الحكميين
(او الاحكام) معا في اشار تندي واحد . وربما يكن
من شيء قائما نسب الى الاسمعي مما حمل على
حسان من شعر يقصر جانبيا كبيرا من سمة الضعف
التي تطفئ على شعره في الاسلام . فقد حمل عليه :
كما يقول ابن سلام : ما لم يحمل على احد « لما
تعاضبت قريش واستيت . وشعروا عليه اشعارا
كثيرة لا تثقئ (٢٠١) » . وقد تجد في المحدثين من يرى
ان ما في شعره من عذوبة وركانة مرده الى هذا
السبب وحده (٢٠٢) ، ويرى ناقد آخر هذا التوضيح
من جملة الاسباب التي تعلل ما في شعر حسان

الاسلامي من لين الاسلوب (٢٠٣) . ويذكر ثالث ان
شعر حسان لا تنتظمه شخصية واحدة وان سمة
التحل ظاهرة على جمهرة كبيرة منه . تصدق على
ستين او سبعين في المئة من مجموع شعره (٢٠٤) .

ويبدو ان اسباب التوسع تكمن في كونه شاعر
الرسول (س) . فقد حمل هذا الاتقاء على وضع
القائد على لسانه . سواء في مدح الرسول (س)
أم في رثائه . أم في الرد على شعراء المشركين (٢٠٥) .
ثم ان كثيرا من اشعاره « المملوءة غيظا على مثلثة
عثمان . . . وضعه الامويون ليقتيروا للناس ان شاعر
الرسول صلى الله عليه وسلم كان في صفهم
وايقنوا عنهم عار الاشعار التي نظمها حسان في
هجاء امرتهم حين كان ابو سفيان وغيرة من رؤسنا
يقودون الجيوش ضد (كذا) الرسول ويحادونه .
ومثلها ما يضاف اليه من اشعار في مدح الزبير بن
العوام وعبدالله بن العباس . وكان الاحزاب
السياسية لعبت دورا في وضع الشعر على
لسانه (٢٠٦) » .

ومن اسباب الضعف التي يعلل بها دارسو
حسان ضعف شعره انه شاعر حضري يطلب عليه
ذائع الرقة والسهولة (٢٠٧) ، وانه : في الحقيقة
الاسلامية . شيخ جاور الستين (٢٠٨) ، وفي مثل هذه
السن تبدأ العواطف فتضعف . لذلك : قوة
الشاعرية .

ومن اسباب لين شعره وضعفه هذا الالتزام
الذي اعترف به بقوله : « ان الاسلام يحجز عن الكذب » .
وما كان يقرب عنه قول الرسول الكريم (س) :
« اما الشعر كلام فما وافق الحق فهو حسن . وما

(٢.٣) النص ، ص ٢١٢ .

(٢.٤) دائرة المعارف الاسلامية (النسخة الانكليزية) ، حسان
بن ثابت ، ومجلة مدرسة اللغات الشرقية والافريقية
(بالانكليزية) ، جامعة لندن ، المجلد ٢١ لعام ١٩٥٨ ،
ص ١٥١ - ١٦٠ .

(٢.٥) يقول الاستاذ الراقص : ان فريشا « لما تعاضبت
واستيت وكذب بعضها على بعض اول العهد بالاسلام حين
كان منها المسلمون ومنها الفاسطون ومنها دون ذلك ،
ولمعدوا على حسان بن ثابت اشعارا كثيرة لا يلقى به
ولا يجوز عليه » . الراقص ، مصطفى صادق ، تاريخ
ادب العرب ، القاهرة ، (ط ٢) ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م ،
٢٦٧/١ .

(٢.٦) العصر الاسلامي ، ص ٨١ .

(٢.٧) النص ، ص ٢٠٩ .

(٢.٨) اللباع ، عبدالله انيس ، شاعر النبي حسان بن ثابت
الانصاري ، بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ٦٩ .

(٢.٩) الاستيعاب ، ٢١٦/١ .

(٢.١) مبيعات فحول الشعراء ، ٢١٥ .

(٢.٢) العصر الاسلامي ، ص ٨١ .

لم يوافق الحق منه فلا خير فيه (٢٠٦) . وهذا الالتزام (أن صبح التعبير . هنا قيد مهم كان مرتبا غير مترمف . فهو لا يتبع للشاعر مزية الكاملة في ارتداد اودية الشعر القريبة والبعيدة . فأنصرف . ذلك . عن بعض المبادئ التي تتبوء فيها شاعريته . كوصف الشعر . مثلا : (٢١٠) . وانسطر إلى طرف موضوعات جديدة لم يطرئها من قبل (٢١١) . فتشبع بذلك إلى مدون جديدة انثرت في استويته وانقلب من شاعر يعيش التعبير عن شخصيته وتوازنها وأحوالها إلى رجل « اعلام » وشاعر جماهير . ومن شأن شاعر الجماهير أن ينظم للمناسبة الدائرة . ويستجيب للموقف المستجد . مع ما يدمر إليه كل ذلك من ارتجال يبعد عن الضيق والتأني . فتباحثه رهين بالمناسبة . وتعيد عتيد بالموقف . فإذا تغير الموقف رذيت المناسبة تعرى مثل ذلك الشعر عن الق الشاعرية . وقد حرارة الحياة التي كانت تجري فيه . يعاد سبلا تاريخيا أو اجتماعيا لا أثرا قنيا يشير المنفعة ويعرض الجمال . ذلك لأنه لا يترجم عن القلب الانساني خارج الظروف الخاصة . فالمناسبة قيره الذي يحبس فيه : الا اذا اقلت منها إلى تصوير الموقف الانساني امام الذي لا يغير على الظروف والاحوال . فأكثر شعر حسان مقطعات مرتجلة اثارها مناسبات حميمة . وحال ارتجالها وكثرتها دون سقليا وتبذيتها . ونظر إليها دارسو شعراء خارج تلك المناسبات . ومن هنا جاءت سمة الذين في كثير منها .

ولكن شاعريته الاسيلة كانت ثقالت . حيانا . من حدود المناسبة . وكانت فتية . ومباركة تبعثان في شعراء حيوية اسيلة لا يخطئها من يستمرس ديوانه . ولا سيما شعراء الهجاء والفخر .

(٢٠٦) السبعة ، ٢٧/١ .

(٢١٠) اما قصيدته التي روي انه قالها بعد الفتح والتي مطلعها:

عفت ذات الاصابع فالجواء

الى عسكرة منزلها خلا

والتي تصدرها ، بعد ذكر الديار الدوايس ، ابيات في وصف الخمرة ، فؤلفة ، فيما يبدو ، من قصيدتين لا يرتبط بينهما الا الوزن والقافية . فصدر هذه القصيدة كما يقول مصعب الزبيدي والسهلي ، قاله حسان في الجاهلية ، وآخرها في الاسلام . ثم رأى الرواة ، كما يقول الدكتور يحيى الجبوري ، « انفاي القصيدتين في البحر والقافية فلذوهما واحدة ، فرويت بالشكل الذي اثبت في ديوانه » ، انظر الاستيعاب ، ٢٤٤/١ ، وديوانه ، ق ١ ، ونماذج على القصيدة ، وردت في ديوانه ٥/٢ ، وشعر المخترمين ، ص ٢٨٧ .

(٢١١) انظر النص ، ص ٢١٢ .

اما السمة الغالبة على مدائحه فقصرها . وتصرفه فيها محدود . كما يقول احد دارسيه (٢١٢) . ويبدو أن سبب ضعف مديحه الاسلامي راجع . في رأي بعضهم (٢١٣) . إلى أن كثيرا من مثل الجاهلية لم تعد المعين المناسب الذي يشرف منه شعور اماديه . ولم تشبع مثل الجديدة . بعد . للشعر .

وعلا ايضا يصدق على مرثيته الاسلامية : ولا سيما مرثيته لرسول الكريم (ص) وحسرة وجعفر . فان الشاعر المسلم يجد في تصويرهم في صور الترم الجاهلي مقارنة غير مناسبة بين قادة الاسلام ومن رثاهم شعراء الجاهلية من رجال تلك الحقبة . فقلة الاسلام . وعلى رأسهم الرسول الكريم (ص) . استثناء لا تصح معه المقارنة بأي نوع . منها . من رثاه الجاهلية . فالموضوع . اذن . اعظم من وسائل التعبير التقليدية . وقد اعترف حسان نفسه بذلك . فقد قيل له : « ما بالك لم ترث رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ (أي ما بالك لم ترثه بما يناسب المقام الكريم ؟) فقال : جلت المصيبة من المراتبة (٢١٤) . انصف إلى ذلك أن «ساربه في بعض مرثيه : «ما في مزية قالها في جعفر ابن ابي طالب » تشتمل على تسمين . وهو عيب في بناء الشعر (٢١٥) .

هذه خلاصة لما جاء في لبن شعر حسان او ضعفه . والاسباب التي نجم عنها . وهي تفسر جوانب لاحظتها دارسون شعراء من هذه السمة : وتدخل كلا أو بعض في نقد الشاعرين من معاصري الشاعر . ويحدد . خلال الاجيال المتعاقبة . غير انها لا تقدم تفسيراً كاملاً لعبارة الاسمع الذي ترى ان طريق الشعر . وقد تنكبه حسان : هو طريق القحول من وصف الديار والتشبيب وغير ذلك . وفي ظني ان ما جاء به الاستاذ الحاجري من تفسير لعبارة الاسمع يقترب كثيرا من التفسير القبول . يقول هذا الناقد : «تقوam الشعر . كما يرى الاسمعي . هو تلك الجاهلية التي نشأ فيها . ورسخت جذوره في أعمقها . وعاش على وصف دورها . والتعبير عن «ظلمة . تسمين تكبت القتل الجديدة التي جاء الاسلام بها بحسان بن ثابت من هذا الطريق المعيد . ضعف شعراء ولان رتافات . على تلك الصورة التي

(٢١٢) الرجوع السابق ، ص ١٧٨ .

(٢١٣) انظر الاسلام والشعر ، ص ٢٠ - ٢٢ ، وكذلك

الحاجري ، ص ٤٨-٤٩ ، وطه أحمد ابراهيم ، ص ٧ .

(٢١٤) الثعالب ، التمثيل والحاضرة ، (تحقيق عبدالفتاح

محمد الخلو) ، القاهرة ، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م ، ص ١٨٥ .

(٢١٥) انظر ديوانه ، ٢٢٤/٢ .

لاحظنا النقاد المتقدمون (١١١) . غير ان في قول الاستاذ الناقد كثيرا من الغموض ونقصا في التعليل والتدقيق ، وهو عام يحتاج الى توضيح وتحديد . فيجدر بنا ، بادىء ذي بدء ، ان نحدد طريق حسان في الميدان الفني ، ثم طريق الفحول ممن ذكرهم الاسمى وميدانهم الذي جالوا فيه ، وهذا ما نخطاه النقاد . فحسان شاعر من شعراء المدر ، اي احد شعراء البيئة الحضرية المستقرة ، بل هو ابرز شعرائها . اما فحول الاسمى فينتهون الى مذهب آخر ، هو مذهب اهل الوبر ، اي المذهب البدوي . في هذا التحديد الواضح نجد سبيلنا ، في اغلب الظن ، سالكة مأمونة العثار . ولما كانت البيئة العربية الجاهلية ، في اغلبها بيئة بدو ، وكان « عالم الصحراء » يطغى ، لهذا السبب ، على كثير من ارجاء بلاد العرب ، وما كان تأثيره لينجو منه صقع من اصقاعها ، فقد صارت مثله العليا وقبيل ومواضعه وتقاليده الادبية هي السائدة التي لا يسلم من الاقتداء بها حتى سكان الحاضرة . وبنينا ، هذا ، تقاليد البدو الادبية ، وهي ، بلا شك ، نتاج تلك « الارضية » التي اسميناها عالم الصحراء . لقد نشأت تلك التقاليد الادبية ونمت وتطورت فوق تلك الارضية ، وتكامل تطورها بانتاج النموذج الادبي : « القصيدة العربية » باجزائها وسورها ، وقد نجد اجزاء القصيدة وسورها واسماها كامنة في عالم الصحراء ، في هذا البساط الرملي الواسع ، وفي الحياة البدوية ووسائل العيش فيها ، وحياة الرحيل الدائم وراء الماء والكلا . ومن الطبيعي ان يكون فحول شعراء الجاهلية الذين ذكرهم الاسمى في قوله السالف الذكر ، ممثلين لتلك التقاليد الادبية . واهم ما يمكن ذكره : هنا ، انهم ما كانوا يحتدون تلك التقاليد من وقوف على الديار وذكر الحبيبة وغير ذلك حسب ، وانما يحيون هذه التقاليد في تجارب حية . هنا نلتقي تجربة الشاعر الحية بالتقليد الادبي ، في انسجام عجيب ، فالوقوف على الاطلال ، مثلا ، لم يكن تقليدا ادبيا يحتذيه الشاعر البدوي اتباعا ليس غير ولكنه ، ايضا ، تجربة شخصية يمارسها في تجواله الدائم . فقد يقف ، خلال ذلك التجوال ، على رسوم لحبيبة التقى بها قبل عشرين حجة ، في جوار قريب ، فتشور به الذكرى القديمة وتتمثل له صورة الحبيبة النابتة ، والربيع الذي جمعتها ، وينزه كل ذلك فيقول الشعر مخاطبا تلك الدار ، واسفا ارجاءها الوحشة ورسومها الدارسة : سائرا ، في ذلك ، على التقليد الفني

(٢١٦) الحاجري ، ص ٩٠ .

المذهب الشعري : ذلك التقليد الذي ابتدئته تجارب مماثلة سابقة لشعراء متقدمين . ويفسر لنا هذا اصالة الشعر البدوي القديم الذي لم تكن التقاليد الادبية فيه قوالب جامدة يتبعها الشعراء في محاكاة لا حياة فيها ، كما جرى على ذلك ، فيما بعد ، شعراء عصور الوجود .

ولكن ما علاقة ذلك بالاسمى او جماعته من النقدة اللغويين ؟

ان الاسمى ناقد لغوي ، ينشد نقاء اللغة ، وسعيه لذلك النقاء : البعد في الزمان وفي المكان . فقلب الصحراء ، بعد ساكنيه عن الاختلاط بالامم الاخرى . وساكنوه بعد من غيرهم في الجاهلية ، حيث هم في عزلة نسبية تبعدهم عن ذلك الاختلاط ، وما يجره من افساد السليقة ، وتسرب اللحن والهجنة الى الالة . فالشعر البدوي القديم يحقق الناقد اللغوي ضلته في معياري الزمان والمكان . فنجد ، لذلك ، ان المثل الاعلى في فحولة الشعراء : في رأي الاسمى ، يتحقق في كبار شعراء مذهب اهل الوبر امثال امرئ القيس والنايفه وزهير ، وطريقهم - اي التقاليد الشعرية - في رايه ، هي الطريق المقبولة لديه .

اما بيئة اهل المدر (اهل الحضر) في بلاد العرب - وخاصة في الحجاز - فتعيش على هامش الصحراء ، وهي عرفة لامواج دماء الرمال التي لا تمنى تضربها مثل تميش الزمان . وارتباط تلك البيئة بنسب ، الى حد كبير ، ارتباط الثغور ببحارها التي تطل عليها . فكما يجد الثغر قوام حياته بالبحر الذي يجاوره ، فيضطبع كل شيء فيه بما يمت الى البحر بسبب ، فهو ، وان كان على اليابسة لا يستطيع ، في حقيقة الامر ان يتفصل عن البحر ، وينجو من تأثيره وسلطانه ، فكذلك بيئة المدر ، في الحجاز ، لا تستطيع الفرار مما تطل عليه من عالم الرمال الواسع ، وان اختلفت وسائل العيش فيها عما فيه بعض الاختلاف ، ونأت عن حياة الرحيل الدائم والتجوال البعيد وراء الكلا والماء .

فنجد ، لهذا ، تقاليد المذهب البدوي الشعرية تطغى على شعرائها ، مع ما يطغى من مثل الصحراء واثاث الامة الثقافي ، على قاطناتها جميعا . . . فاستطاع شعراؤها اساليب شعراء البدو واحتذوا طريقهم وبنوا النموذج القصيدة البدوية مثلا اعلى في الاجادة الفنية والفحولة . ونظرة سريعة في ديوان قيس بن الخطيم ، شاعر الاوس ، وحسان بن

ثابت (في شعره الجاهلي) تكفي للتدليل على اصطناع شعراء الحضر هذا النموذج البدوي العتيق .

غير ان شاعر الحضارة ، وهو يتبنى النموذج البدوي الشعري ، انما يتبناه تقليدا ادبيا ليس غير . ويبقى هو : بعد ذلك ، شاعرا تابعا يحاكي صورا ووقائع لا يصدر فيها عن تجربة حية ، عاناها واحس بها . لقد قلنا من قبل ان التقاليد البدوية الشعرية تلقي بالتجربة الحية في الشاعر البدوي . فوقوفه على رسوم دار لحبيبة سباه كثيرا ما يحدث بعد تأيه عنها بانوام طويلة . . تلك هي حياة البدوي غير المستقرة ، فالوقوف على اطلال الدار ورسومها تقليد ادبي نشأ عن تجربة او تجارب سابقة للشعراء البداءة ، وهو ، ايضا ، تجربة صادقة فردية . فيلتقي . هنا ، التقليد الادبي بالتجربة ، اما في حال الشاعر الحضري فالامر مختلف : ذلك لان حياته مستقرة في هذه البيوت المنيعة من المدر (الطين) . وحصان بن ثابت مرتبط بارضه وبستانه واطمه (حصنه) . فهو لا يعول طلبا للمرمى ، او يدور به الجفاف نحو منابع المياه ، فالوقوف على الديار في قصائده الجاهلية واستنلاله لتلك القصائد بالفضل وذكر الحبيبة تقليد لعله لا يخفى وراءه اي تجربة . انه نوع من خضوع الشعر لتأثيرات البحر ، فهو اصطناع طريقة فرضتها مؤثرات من عالم الصحراء على ما جاوره من الشور التي نطل عليه ، وتبقى الاجادة الفنية في حاله في مدى المهارة الفنية التي يبدونها وهو يتحرك خلال الاطار البدوي المرسوم له . وقد تفاوت نجاح شعراء المدر في هذا بمقدار ما كانوا عليه من قوة الشاعرية والمهارة الفنية وما امتلكوا من تجارب لها صلة قريبة بحياة البداوة . ولقد برز : في ذلك . حسان بن ثابت وقيس بن الخطيم ، وهذا ما جعل الاصمعي بعده فحلا في شعره الجاهلي الذي جرى فيه على سنة فحوله . والاصمعي يجري في تقده على ضوء مثله الاعلى في النموذج الادبي . وقد تقدم القول في انه وجدده في القصيدة البدوية الجاهلية . اما اصالة التجربة الشعرية وحديثها فقد يأتيان ، عند الاصمعي ، والنقاد اللغويين الآخرين ، في المقام الثاني .

ومجمل القول ان الظروف وضعت حسان في مازق لا قرار منه ، فهو شاعر يصطنع طريقة اهل الوبر (البدو) ، لانها النموذج المعترف به ادبيا آنذاك : النموذج الجمهرة والاصل الذي لا ينجو احد من تأثيره وسلطانه ، وهو يتبنى مثل الصحراء وقيمها الفنية ، غير ان تجربته اليومية الحية قد تختلف عن كل ذلك اختلافا كثيرا او قليلا . فهو

معلق بين مذهب اهل الوبر وحياة اهل المدر ، وليس له ، الا موهبته الشعرية ومهارته الفنية ، وقد كانا سببا في نجاحه نجاحا سلكه . في تقويم الناقد اللغوي ، في فحول شعراء المذهب الذي لا ينتهي اليه في واقع حياته العملية . فالناقد اللغوي لا يشهد التجربة الصادقة او الجمال الفني ، في المقام الاول ، وانما ينسند طريقة اهل الوبر التي تحقق غابته في تطلب النقاء اللغوي . فالغاية ، هنا : تخلق المعايير النقدية التي يقاس بها الانس الأدبي ، وتشرط انواعها . واذ كانت الغاية لغوية وليست جمالية فقد يختلط على صاحبها الامر ، وبأخذ الانس الادبي طريقة ، عنده ، نحو الفحول ، ان تزريا بازائها الظاهرة المتعارف عليها .

اما حسان في الاسلام فقد انفصل كثيرا عن طريقة المذهب البدوي الذي كان يصطنعه . من قبل : او فصلته اسباب عدة متشابكة عنها : سبق ان المنا بشر ، منها كدلاستجابة للمناسبات الطارئة ، وما اكرها ، وحماسته في مقارعة خصوم الاسلام ، وتحوله عن التعبير الادبي التقليدي وعن اظهار مقدرته الفنية في موضوعات تنطلق فيها شخصيته على سجيته كوصف الخمر ، الى رجل « إعلام » له قضية يعرضها ويدافع عنها ويتوسل . خلال ذلك كله ، بما هو اكثر تأثرا في الجمهور . وتحول حسان « الفرد » الى « حسان » الجماعة ، وقد نجح في ذلك نجاحا كثيرا فشقى واشتفى . وكان شعره في خصوم الاسلام « اشد عليهم من وقع السهام في غلس الظلام » ، كما قال الرسول (ص) (٢١٧) . وكانت مقطعاته ، في كثير من الاحيان ، رسائل سياسية تنذر وتهدد ، تارة ، وتنصح ، تارة اخرى ، وتدعو الى الحفاظ على العهود او تعير باخلاف الوعود . وكان تأثيره في الاجيال اللاحقة كبيرا ، ولكنه ، في كل ذلك ، لم يعد يحتذى « طريقة الفحول » من اهل الجاهلية بالوقوف على الاطلال ووصف الناقة والرمال ، فلم يعد لذلك واحدا منهم في تقدير الناقد اللغوي ، وهذا معنى عبارة الاصمعي « فقطع مستند في الاسلام » ، ومعنى عبارته الاخرى التي تفيد تنكبه عن طريق الشعر لان « طريق الشعر هو طريق شعر الفحول . . . من صفات الديار . . »

وحين تزدوج المايير في نقد الناقد اللغوي ، وكثيرا ما تزدوج لديه ، فيدخل في معياري الزمان والمكان معيارا آخر خلقيا ، يضطرب تقده ، ايضا ، ويختلط وتأتي عبارته مزدوجة يعسر التوفيق بين اجزائها وما يحمل كل منها من احكام متباينة :

(٢١٧) الاثني ، ١ / ١٢٢ .

فلا اسمعي يعمل طريق الشعر بطريق شعر الفحول
 (من المذهب البدوي) . وقد شرحنا هذا . ولكنه
 يخلط معه حكمة بن الشعر بكه يقوى في الشعر
 وينصف في الخبر . وان مرجع لبن شعر حسن
 دخول في الخبر كما هو ظاهر في مرائيه الرسول
 والآخرين . وهو هنا نافذ خلفي يطبق معيارا خلفيا
 ويخلط بين الطريقة الفنية البدوية (التي يراها مثلى
 في تلبية حاجات اللغة) وبين المعيار الخلفي الذي
 يقيس به الاجادة الفنية . ومن يدري فلهذا تأخر
 في معياره الخلفي بتعليق حسن نصف شعره بحجز
 الاسلام الشاعر عن الكذب ، فلم يفهم معنى الكذب
 الفني . واستنتج من ظاهر اللفظ مداولة الخلفي .
 ومن هنا جاء ازدواج معايير وانطراب احتكام
 وسنوية التوفيق فيما بينها .

ام لعله لم يتأكد من في معايير . فلماذا طلبنا

× × × × ×

ثبت المصادر والمراجع

الباهلي ، عمرو بن ابي ،
 شعر عمرو ابي الباهلي ، (جمعه وحققه د. حسين
 عطوان) ، دمشق .
 بروكلمان ، كارل ،
 تاريخ الادب العربي ، (نقله الى العربية د.
 عبدالحليم النجار) ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ،
 ١٩٦٨ م .
 بلاشير ، د . ،
 تاريخ الادب العربي ، (ترجمة ابراهيم الكيلاني) ،
 دمشق ، ١٩٧٢ م .
 النعالي ، عبدالمك بن محمد ،
 التشيل والمحاضرة ، (تحقيق عبد الفتاح محمد الطو)
 ، القاهرة ، ١٢٨١ هـ - ١٩٦١ م .
 خاص الخاص ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
 الثقل ، ابو محجن ،
 ديوان ابي محجن الثقل ، (صنعة ابي هلال
 العسكري ، تحقيق د. صلاح الدين النجد) بيروت ،
 ١٢٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .
 الجاهلي ، عمرو بن بحر ،
 البيان والتبيين ، (تحقيق عبدالسلام هارون) ،
 القاهرة ، ١٢٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
 الحيوان ، (تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون)
 القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م .
 الجبوري ، د. يحيى ،
 شعر المختصرين ، بغداد ، ١٩٦٤ م .
 الاسلام والشعر ، بغداد ، ١٢٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

الامدي ، الحسن بن بشر ، الموازنة ، (تحقيق السيد احمد
 صقر) ، دار المعارف بمصر ، ١٢٨٠ هـ - ١٩٦١ م .
 المؤلف والمخلف ، (تحقيق عبدالستار احمد
 فراج) ، القاهرة ، ١٢٨١ هـ - ١٩٦١ م .
 ابن الاثير ، اسيد الدين ،
 المل السائر ، (تحقيق د. احمد الحولي و د .
 بدوي طبانة) ، القاهرة ، ١٢٨١ هـ - ١٩٦٢ م .
 ابن الاثير ، علي بن محمد الجزري ،
 اسد الغابة ، (تحقيق محمد ابراهيم اليان ومحمد
 احمد عاشور) ، دار الشعب ، ١٩٧٠ م .
 احسان عباس ،
 تاريخ النقد الادبي عند العرب ، بيروت ،
 ١٢٩١ هـ - ١٩٧١ م .
 الاسدي ، عمرو بن شاس ، شعر عمرو بن شاس الاسدي ،
 (تحقيق د. يحيى الجبوري) ، النجف الاشرف ،
 ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .
 الاسفاهاني ، ابو الفرج ،
 كتاب الاغانى ، (ط. دار الكتب) ، القاهرة .
 الاسمعي ، عبدالمك بن قريب ،
 الاسمعيان ، (تحقيق احمد محمد شاعر وعبدالسلام
 هارون) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ م .
 كتاب فحول الشعراء ، (تحقيق توري) ، بيروت ،
 ١٢٨٩ هـ - ١٩٧١ م .
 الانصاري ، كعب بن مالك ،
 ديوان كعب بن مالك الانصاري ، (دراسة وتحقيق
 سامي مكي العاني) ، بغداد ، ١٩٦٦ م - ١٢٨٦ هـ .

الجمدي ، النابغة ،
شعر النابغة الجمدي ، (تحقيق عبدالعزيز رباح) ،
بيروت ، ١٩٦٤م - ١٣٨١هـ .
الجهني ، ابن سلام ،
طبقات فحول الشعراء ، (تحقيق محمود محمد
شاکر) القاهرة ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
الحاجري ، د. طه ،
في تاريخ النقد ، الاسكندرية ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .
ابن حزم ، علي بن محمد ،
جوهرة انساب العرب ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٢هـ -
١٩٦٢م .
حسان بن ثابت ،
ديوان حسان بن ثابت ، (تحقيق د. وليد عرفات) ،
لندن ، ١٩٧١م .
الخطبة ، ديوان الخطبة ، (شرح ابن السكيت والسكري
والسجستاني ، وتحقيق نعمان أمين طه) ، القاهرة ،
١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .
الخنساء ، ديوان الخنساء ، (ط . دار الاندلس) ، بيروت ،
١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
الدؤلي ، ابو الاسود ، ديوان ابي الاسود الدؤلي (تحقيق الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م
وملحق ديوان ابي الاسود الدؤلي (صنعة الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٩٥هـ -
١٩٧٥م .
درويش ، د. محمد طاهر ،
حسان بن ثابت ، دار المعارف بمصر ، بلا تاريخ .
الذبياني ، التمام بن ضرار الديباني ، (حقه وشرحه صلاح
الدين الهادي) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٨هـ -
١٩٦٨م .
الرافعي ، مصطفى صادق ،
تاريخ ادب العرب ، القاهرة ، ١٣٧٣ - ١٩٥٣م .
الزبيدي ، عمرو بن محمد يكر ، ديوان عمرو بن محمد يكر
الزبيدي ، (صنعه هاشم الطعان) ، بغداد ،
١٣٩٦هـ - ١٩٧٠م .
سحيم عبد بني الحساس ، ديوان سحيم عبد بني الحساس ،
(تحقيق عبدالعزيز الميني) ، دار الكتب (مصورة)
١٣٦١هـ - ١٩٥٠م .
السلي ، خفاف بن ندية ، شعر خفاف بن ندية السلي ،
(جمع وتحقيق د. توري القيسي) ، بغداد ،
١٩٦٨م .
السلي العباس بن مرداس ، ديوان العباس بن مرداس السلي ،
(جمعه وحققه د. يحيى الجبوري) ، بغداد ،
١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
النسي ، ربيعة بن مقروم ، شعر ربيعة بن مقروم النسي
(صنعه د. توري القيسي) ، بغداد ، ١٩٦٨م .
النسي ، المنفل ، المنفليات ، (تحقيق وشرح احمد محمد
شاکر وعبد السلام محمد هارون) ، دار المعارف بمصر ،
١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .

لسيف ، شوقي ،
العصر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٣م .
الطائي ، ابو تمام ،
الوحشيات ، (تحقيق عبدالعزيز الميني) ، دار
المعارف بمصر ، ١٩٦٣م .
الطائي ابو زيد ، شعر ابي زيد الطائي ، (جمعه وحققه د.
توري القيسي) ، بغداد ، ١٩٦٧م .
الطباع ، عبد الله انيس ،
شاعر النبي : حسان بن ثابت الانصاري ، بيروت ،
١٩٥٥م .
طه احمد ابراهيم ،
تاريخ النقد الادبي عند العرب ، القاهرة ، ١٩٢٧م .
عامر بن الطفيل ، ديوان عامر بن الطفيل (رواية ابن الانباري
عن نعلب) ، بيروت ، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .
العامري ، لبید بن ربيعة ، ديوان لبید بن ربيعة العامري
(تحقيق د. احسان عباس) ، الكويت ، ١٩٦٢م .
ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله ،
الاستيعاب ، (تحقيق علي محمد البجاوي) ، مصر ،
بلا .
ابن عبد ربه ، احمد بن محمد ،
المقد الفريد (لجنة التأليف) ، القاهرة ، ط ٢ ،
١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م .
عبدة بن الطبيب ، شعر عبدة بن الطبيب (د. يحيى الجبوري)
بيروت ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .
ابو عبيدة ، ممر بن المتني ،
تقاضي جبر والفرزدق (تحقيق بيفان) ، لندن ،
١٩٠٥ - ١٩٠٧م .
المسلائي ، ابن حجر ،
كتاب الاصابة ، (مطبعة السعادة) ، القاهرة ،
١٣٢٨هـ .
المشماوي ، د . محمد زكي ،
النابغة الديباني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠م .
القالي ، اسماعيل بن القاسم ،
ذيل الامالي والنوادر ، (المكتب التجاري) بيروت .
ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم ، الشعر والشعراء ، بيروت ،
١٩٦٤م .
قدامة بن جعفر ،
نقد الشعر ، (تحقيق كمال مصطفى) ، القاهرة ،
١٩١٩م .
القرشي ، محمد بن ابي الخطاب ،
جوهرة اشعار العرب ، القاهرة ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
القرواني ، ابراهيم بن علي ،
جمع الجواهر ، (تحقيق البجاوي) ، القاهرة ،
١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .
زهر الاداب ، (تحقيق البجاوي) القاهرة ،
١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .
القرواني ، الحسن بن رشيق ،
المدة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٨٢ - ١٩٦٣م .

الجمدي ، النابغة ،
شعر النابغة الجمدي ، (تحقيق عبدالعزيز رباح) ،
بيروت ، ١٩٦٤م - ١٣٨١هـ .
الجهني ، ابن سلام ،
طبقات فحول الشعراء ، (تحقيق محمود محمد
شاکر) القاهرة ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
الحاجري ، د. طه ،
في تاريخ النقد ، الاسكندرية ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .
ابن حزم ، علي بن محمد ،
جوهرة انساب العرب ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٢هـ -
١٩٦٢م .
حسان بن ثابت ،
ديوان حسان بن ثابت ، (تحقيق د. وليد عرفات) ،
لندن ، ١٩٧١م .
الخطبة ، ديوان الخطبة ، (شرح ابن السكيت والسكري
والسجستاني ، وتحقيق نعمان أمين طه) ، القاهرة ،
١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .
الخنساء ، ديوان الخنساء ، (ط . دار الاندلس) ، بيروت ،
١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
الدؤلي ، ابو الاسود ، ديوان ابي الاسود الدؤلي (تحقيق الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م
وملحق ديوان ابي الاسود الدؤلي (صنعة الشيخ
محمد حسن آل ياسين) ، بغداد ، ١٣٩٥هـ -
١٩٧٥م .
درويش ، د. محمد طاهر ،
حسان بن ثابت ، دار المعارف بمصر ، بلا تاريخ .
الذبياني ، التمام بن ضرار الديباني ، (حقه وشرحه صلاح
الدين الهادي) ، دار المعارف بمصر ، ١٣٨٨هـ -
١٩٦٨م .
الرافعي ، مصطفى صادق ،
تاريخ ادب العرب ، القاهرة ، ١٣٧٣ - ١٩٥٣م .
الزبيدي ، عمرو بن محمد يكر ، ديوان عمرو بن محمد يكر
الزبيدي ، (صنعه هاشم الطعان) ، بغداد ،
١٣٩٦هـ - ١٩٧٠م .
سحيم عبد بني الحساس ، ديوان سحيم عبد بني الحساس ،
(تحقيق عبدالعزيز الميني) ، دار الكتب (مصورة)
١٣٦١هـ - ١٩٥٠م .
السلي ، خفاف بن ندية ، شعر خفاف بن ندية السلي ،
(جمع وتحقيق د. توري القيسي) ، بغداد ،
١٩٦٨م .
السلي العباس بن مرداس ، ديوان العباس بن مرداس السلي ،
(جمعه وحققه د. يحيى الجبوري) ، بغداد ،
١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
النسي ، ربيعة بن مقروم ، شعر ربيعة بن مقروم النسي
(صنعه د. توري القيسي) ، بغداد ، ١٩٦٨م .
النسي ، المنفل ، المنفليات ، (تحقيق وشرح احمد محمد
شاکر وعبد السلام محمد هارون) ، دار المعارف بمصر ،
١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .

قيس بن الخطيم ، ديوان قيس بن الخطيم ، (عن ابن السكيت وغيره ، تحقيق د . ناصر الأسد) القاهرة ، ١٢٨١هـ - ١٩٦٢م .

كعب بن زهير ، ديوان كعب بن زهير ، (صنعة السكري) ، ط . دار الكتب مصور ، ١٢٦٩هـ - ١٩٥٠م .

لواساني ، احمد ، نظرات جديدة في تاريخ الادب ، بيروت ، ١٩٧١م .

الميرد ، محمد بن يزيد ، الكامل ، (عارضه باصول وعلق عليه محمد ابو الفضل ابراهيم والسيد شحانة) ، القاهرة ، ١٢٧٦هـ - ١٩٥٦م .

المرزباني ، محمد بن عمران ، الموشح ، (تحقيق علي محمد الجبالي) ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

المرزوقي ، احمد بن محمد ، شرح ديوان الحماسة ، (نشره احمد امين وعبد السلام هارون) القاهرة ، ١٢٧١هـ - ١٩٥١م .

الزني ، ممن بن اوس ، ديوان ممن بن اوس الزني ، (صنعة د . نوري القيسي وحاتم صالح الشامن) بغداد ، ١٩٧٧م .

النفري ، نصر بن مزاحم ، وقعة صلين ، (تحقيق عبد السلام هارون) ، القاهرة ، ١٢٨٢هـ .

النص ، د . احسان ، حسان بن ثابت ، حياته وشعره ، دمشق ، ١٩٦٥م .

نولدكه ، امراء غسان ، (ترجمة يندلي جوزي ، وفستظنين ذرايق) ، بيروت ، ١٩٢٢م .

الهذليون ، ديوان الهذليين ، (ط . دار الكتب مصورة) ، القاهرة ، ١٢٨٥هـ - ١٩٦٥م .

ابن هشام ، السيرة النبوية ، (تحقيق السقا وآخرين) ، القاهرة ، ١٢٥٥هـ - ١٩٣٦م .

الهلال ، حميد بن ثور ، ديوان حميد بن ثور الهلالي ، (تحقيق عبدالعزيم اليماني) ، القاهرة ، ١٢٨٤هـ - ١٩٦٥م .

البرروعي ، مالك ومتمم ابنا نوبرة ، (ابتسام الصغار) ، بغداد ، ١٩٦٨م .

Aristotle,
Poetics & Rhetorics, (ed. by J. M. Dent
& Sons Ltd), London, 1955.

Nicholson, R. A.,
A Literary History Of The Arabs, Cam-
bridge, 1956.

المجلات والمطبوعات الدورية :

البلاغ (الأكاديمية - العراق) العدد الاول ، السنة السادسة ، ١٢٨٦هـ - ١٩٧٦م .

Bulletin Of SOAS, University Of London,
X XI, 1958.

Encyclopedia Of Islam, Vol. III (Hasan b.
Phahit).



فِرَاقُ الْمُؤْمِنِينَ بِحَبَالِ

بقلم

محمّد شَيْتِ فَطَّابُ

بغداد - الجمهورية العراقية

- ١ -

سعيد بن عمرو الحرشي

فاتح شطر ارمينية ثانية

وشطر خراسان

نسبه وایامه الاولى

هو سعيد بن عمرو بن اسود بن مالك بن كعب بن الحريش بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، واسم الحريش معاوية بن كعب (١) من قبس عيلان بن مضر (٢) .

ولم يكن سعيد من رؤساء قبيلته ، بل كان عظاميا ، تقدم بكده وعرقه وكفايته ، وكان في صفه فقيرا عندما يسأل على الابواب ، ثم صار يسقي الماء ، ثم احترف الجندية ، فملت حاله (٣) ، وتقدم في المناصب الادارية والعسكرية . ويبدو انه لفت انظار المسؤولين في الدولة بشجاعته وكفايته ، ففرض بجهد ومزاياه نفسه على الحاكمين ، ولم يفرضها بحسبه ونسبه .

ولا نعرف متى واين ولد ، ولا تفاصيل حياته

الاولى . ولا سنة رحيله عن الدنيا ، وقد ذكر انه شامي ، وولد بأرمينية (٤) ، وامه حبشية (٥) .

لقد كان حظ سعيد عند المؤرخين وكتاب السير في مجال حياته الخاصة حظا عاثرا ، فبخلوا عليه بذكر حياته الشخصية ، وعرضوا عليه بذكر حياته العامة ، فالدا واداريا .

في توطيد الأمن الداخلي

١ - في حرب عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث (٦) :

شهد سعيد ثورة ابن الأشعث على عبدالملك بن مروان ، وكان يقاتل تحت راية الحجاج بن يوسف الثقفي . وفي يوم من الايام خرج رجل من اهل العراق يقال له : قدامة بن الحريش من رجال ابن

(٤) جبهة انساب العرب ، ٢٨٨ ، ونسب ابن عساكر ١٦٤/١ .

(٥) المخبر ، ٢٠٨ .

(٦) انظر تفاصيل ثورة عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث في الطبري ، ٢٢٤/١ - ٢٢٤/٦ و ٢٤٢/٦ - ٢٤٢/٦ و ٢٤٢/٦ - ٢٤٢/٦ ، وابن الأشعث الكندي ، انظر ما جاء عنه في جبهة انساب العرب (٢٥) .

(١) جبهة انساب العرب ، ٢٨٨ .

(٢) جبهة انساب العرب ، ٢٧١ .

(٣) جبهة انساب العرب ، ٢٨٨ ، ونسب ابن عساكر ١٦٤/١ .

الاشعث ايبازة رجلا من رجال الحجاج . وخرج اليه رجل من اهل الشام فقتله . حتى قتل أربعة من اهل الشام . ولما رأى الحجاج ذلك . أمر مناديا قنادي : لا يخرج الى هذا الرجل احد ! تكف الناس .

وكتب سعيد الحجاج فقال : « انك رايت الا يخرج الى هذا الرجل احد . وانما هلك من هلك من هؤلاء الثغور بأجائهم ، ولهذا الرجل اجل ، وأرجو ان يكون قد حضر . فأذن لاسحابي الذين قدموا معي فليخرج اليه رجل منهم » .

واذن الحجاج ان يخرج احد اصحاب سعيد لمبارزة هذا الرجل . ولكن الرجل عاجل الشامي الذي خرج لمبارزته من اصحاب سعيد فقتله .

وتسقى ذلك على سعيد . فاستأذن الحجاج في الخروج لمبارزة فندامة . فقال له : « وعندك ذلك؟ » فقال سعيد : « نعم ، انا كما تحب » . فأمر له الحجاج بسيف مرهف ثقيل . واذن له بالمبارزة .

ومهما تكن نتيجة المبارزة : اذ لم ينتصر سعيد على خصمه ويقضى عليه ، الا ان مجرد خروجه الى المبارزة مشطوما . يدل على شجاعته وثقته بنفسه وحرصه على انتصار الدولة على ابن الاشعث واصحابه (٧) .

٢ - القضاء على فتنة شوذب الخارجي :

في سنة مئة الهجرية (٧١٨ م) ، خرج شوذب الخارجي . وهو بسطام من بني (يشكر) (٨) في الجوف (٩) . وكان في ثمانين رجلا .

وكتب عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه الى عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب عامله بالكوفة . الا يحركهم حتى يسفكوا دماء ويفسدوا في الارض . فان فعلوا فوجبه اليهم رجلا صليبا سارما في جند .

وبعث عبدالحميد والي الكوفة محمد بن جرير بن عبدالله البجلي (١٠) في القين ، وأمره بما كتب عمر بن عبدالعزيز اليه .

(٧) انظر التفاصيل في الطبري ، ٢٦١/١ - ٢٦٢ .

(٨) هو يشكر بن بكر بن وائل . انظر التفاصيل في جمهرة انساب العرب ، ٢٠٨ .

(٩) جوفى : وردت في معجم البلدان ١٦١/٢ : جوفى ، اسم نهر عليه كورة واسعة في سواد بغداد ، ولم تكن ببغداد كورة مثل جوفى .

(١٠) انظر سيرة أبيه : جرير بن عبدالله البجلي في كتابنا : قادة فتح العراق والجزيرة (٢٥٦ - ٢٧١) .

كما كتب عمر بن عبدالعزيز الى بسطام الخارجي . يسأله عن مخرج . وكان في كتاب عمر الى بسطام : « ينشئ لك خرجت غضبا لله وارسوله ، ولست اولى بذلك سبي . فليام الى اناظرك ، فان كان اتحق بديننا . دخلت فيما دخل الناس ، وان كان في يدك نظرتنا في امرك » . فقدم كتاب عمر الى بسطام وقد قدم اليه محمد بن جرير . فقام بازائه لا يتحرك .

وكتب بسطام الى عمر : « قد انصفت ، وقد يميت اليك رجلين يدارسانك » .

ووصل الرجلان الموقدان من بسطام الخارجي ، وناظرا عمر بن عبدالعزيز : فاقبضا بوجهة نظره .

ومات عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه سنة احدى ومئة الهجرية (٧١٩ م) . ومحمد بن جرير مقابل الخوارج . لا يتعرضون اليه ولا يتعرض اليهم . وكفى منهم ينتظر عودة الرسل من عند عمر بن عبدالعزيز . فتوفي عمر والامر على ذلك (١١) .

وتولى يزيد بن عبدالملك بن مروان الخلافة بعده من اخيه سليمان بن عبدالملك بمسد عمر بن عبدالعزيز (١٢) . فحبب عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب امير الكوفة . ان يحل عند يزيد بن عبدالملك . فكتب الى محمد بن جرير يأمره بمناجزة شوذب .

ولما رأى الخوارج محمد بن جرير يستعد للحرب قالوا : « ما فعل هؤلاء هذا الا وقد مات الرجل الصالح » . يريدون عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه .

وثبت الاثنان بين الجانبين ، فاصيب من الخوارج نفر . وقتل الكثير من اهل الكوفة وانهموا . وخرج محمد بن جرير فدخل الكوفة ، وتبعهم الخوارج الى الكوفة . ثم رجعوا الى مكانهم .

ورجعه يزيد بن عبدالملك تميم بن الحبيب في القين الى شوذب الخارجي . فاقبض الجانبان وقتل شوذب كثيرا من اصحاب تميم . فلجأ قلول جيش تميم هاربين الى يزيد بن عبدالملك والي الكوفة ايضا .

ورسل يزيد بن عبدالملك جيشا بقيادة أجدة بن الحكم الأزدي الى شوذب . فقتله الخوارج

(١١) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٥٥/٦ وابن الأثير

٤٥/٥ - ١٨ .

(١٢) ابن الأثير ٦٧/٥ .

وهزموا رجاله . فوجه يزيد السجاج بن وداع في
العين . فقتلوه وهزموا رجاله أيضا .

واقام الخوارج بمكانهم حتى دخل مسلمة بن
عبد الملك الكوفة . فثبكا اليه أهل الكوفة فكان
شوذب وتأثيره في اضطراب الأمن وأسرده في قوات
الدولة . فأرسل اليه مسلمة سعيد بن عمرو
الحرشي . وكان فارسا من فرسان العرب في عشرة
الاف .

واتاه سعيد في مكانه . فرأى شوذب وأصحابه
ما لا يبيل لهم به . فقال لأصحابه : « من كان يريد
الشهادة . فقد جاءته . ومن كان يريد الدنيا . فقد
ذهب » .

وكسر الخوارج اتحاد سيوفهم وحملوا .
فكشعوا سعيدا وأصحابه مرارا . حتى خاف سعيد
الفتنة . فوبخ أصحابه وقال : « من هذه الشرذمة
لا أب لكم نفرون !! يا أهل الشام ! يوما كأيامكم » .

وحمل سعيد وحمل أصحابه معه على الخوارج
حملة صادقة . فمحقوهم طحنا . وقتلوا بسطاما
وهو شوذب . وأصحابه (١٤) .

وهكذا قضى سعيد بحسن قيادته ولبائته
وتحريضه أصحابه على الاقتتال والتباعد . على فتنة
شوذب التي أثرت في مستويات سكان جنوبي العراق .
واشاعت الفوضى والاضطراب فيه . وكبدت الدولة
خسائر فادحة بالاموال والرجال .

٢ - القضاء على فتنة يزيد بن المهلب :

حبس عمر بن عبدالعزيز في سجن (حلب)
يزيد بن المهلب سنة مئة الهجرية (٧١٨ م) . فبقى
يزيد في سجنه حتى بلغه مرض عمر (١٥) .

ولما اشتد مرض عمر بن عبدالعزيز . خاف
يزيد بن المهلب من يزيد بن عبد الملك (١٦) . فهرب
يزيد بن المهلب من محبسة سنة إحدى ومئتين
الهجرية (١٧) (٧١٩ م) .

(١٢) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح بلاد الروم .

(١٣) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٧٥-٥٧٨ وابن الأثير
٦٨/٥ - ٧٠ . وانظر : الميرون والحدائق في أخبار الحقائق
٦٥ .

(١٤) الطبري ٥٥٦/٦ - ٥٥٨ . وابن الأثير ١٨/٥ - ٥٠ .
وانظر كتاب : الوزراء والكتاب ٢١ .

(١٥) كانت بين يزيد بن عبد الملك ويزيد بن المهلب عداوة شخصية
قبل أن يتولى يزيد بن عبد الملك الخلافة . وقد توعد كل
منهما صاحبه . انظر ابن الأثير ٥٧/٥ .

(١٧) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٦٤/٦ - ٥٦٥ . وابن الأثير
٥٧/٥ - ٥٨ وابن خلدون ١٦٦/٢ .

وواصل يزيد بن المهلب الى العراق . وسيطر
على البصرة . فاصبح الموقف في العراق خطيرا
تجاهه بالنسبة للدولة .

وأرسل يزيد بن عبد الملك الى (الكوفة) شيئا
من المال . ورسى أهلها الرضاة . وجيز أخساده
مسامة بن عبد الملك وابن أخيه العباس بن الوليد بن
عبد الملك (١٨) في سبعين الفا من أهل الشام وجوزيرة
ابن عمر . وقيل كانوا ثمانين ألفا . فساروا الى
السراة . وقدموا (الكوفة) ونزلا (النخيلة) (١٩) .

وسار يزيد بن المهلب من (البصرة) .
واستسلم غلبها أخساده مروان بن المهلب . وأتى
(واسطا) (٢٠) واقام بها أياما حتى خرجت سنة
أحدى ومئة الهجرية (٢١) .

ودخلت سنة اثنتين ومئة الهجرية (٢٢٠) .
فسار يزيد بن المهلب من (واسط) واستخلف
عليها ابنه سارية . وجعل معه بيت المال والأسرى .

وسار يزيد بن المهلب بجيشه على قم (النيل) (٢٣)
حتى نزل (العفر) (٢٤) . فحاصر هناك .

واقبل مسلمة بن عبد الملك بجيشه سالكا
طريق نهر (الفرات) الى مدينة (الأنبار) (٢٥) .
فحشد عليها جيورا وسير .

وفي طريق حسمه الى (العفر) . في مرحلة
سير الاقتراب . عقد يزيد بن المهلب لعبد الله بن

(١٨) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح بلاد الروم .

(١٩) النخيلة : موضع بالقرب من الكوفة على سمت الشام .
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٧٦/٨ - ٢٧٧ .

(٢٠) واسط : مدينة كبيرة بناها الحجاج بن يوسف الثقفي .
وسميت واسطا . لأنها متوسطة بين البصرة والكوفة .
انظر التفاصيل في : معجم البلدان ٢٧٨/٨ - ٢٨٧ . وقد
أطلق اسم واسط على محافظات من محافظات العراق الحديث .
وهي محافظة الكوت على نهر دجلة في العراق الأوسط .
أحياء لذكرى مدينة واسط القديمة .

(٢١) انظر التفاصيل في : الطبري ٥٧٨/٦ - ٥٨٩ . وابن الأثير
٧١/٥ - ٧٧ وابن خلدون ١٦٦/٢ - ١٦٩ . وانظر خلاصة
الذهب للمسعودي ٢٦ .

(٢٢) النيل : بلدة في سواد الكوفة غرب مدينة (الحلة) :
حلة بني يزيد . يخربها خليج كبير يتخلج من الفرات
الكبير . انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٦٠/٨ .

(٢٣) العفر : عفر بابل . قرب كربلاء من الكوفة . انظر
التفاصيل في معجم البلدان ١٦٤/٦ - ١٦٥ .

(٢٤) الأنبار : مدينة على الفرات في غرب بغداد . انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢٤٠/١ - ٢٤٢ . وهي مدينة الفلوجة
كما تسمى اليوم . وأطلق اسمها على محافظة من محافظات
العراق الحديث . وهي محافظة (الرمادي) التي أصبح
اسمها اليوم : محافظة الأنبار .

وباشر يزيد القتال حتى قتل وقتل معه
محمد بن المهلب (٢٩) .

قد أحبط سعيد محاولة يزيد بن المهلب
هزيمته سير الاقتراب لجيش مسلمة : فيسر مسلمة
تنفيذ خطته المرسومة في القضاء على فتنة يزيد بن
المهلب . لما برز سعيد في هذه المعركة قالوا
مستعصرا . ومقاتلا رهيبا ، وبطلا فارسا .

جهاده

١ - في ميدان الصفد (٣٠) :

في سنة ثلاث ومئة الهجرية (٧٢١ م) عزل
عمر بن هبيرة سعيد بن عبدالعزيز بن الحارث بن
الحكم الـلـوي عن (خراسان) واستعمل سعيد بن
عمر الحرشي (٣١) عليها .

ولما قدم سعيد الحرشي (خراسان) ، وجد
اعداء المسلمين قد تكالبوا عليهم وأثروا فيهم ماديا
ومعنويا . فجمع سعيد من حضر من المسلمين
وخيلهم وحشهم على الجهاد وقال : « انكم
لا تقاؤون بكثرة ولا بعدة ، ولكن بنصر الله وعزم
الاسلام . فقولوا : لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم .. واللهد .

قلت لعاسر ان لم تردني
امام الثقيل اظعن بالموالي (٣٢)
أشرب حاسة الجبار منهم
بغضب الحد حدوث بالفقال (٣٣)
فما آت في الحروب بمستكين
ولا أخشى محاولة الرجال
ابن لي والسدي من كل ذم
وخالي في الحوادث خير خال

(٢٩) انظر التفاصيل في الطبري ٥٩٠/٦ - ٦٠١ ، وابن الانبر
٨٩-٧٧/٥ وابن خلدون ١٦٦/٢ - ١٧٢ ، وانظر المسعودي
١٩٩/٢ - ٢٠٠ ، وتاريخ المؤمل ١٦٠-١٦١ والعراق ٤٠٠ .
(٣٠) الصفد : منطقة واسعة جدا بين بخاري ومسرقد ،
قصبها مسرقد ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٨٦/٥
و ٢٦٢/٥ - ٢٦١ ، وهو اقليم بآسيا الوسطى يمثل اليوم
التركستان الغربية ، انظر القاموس الاسلامي ٢٦٨/٢ ،
والصفد امة من التركمان باسم المنطقة التي يطلق عليها :
الصفد ايضا ، وقد تنطق بالسين .

(٣١) الطبري ٦٢٠/٦ وابن الانبر ١٠٢/٥ .

(٣٢) ابن الانبر ١٠٤/٥ : نظن .

(٣٣) حدوث : جلى .

حين الميدي على أربعة آلاف ، فمجبوا نهسر
(الصرافة) لمرقلة مسير مسلمة . ولكن مسلمة
وجه اليهم خيلا من اهل الشام عليهم سعيد بن
عمر الحرشي . وكان لاهل الشام كمين في منطقة
نهر (الصرافة) . فاقبلوا وقتل عبدالله بن حيان ،
ثم خرج ثمة اهل الشام على رجال عبدالله بن حيان
فانهزموا حتى اتوا يزيد بن المهلب (٣١) .

وعبر مسلمة (الصرافة) بجيشه ، بعد ان
ظهر له الطريق سعيد ، فمبىر النهر وهو امن
مطمن لا يخشى مقاومة قوات يزيد ولا محاولة
مرقلة مسيرته . حتى اتخذ مواضعه تجسأه
جيش يزيد . وخذل حول مواضعه خندقين (٣٢) .

وكان اجتماع يزيد بن المهلب ومسلمة بن
عبد الملك ثمانية ايام . فلما كان يوم الجمعة لاربع
عشرة مضت من سفر . بنت مسلمة من يحرق
الجسر .

وخرج مسلمة مع اهل الشام : ثم قرب من
ابن المهلب ، فلما احرق الجسر وسطع دخانه ،
وقد اقبل الناس ونشب الاقتتال بين الجانبين ،
ورأى اصحاب ابن المهلب الدخان ، وقيل لهم :
احرق الجسر . انهزموا !

وخرج يزيد بن المهلب مع اصحابه المقربين في
محاولة ارد المهزمين من جيشه ، ولكنه أخفق في
محاولته .

واشتد الاقتتال بين الجانبين ، فلما كان
اليوم الذي قتل فيه يزيد بن المهلب وهو يوم
الجمعة لاربع عشرة ليلة خلت من سفر سنة اثنين
ومئة الهجرية ، خرج محمد بن المهلب على فرسه
يقاثل . فثرب على جبهته بسود ، فقال له يزيد :
« من نريك ؟ » . قال : « لا أدري ! الا انه حين
ثربني قال : انا القلام الحرشي » (٣٣) .

وكان يزيد يقاثل ، فجاهد من ينمى اليه اخاه
حبيبا الذي قتل في المعركة ، فقال يزيد : « لا خير
في العيش بعده ! قد كنت والله ابغض الحياة بعد
اليزيمة . وقد اردت لها بغضا ! امضوا قدما » ،
فعلموا انه قد استقل .

(٣٥) الصرافة : المقصود هنا : صرافة جاماسب ، تستمد
سماها من الفرات ، بنى عليها الحاج بن يوسف الثقفي
مدينة النيل التي يارلس بابل ، انظر : معجم البلدان
٢٤٩/٥ .

(٣٦) العيون والحدائق ٧١ .

(٣٧) العيون والحدائق ٧١ .

(٣٨) العيون والحدائق ٧٢ .

إذا خطرت أسمى حي كعب

وزاقت كالجبال بنو هلال» (٢٤)

لمن لا يطاع ، كما أن الر الحرسى المستوي فيهم كان
بليغا ، فاضطرب امرهم وولوا الادبار .

وخرج الصفد الى (خجندة) ، وارسلوا الى
ملك (فرغانة) (٢٨) يسألونه ان يسط حمايته عليهم
ويمنحهم مدينته ، فأراد ان يحقق لهم رغباتهم ،
ولكن أمه نصحتة ألا يقبلهم في مدينته ، بل يخصص
لهم مكانا في منطقة أخرى .

وارسل الملك اليهم ان يختاروا منطقة أخرى
في بلادهم يعينون فيها قائلا : « سموا رستاقا
تكونون فيه أقره لكم ، وأجلوني أربعين يوما » ،
وقيل : « أجلوني عشرين يوما » فاختاروا شعب
عصام بن عبدالله الباهلي ، وكان قتيبة بن مسلم
الباهلي (٢٩) قد خصص هذا الشعب لقريبه هذا
وجماعته .

ووافق الملك على اختيار هذا الموضع من
الصفد ، ولكنه اشترط عليهم : « ليس لكم على
عقد وجوار حتى تدخلوه ، وان اتكم العرب قبل
ان تدخلوه : لم امنكم » . فرسوا بهذا الشرط ،
ففرغ لهم الشعب (٣٠) .

وسار الحرسى سنة اربع ومئة الهجرية
(٧٢٢ م) ، وقطع النهر (جيحون) ، ونزل في
(قصر الريح) (٣١) على فرسخين من (الدبوسية) (٣٢) ،
ثم أمر بالرحيل قبل ان يجتمع اليه جنده ، فأشار
عليه أحد رجاله بالترث بالرحيل ليجمع اليه جنده أولا ،
ثم يرحل الى هدفه بعد ذلك (٣٣) .

ومن الواضح انه كان يريد الاسراع في تنقله ،
ليصل الى هدفه بسرعة مناسبة ، لانه كان لعامل
الوقت أثر في ضرب العدو قبل ان يرحل من
(خجندة) ، لذلك أمر بالرحيل قبل اكمال حشد
جيشه ، ولكنه أثر التريث بالرحيل عملا بنصيحة
أحد رجاله ، لان تريثه أسلم عاقبة من تسرعه .

واتاه ابن عم ملك (فرغانة) . واخبره ان

(٢٨) فرغانة : مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر متاخمة لبلاد
تركستان ، ومن ولايتها خجندة ، انظر التفاصيل في معجم
البلدان ٢٦٤/٦ - ٢٦٥ .

(٢٩) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشرق الاسلامي .

(٣٠) الطبري ٦/٦٢١ - ٦٢٢ ، وابن الأثير ٥/١٠٤ - ١٠٥ .

(٣١) قصر الريح : قرية بتواحي تيسابور ، انظر معجم البلدان
١٠١/٧ .

(٣٢) الدبوسية : بليد من أعمال الصفد من وراء النهر ، انظر
معجم البلدان ٢٢/٤ .

(٣٣) الطبري ٧/٧ ، وابن الأثير ٥/١٠٧ .

ومن الواضح ان خطاب الحرسى كان لرفع
المعنويات المثيرة لقوات المسلمين في خراسان ، لانهم
نكبوا تكبات متعاقبة ، والعدو يحيط بهم ويحدهم
بقواته المتفرقة ، فكان لابد من ان يبدأ الحرسى عمله
الإداري والقيادي في خراسان ، بمحاولة رفع
المعنويات وتبديل أوضاعها المتردية من حال الى
حال .

ولعل الكلام المجرد في مثل ذلك الموقف
لا يجدي قتيلا ، لهذا بدأ بنفسه ، فقرر امام
الساميين انه سيكون امام المجاهدين : ولا يكتفى
باسدار الاوامر اليهم ثم يبقى في (الخلف) بدون
ان يعاني شخصا ما يعانيه المجاهدون قبل القتال
وفي انشائه وبعده : بل يقودهم من (الامام) ، ليكون
أسوة حسنة لأصحابه جميعا .

وكما رفع الحرسى بقوله وعمله معنويات
رجالته ، فان مقدمه الى (خراسان) زعزع معنويات
اعداء المسلمين ، فلما سمع (الصفد) بقدومه خالفوا
على انفسهم ، لانهم كانوا قد اعانوا الترك ايسام
سلفه سعيد بن عبدالعزيز الاموي الملقب بـ (خذينة) (٣٥)
فاجتمع عظماءهم على الخروج من بلادهم ، فقال
لهم ملكهم : « لا تفعلوا ! اقيموا ، واحملوا الخراج
ما مضى ، وافضنوا له خراج ما يأتي وعمساة
الأرض » . فقالوا : نخاف ان لا يرضى ، ولا يقبل
ذلك منا ، ولكننا نأني (خجندة) (٣٦) ، فنستجير
ملكها ، ونرسل الى الأمير : فنسأله الصفح عما كان
منا ، ونوتق له انه لا يرى منا أمرا يكرهه . فقال
لهم الملك : « انا رجل منكم ، والذي اشرت به عليكم
خير لكم » (٣٧) .

ويبدو ان ملك الصفد كان ضعيفا ، ولا رأي

(٣٤) الطبري ٦/٦٢٠-٦٢١ ، وابن الأثير ٥/١٠٣ - ١٠٤ .

(٣٥) خذينة : كلمة فارسية ، وهي النخانة ربة البيت ، فقد
كان سعيد خذينة لينا سهلا متنعما ، فهو أشبه بربة
البيت منه بالوالي القائد ، انظر الطبري ٦/٦٠٥ ،
وابن الأثير ٥/٩٠ .

(٣٦) خجندة : مدينة مشهورة بما وراء النهر (جيحون) على
شاطئ نهر (سبجون) ، بينها وبين سمرقند عشرة أيام
مشرفا . وهي مدينة نزهة ليس بذلك الصقع انزه منها
ولا أحسن فواكه ، ولي وسطها نهر جار ، والجبل متصل
بها ، وهي متاخمة لفرغانة ، انظر التفاصيل في معجم
البلدان ٢/١٠٢ - ١٠٣ .

(٣٧) الطبري ٦/٦٢١ ، وابن الأثير ٥/١٠٤ .

الصفد في (خجندة) . وأشار عليه بأن يعاجلهم قبل أن يصلوا إلى الشَّعب : فليس لهم جوار على ملك (فرغانة) قبل أن يمضي الاجل وهو أربعون يوما .

وجه الحرشي مع ابن عم ملك فرغانة عبدالرحمن القشيري وزيد بن عبدالرحمن في جماعة من جيشه . ولكنه ندم بعدما فُصلوا وقال : « جاءني عييج لا أعلم أصدق أم كذب : ففكرت بجند من المسلمين ! » : فارتحل في أثرهم على عجل : حتى نزل (أشروسنة) (٢٤) : فصالحهم بشيء يسير .

واستمر مسرعا في مسيره باتجاه (خجندة) لا يلوي على شيء حتى لحق القشيري بعد ثلاثة أيام : وحينذاك فقط اطمأنت نفسه على مصير رجاله .

ولما انتهى إلى (خجندة) : قال له بعض اصحابه : ما ترى ؟ قال : « أرى المأجلة » : قال : لا أرى ذلك ! ان جرح رجل قالي أين يرجع ؟ أو قتل قتيل قالي من ينحل ؟ ولكنني أرى النزول والثاني والاستعداد للحرب .

ونزل الحرشي : وأخذ في التأمل والاستعداد : فلم يخرج أحد من العدة : ولجأوا إلى داخل المدينة .

وحمل رجل من المسلمين : فضرب باب (خجندة) بعمود : ففتح الباب : وكان الصفد قد حفرًا في ربضهم وراء الباب الخارج خندقا وعطود بقبب وتراب مكيدة : وأرادوا إذا التقوا بالمسلمين وانهمزوا كانوا قد عرفوا الطريق : ويصعب على المسلمين معرفتها فيقتلون في الخندق . فلما خرج الصفد وقاتلوا المسلمين : انهمزوا : فاخطاهم الطريق وسقطوا في الخندق : فأخرج المسلمون منهم أربعين رجلا .

وحصرهم الحرشي : ونصب عليهم المجانيق : فأرسلوا إلى ملك (فرغانة) : أنك غدرت بنا ! وسألوه أن ينصرفهم : فقال : « قد أتوكم قبل انقضاء الاجل : ولستم في جواري » .

وطلب الصفد الصلح وسألوا الأمان : وان يردوهم إلى بلادهم الأصلية : فاستمرت عليهم الحرشي : أن يردوا ما بأيديهم من نساء السرب

(٢٤) أشروسنة : بلدة كبيرة بما وراء النهر من بلاد الهياطنة بين سيحون وسمرقند ، وبينها وبين سمرقند ستة وعشرون فرسخا ، انظر التهاميل في : هجوم البلدان ٢٥٦/١ - ٢٥٧ .

وذرايرهم . وان يؤدوا ما كسروا من الخراج . ولا يعتالوا أحدا . ولا يتخلف منهم ب (خجندة) أحد من أعدائهم حدانا حلت دماؤهم .

وأخرج إلى المسلمين رجالات الصفد وتجارهم : وتركوا أهل (خجندة) على حالهم : ونزل عظماء الصفد على الجند المسلمين الذين سبق لهم معرفة بهم .

وبلغ الحرشي أن الصفد قتلوا امرأة مسلمة ممن كان في أيديهم : فقال : « بلغني أن أحدكم قتل امرأة ودقنيها » : فجدد الذي أشبه به : تعمق في التحقيق : فإذا الخبر صحيح : فدعا بالقاتل إلى خيمته فقتله .

ولما سمع كارزنج أحد عظماء الصفد الذي كان في مسكر المسلمين يقتل الذي قتل المرأة العربية الأسيرة : خاف أن يقتل كما قتل أخ له من قبل . فأرسل إلى ابن أخيه ليأتيه سراويل : وكان قد قال لابن أخيه : « إذا طلبت سراويل : فأعلم أنه القتل » : فبعث به إليه : وخرج يسترض الناس : فقتل عددا منهم : مما أدى إلى تضعف العسكر الذين بقوا منه شيئا : فأنهى إلى من قتله وأنقذ المسلمين من شره .

وقتل الصفد أسرى عندهم من المسلمين بقدر عددهم بمئة وخمسين رجلا : فأخبر الحرشي بذلك . فسأل قرأى الخبر صحيحا : فأمر بقتلهم بعد عزل التجار عنهم لأنهم غير محاربين : فقاتلهم الصفد بالخشب لأنهم كانوا بلا سلاح : فقتلوا عن آخرهم : وكانوا ثلاثة آلاف : وقيل : مائة آلاف . واضطفت أموال الصفد وذرايرهم : وأشد متاعا عجيبا .

وكتب الحرشي إلى يزيد بن عبدالملك مباشرة ولم يكتب إلى عمر بن حبيزة : فكان هذا مما أغضب حيدر عليه .

وسرح الحرشي سليمان بن أبي السرى مولى بني «وافة بن سعد بن زيد مناة بن نعيم» (٢٥) إلى حصن يحيط به رادي الصفد إلا من وجه واحد : فسير سليمان على مقدمته الديب بن بشر الرياحي . فقامود على فرسخ من الحصن : فهزمهم حتى ردهم إلى حصنهم . فحصرهم في داخل الحصن . فطلب قائد الحصن أن ينزل على حكم الحرشي . فسيره سليمان إليه . فأكرمه . وطلب أهل الحصن الصلح على ألا يمرض لسيانهم

(٢٥) جهرة أنساب العرب ٢١٥ .

وذراريهم ويسلمون القلعة ، فبعث من قبضه ،
وباعوه وقسموه .

وسار الحرشي الى (كش) (١٦) فصالحه أهلها
على عشرة آلاف رأس ، وقيل : ستة آلاف رأس :
كل رأس منهم يعطى الجزية للمسلمين .

وسار الى (زرنج) (١٧) . فوافاه كتاب ابن
ميرة باطلاق سراح قائد الحصن الذي طلب أن
ينزل على حكم الحرشي . ويدعى : ديوشسي
فقتله الحرشي وصلبه !

واستعمل الحرشي سليمان بن أبي السري
على (كش) و (نسف) (١٨) : حربيا وخراجها .
وكانت (خراب) (١٩) منيعة حصينة : فبعث
المسربل بن الحرث الناجي : وكان صديقا
للكها الذي يدعى : سبثري ، فآخبر الملك بما
سنع الحرشي بأهل (خجندة) وخوفه : فقال
الملك : « فما ترى ! » . قال : « إن تنزل بأمان :
قال : « فما استع بمن أحق بي ؟ » قال : « تجعلهم
في أمانك » فأمنوه وبلاده ، ورجع الحرشي الى
خراسان ومعه سبثري . فقتل سبثري وسلب
ومعه الأمان (٢٠) .

ولا ينكر أن الترك والصفد نقضوا عدة
مرات دون مسوغ . ركبدوا الدولة الإسلامية
خسائر فادحة في الأرواح والأموال والجهد ،
ومنعوا ما عليهم من خراج وجزية ، ولكن ذلك
لا يسوغ غدر الحرشي بمن أعطاهم الأمان ، ولا ينكت
بالعبود والموائيق التي قطعها على نفسه ، لأن من
أول نتائج القدر زعزعة الثقة بين الحكام والمحكومين ،
أضافة الى أن القدر يناقض تعاليم الإسلام في
القتال .

ولكن ، لعل له عذرا فيما فعل : وسيرد
تفصيل ذلك في سيرته إنشانا وقائدا .

٢ - في ميدان أرمينية :

في سنة اثنتي عشرة ومئة الهجرية (٧٢٠ م)
قتل الجراح بن عبد الله الحكمي في (أرمينية) .

(١٦) كش : قرية على ثلاثة فراسخ من جرجان ، انظر معجم
البلدان ٢٥١/٧ .

(١٧) زرنج : مدينة هي قسبة سجستان ، انظر معجم البلدان
٢٨٥/٤ .

(١٨) نسف : مدينة كبيرة بين جيحون وسمرقند ، انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢٨٦/٨ .

(١٩) خراب : موضع يقرب نسف .

(٢٠) انظر التفاصيل في : الطبري ٧/٧-١٢ ، وابن الأثير
١.٧/٥ - ١١ .

ولما بلغ هشام بن عبد الملك خبر استشهاد
الجراح بن عبد الله الحكمي : دعا سعيدا الحرشي ،
فقال له : « بلغني أن الجراح قد انتحار عن
المشركين ! » . قال : « كلا يا أمير المؤمنين ! الجراح
أعز بالله من أن يتهم ، ولكنه قتل » . قال :
« فما رأيك ! » . قال : « تبعني على أربعين دابة
من دواب البريد ، ثم تبعث الي كل يوم أربعين
رجلا . ثم اكتب الي أمراء الأجناس يوافقوني » .
ففعل ذلك هشام (٢١) ، وولاه مقدمة مسلمة بن
عبد الملك (٢٢) الذي استعمله على أرمينية
وأذربيجان (٢٣) .

وسار الحرشي : فكان لا يمر بمدينة الا
يستنهض أهلها . فيجيبه من يريد الجهاد .

ودخل الى مدينة « أرزن » (٢٤) ، فلقية
جماعة من أصحاب الجراح وبكوا وبكى لبيكائهم :
ففرق بينهم نفقة وردهم معه .

ودخل على رأس المقدمة الى (خلاط) (٢٥)
وهي مستنقعة عليه . فحصرها وفتحها وقسم
غنائمها في أصحابه .

وسار عن (خلاط) ، وفتح الحصون
والقلاع شيئا بعد شيء ، الى أن وصل الى
(بردعة) (٢٦) . فنزلها .

وكان ابن خاقان يوسف بأذربيجان يتغير
دينايب ويسبي ويقتل وهو محاصر مدينة
« ورنان » (٢٧) فخاف الحرشي أن يملكها ، فأرسل
بعض أصحابه الى أهل (ورنان) سرا يعرفهم
بوسولتهم ويأمرهم بالصبر : فسار الرسول ،
واقبه بعض الخزر : فأخذوه وسألوه عن حاله :
فأخبرهم وسدقهم : وقال الخزر له : ان فعلت
ما تأمرك به أحسننا اليك وأطلقناك . والا قتلناك .
قال : « فما الذي تريدون ؟ » قالوا : تقول لأهل

(٢١) ابن الأثير ٥/١٥٩-١٦ ، وانظر الطبري ٧/٧ وتاريخ
خليفة بن خياط ٢/٣٦٥ .

(٢٢) فتوح البلدان ٢٩ .

(٢٣) فتوح البلدان ١٩ .

(٢٤) أرزن : مدينة مشهورة قرب خلاط ولها قلعة حصينة ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ١٩٠/١ - ١٩١ .

(٢٥) خلاط : مدينة مشهورة ، وهي قسبة أرمينية الرابعة ،
انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٢٥٢ .

(٢٦) بردعة : مدينة كبيرة جدا في أرمينية ، انظر التفاصيل
في معجم البلدان ٢/١١٩-١٢٢ .

(٢٧) ورنان : بلد هو آخر حدود أذربيجان ، بينه وبين وادي
نهر (الرس) فرسخان ، وبين ورنان وبيلقان مسبعة
فراسخ ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٨/١١٢-١١٤ .

(ورنان) انكم ليس لكم مدد ، ولا من يكشف ما بكم ، وتاسرهم بتسليم البلد اليها . فاجابهم الى ذلك .

وقارب الرجل المسلم المدينة ، فوقف بحيث يسمع أهلها كلامه ، والخزرج يتصدونه ويسمعون كلامه ، فقال لأهل (ورنان) : « اعرفوني ؟ » قالوا : نعم ، انت فلان ! قال : « فان الحرشي قد وصل الى مكان كذا في عساكر كثيرة ، وهو بأسركم بحفظ البلد والصبر ، وفي هذين اليومين يصل اليكم » ، فرفسوا أصواتهم بالتكبير والتهليل .

وقتل الخزرج ذلك الرجل ، ثم رحلوا عن مدينة (ورنان) ، فوصلوا الحرشي في الساكر وليس عندها احد .

وارتحل الحرشي يطلب الخزرج الى (اردبيل) (٥٨) ، فسار الخزرج عنها .

ونزل الحرشي (باجروان) (٥٩) ، فجهده من يخبره بأن الخزرج في عشرة آلاف ومعهم خمسة آلاف من أهل بيت من المسلمين أسارى أو سبائا ، وقد نزلوا على بعد أربعة فراسخ من مكانه الذي هو فيه .

وسار الحرشي ليلا ، فوافاهم آخر الليل وهم نيام ، ففرق أصحابه في أربع جهات ، وكبس الخزرج مع الفجر ، فوضع المسلمون فيهم السيف ، فما بزغت الشمس حتى أبادهم المسلمون . وانطلق الحرشي من كان مع الخزرج من المسلمين وأخذهم معه الى (باجروان) .

ولم يكد يستقر به المقام في (باجروان) الا واثاه من يخبره بأن الخزرج ومعهم أموال المسلمين وحرم الجراح وأولاده في مكان قريب .

واسرع الحرشي الى هدفه الجديد ، فلم يشمر الخزرج الا والمسلمون معهم ، فوضعوا فيهم السيف وقتلوا كيف شاءوا ، ولم يقاتل من الخزرج الا الشريد ، واستنفدوا من معهم من المسلمين والمسلات ، وغنموا أموالهم ، وأخذوا أولاد الجراح وحرمهم وأكرمهم وأحسنوا اليهم ، وحملوا الجميع الى (باجروان) .

وبلغ ما فعله الحرشي بعساكر الخزرج ابن

(٥٨) اردبيل : من أشهر مدن أذربيجان ، وكانت قبل الفتح الإسلامي قسبة أذربيجان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ١/ ١٨٢ - ١٨٤ .

(٥٩) باجروان : مدينة من نواحي (باب الأبواب) قرب مدينة شروان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٤١ .

ملكهم ، فوبخ عساكره وذمهم ونسبهم الى المعجز والوهن ، فحرش بمنهم بعضا ، وأشاروا عليه بجمع أصحابه والعود الى قتال المسلمين .

وجمع ابن ملك الخزرج أصحابه من نواحي أذربيجان ، فاجتمع معه عساكر كثيرة .

وسار الحرشي الى جوع الخزرج ، فالتقى المسلمون بالخزرج في أرض (برزند) (٦٠) ، فنشب القتال بين الجانبين بشدة وعنف . وانحسار المسلمون وقتا يسيرا ، وتصعدت أركان صفوفهم ، ولكن الحرشي حرضهم وأمرهم بالصبر ، فمادوا الى القتال وصدقوهم الحملة .

واستغاث من مع الخزرج من أسارى المسلمين ، ونادوا بالتكبير والتهليل والدعاء ، فتصاعد استقتال المسلمين ، ولم يبق أحد الا وبكى رحمة للأسرى .

واشتدت حملة المسلمين على الخزرج ، فولوا الأدبار منهزمين ، فطاردهم المسلمون حتى بلغوا بهم نهر (الرس) (٦١) ، ثم عادوا عنهم بعد أن أطلقوا أسرى المسلمين وسبائهم ، وغنموا أموال الخزرج ، ورجعوا الى (باجروان) .

وجمع ابن ملك الخزرج من لحق به من عساكره وعاد بهم الى الحرشي ، فنزل على نهر (البيلقان) (٦٢) ، فالتقوا هناك .

وحمل المسلمون على الخزرج حملة صادقة ، في منطقة نهر (البيلقان) ، فتضعضعت صفوف الخزرج . وتناحمت حملات المسلمين ، فصبر الخزرج صبورا عظيما ، ثم كانت الهزيمة عليهم ، فولوا الأدبار منهزمين ، وكان من غرق منهم في النهر أكثر ممن قتل .

وجمع الحرشي الفنائم ، وعاد الى (باجروان) فقسماها (٦٣) .

(٦٠) برزند : بلدة من نواحي تليس من أعمال جزوان من أرمينية الأولى ، بينها وبين أردبيل خمسة عشر فرسخا ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ١٢٤ .

(٦١) نهر الرس : نهر مخرجه من قاليقلا ويمر بأرض لم يمر بوران لم يمر بالجميع فيجتمع هو ونهر الكر وبينهما مدينة البيلقان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٦٢) البيلقان : مدينة قرب (باب الأبواب) تعد من أرمينية الأولى قريبة من شروان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/ ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٦٣) ابن الأثير ٥/ ١٥٩ - ١٦٢ .

ارمنیه و آذربایجان و الجزیره



وقدم مسلمة بن عبد الملك ارمينية ، والخزرج قد انسحبوا الى (ميحد) (١٤) ، والحرشي يتهيأ لقتالهم ، فاتاه كتاب مسلمة يأومه على قتاله الخزرج قبل قدومه ، وبعلمه انه قد عزلته وولى قيادة عسكريه غيره . وسلم سعيد الحرشي القيادة ، فأخذه رسول مسلمة وقيده وجبسه في سجن (بردعة) . وكتب مسلمة الى هشام بن عبد الملك في (دمشق) بما حدث ، فكتب هشام الى مسلمة :

اترككم بسيمد قد تراه

وتطلبهم بمنقطع التراب !!

وامر هشام باطلاق سراح سعيد الحرشي من السجن (١٥) ، فعاد الى دمشق (١٦) .

لقد كان واجب الحرشي في هذه الغزوة واضحاً جلياً : استنقاذ اسرى المسلمين وسبائهم ، واستعادة فتح المناطق التي احتلها الخزرج بسيد استشهاد الجراح بن عبدالله الحكيم (١٧) ، وتلقين الخزرج درساً لا ينسونه ابداً لنقضهم العهد واسر كثير من المسلمين وسبي ذريتهم وقتل كثير منهم .

وكان الحرشي موقفاً غاية التوفيق في أداء واجبه على احسن وجه ، فانطلق على دواب البريد - وهي اسرع واسطة للنقل في حينه - بسرعة خاطفة ، واستهدف انقاذ اسرى المسلمين وسبائهم اولاً ، فكان يستنقذهم بالقتال فوراً بعد معرفة اماكنهم ، ومع ذلك لم يقصر في استعادة فتح المناطق المحتلة من الخزرج ، وتلقينهم دروساً قاسية في القتال كبدتهم خسائر فادحة في الاموال والانفس والمعنويات ، والحقت بهم هزائم شنيعة .

فما كان ينبغي لمسلمة ان يلوم الحرشي ويقيده ويحبسه ويعزله عن قيادته لانه قاتل الخزرج قبل قدومه ، فواجب الحرشي ان يستنقذ الاسرى والسبائا بسرعة قبل ان يقتضى عليهم وينقضهم من الذل والهوان الذي لم يعتاده المسلمون وقتذاك ، ويبيدهم الى دار الاسلام احراراً ، وكان ينبغي لمسلمة ان يشكر الحرشي كما فعل هشام .

(١٤) ميحد : مدينة باران في ارمينية الاولى ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢٢٧/٨ .

(١٥) فتوح البلدان ٢٦٠ .

(١٦) ابن الاثير ١٦٢/٥ .

(١٧) ابن الاثير ١٦٢/٥ .

ومثل هذا الواجب ، يقتضي السرعة الخاطفة بالاندفاع الجريء ، لا التريث والانتظار .

لقد كانت هذه الغزوة من اروع اعمال الحرشي القتالية ، فقد جاء ارمينية والمسلمون فيها اسرى وسبائا ، فاعاد اليهم حريتهم وكرامتهم . وجاءوا وهي تحت سيطرة الخزرج ، فاستنجد فتحها ، وكان الميزان العسكري الى جانب اعداء المسلمين . فجعل هذا الميزان الى جانب المسلمين ، وكان الخزرج هم الذين يقتلون المسلمين ويأسروهم ، فاصبح المسلمون هم الذين يقتلون الخزرج ويأسروهم . وكان المسلمون يخافون الخزرج ، وكانت مدن المسلمين محتلة او محاصرة : فاصبحت مدن الخزرج مفتوحة او محاصرة .

لقد قلب الحرشي خلال وقت قصير جداً الموازين رأساً على عقب في ارمينية لصالح المسلمين .

الانسان

كتب عمر بن هبيرة الذي كان على العراق الى يزيد بن عبد الملك ، باسماء من ابلى يوم (المقر) ولم يذكر سعيدا الحرشي ، فقال يزيد : « ليم لم يذكر الحرشي ! » فكتب الى ابن هبيرة : « ول الحرشي خراسان » ، فولد (١٨) .

« كان موقف الحرشي قبل يوم (المقر) قائداً مرووساً ، وفي أثناء المعركة موقفاً بطولياً مشهوداً ، لم يخف عن الخليفة يزيد بن عبد الملك وهو في عاصمته دمشق ، ولا يمكن ان يخفى على احد من الحكام والمحكومين ومنهم ابن هبيرة ، ولكنه لم يذكر اسمه في قائمة الشرف لعداوة ابن هبيرة اياه ، فلما فرأ يزيد اسماء اصحاب البلاء تسأل : « ابن الحرشي ! » فوالله ما كان الفتح الا على يديه ، وما قتل المرتدين غيره ، ويريد بالمرتدين الذين ثاروا على الدولة بقيادة يزيد بن المهلب ، فكتب الى ابن هبيرة : « ان وله خراسان » فولد ثغرها ، وذلك في سنة ثلاث ومئة الهجرية (١٩) .

وكان الحرشي عند حسن ظن يزيد بن عبد الملك به ، فقد اعاد الامن الى ربوع خراسان ، وقتل الذين نقضوا عن آخرهم وسبي ذراريتهم (٢٠) .

(١٨) الطبري ٦٢٠/٦ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ .

(١٩) تهذيب ابن عسكو ١٦٢/٦ - ١٦٥ .

(٢٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ .

فلماذا كان ابن هبيرة يناسب العسداء للحرشي ؟

لقد بنى الحرشي سمعته الطيبة على كفايانه الشخصية لا على حبه ونسبه ، فقد كان في أول ايامه فقيرا معدما (٧١) ، وانما تقدم باخلاصه وشجاعته ودينه (٧٢) ، فكان يعمل بأبداعه اللاتي خضوعا للمصلحة العامة دون أن ينتظر توجيهات السلطة التي يرتبط بها وينفذ أوامرها ملتزما بتلك التوجيهات والامور التزاما صارما ، فقد لا تصله توجيهات السلطة التي يرتبط بها مباشرة ، او قد تأتي متأخرة فيذهب نفعها وتفقد أهميتها ، مما يلحق الضرر بالمصلحة العامة دون مسوغ .

كما انه (يرى) الاحداث بعينيه ، فهو (حاضر) في جو الاحداث ، بينما السلطة التي يرتبط بها مباشرة (تسمع) عن تلك الاحداث بأذنيها ، فهي (غائبة) عن جو الاحداث ، وليس من (رأى) كمن (سمع) ، والحاضر يرى ما لا يراه الغائب .

والولاة والقادة صنفان في كل زمان ومكان : صنف (متبع) ينتظر الاوامر فينفذها حرفيا والتوجيهات فيطبقها نصا ، واغلب هذا الصنف تنقصه الكفاية او لا يحب تحمل المسؤولية ولا يثق بنفسه ثقة كاملة ، فهو موظف حسب . وصنف (مبتدع) لا ينتظر الاوامر والتوجيهات ، لانه اعرف بالموقف الراهن من غيره ، واغلب هذا الصنف يتميز بالكفاية العالية ، ويجب تحميل المسؤولية ، ويشق بنفسه ثقة كاملة .

والصنف الاول بريح صاحب السلطان ويستريح اليه في اوقات الدعة والاطمئنان ، ولكنه يتخلص من كل مسؤولية في اوقات الخطر والملمات .

والصنف الثاني لا يستريح اليه صاحب السلطان في اوقات الدعة والهدوء ، ولكنه يلجأ اليه في اوقات الحروب والمداومات .

وقد كان الحرشي من الصنف الثاني ، لذلك اثبت وجوده في ايام الشدة والمصائب ، وغاب عن الانظار في ايام اللهو واللعب ، وربما قضى ردحا غير قليل من تلك الايام في غياهب السجون .

والدليل على بغض ابن هبيرة للحرشي ، انه بادر بعزله عن (خراسان) سنة اربع ومئة الهجرية

(٧١) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٦ .

(٧٢) ابن الاثير ١٠٨/٥ .

(٧٢٢ م) ، بعد ان استقرت امور ابن هبيرة في العراق من جهة ، وبعد ان اعاد الحرشي الامن والسلام الى (خراسان) واستعاد فتحها من جديد .

وكان السبب في عزل الحرشي عن (خراسان) بعد ان مكث فيها سنة او بعض سنة في حرب دامية متقللا في الجبال والوهاد ، معرضا نفسه لاعظم الاخطار ، لا يريح ولا يستريح ولا ينام ولا ينيم ، فلما انتصر على الاعداء ووطد اكناف البلاد ، وأن له ان يستريح قليلا وبأخذ لنفسه اغفاسا قصيرة ، عزله ابن هبيرة ليفلق نافذة يأتيه الريح المزعج من منافذها ، ليولى رجلا يريجه ولا يزعجه وبطيحه ولا يعصيه .

وكان السبب في عزله ، ما كان كتبه ابن هبيرة الى الحرشي باطلاق سراح احد قادة الصفد الذي يدعى (ديوشتي) ، فقتله ولم ينفذ امر ابن هبيرة . كما كان يستخف بابن هبيرة ويذكره بأبي المثني ولا يقول الامير ، فيقول : قال ابو المثني ، وفعل ابو المثني ، فبلغ ذلك ابن هبيرة ، فأرسل اليه جميل بن عمران ليعلم حال الحرشي ، واظهر انه ينظر في الدواوين ، فلما قدم جميل على الحرشي قال : « كيف ابو المثني ؟ » ، فقبل له : ان جميلا لم يقدم الا ليعلم علمك ! ومرض جميل مرضا شديدا وسقط شهره (٧٢) . وعولج جميل حتى تماثل للشفاء ، فغادر (خراسان) عائدا الى ابن هبيرة في العراق ، فقال لابن هبيرة : « الامر اعظم مما بلغك .. ما يرى الحرشي الا انك عامل له » ، فغضب وعزله ونفخ في بطنه النمل (٧٤) وعذبه (٧٥) .

ومن اسباب عزله ، أن ابن هبيرة وجه معقل بن عروة الى (هراة) (٧٦) اما عاملا واما في غير ذلك من اموره ، فنزل قبل ان يمسر على الحرشي . وكتب الحرشي الى عامله على (هراة) بأسره ان يحمل معقلا اليه ، فقال له الحرشي : « ما منك من اتباني قبل ان تأتي هراة ؟ » ، فقال : « انا عامل لابن هبيرة ، ولاني كما ولاك » فضربه .

(٧٢) فيل : ان الحرشي بعث لجميل بطيخة مسمومة ، فاكلها ومرض وسقط شهره ، انظر ابن الاثير ١١٥/٥ ، ولا يمكن ان نصدق هذه التهمة ، فقد كان الحرشي متدينا ، لا يقدم على مثل هذا الامر وهو ارفع من ذلك .

(٧٤) النمل هنا : بشور صفار مع ورم صغير .

(٧٥) الطبري ١٧-١٥/٧ ، وابن الاثير ١١٥/٥ .

(٧٦) هراة : مدينة غليجة مشهورة من امهات مدن خراسان ،

انظر التفاصيل في معجم البلدان ٥١/٨-٥٢ ، وهي من

اهم مدن افغانستان حاليا .

مُتَي جِلْدَة وَحَلَقَهُ (٧٧) . وَكُتِبَ ابْنُ هَبِيرَةَ إِلَى الْحَرِشِيِّ بِإِسْمِهِ ، فَقَالَ : « بَلْ هُوَ ابْنُ اللَّحْنَاءِ » (٧٨) .

وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ لِلْحَرِشِيِّ سَبَابَهُ الْوَجِيهَةَ الَّتِي جَعَلَتْهُ يَقِفُ مِثْلَ هَذِهِ الْمَوَاقِفِ مِنْ ابْنِ هَبِيرَةَ ، فَلَمْ يَكُنِ الرَّجُلُ غَرَا وَلَا مَتَبَسًا فِي عَقْلِهِ ، لِيَقِفَ مِثْلَ هَذِهِ الْمَوَاقِفِ الْجَرِيئَةِ دُونَ مَسَوُغٍ .

وَقَدْ مَكَتَ الْمُؤَرِّخُونَ عَنْ سَبَابِ الْحَرِشِيِّ ، وَلَكِنْ يَسْتَطِيعُ كُلُّ مَنْ يَدْرُسُ شَخْصِيَّتَهُ أَنْ يَبْجُوحَ بِتِلْكَ الْأَسْبَابِ .

وَيَبْدُو أَنَّ الْحَرِشِيَّ قَتَلَ أَحَدَ قَادَةِ الصَّفَدِ بَعْدَ أَنْ أَكْرَمَهُ وَأَحْسَنَ وَفَادَتَهُ ، لِأَنَّهُ اكْتَشَفَ أَنَّ هَذَا الْقَائِدَ الصَّفَدِيَّ قَدْ لَوَّثَ يَدَيْهِ بِدِمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَاعْتَدَى عَلَى حُرْمَاتِهِمْ ، وَمِنْ الْمَعْرُوفِ أَنَّ الْحَرِشِيَّ أَجْرَى تَحْقِيقًا شَامِلًا دَقِيقًا لِمَرْقَةِ الَّذِينَ اعْتَدَوْا عَلَى أَرْوَاحِ الْمُسْلِمِينَ وَأَعْرَاضِهِمْ ، فَنَالَ الْمَجْرِمُونَ مِنَ الصَّفَدِ مَا يَسْتَحِقُّونَهُ مِنْ عِقَابٍ .

وَمِنْ الْمَحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْقَائِدُ الصَّفَدِيُّ أَحَدَ أُولَئِكَ الْمَجْرِمِينَ ، فَقَتَلَهُ الْحَرِشِيُّ مَجْرَمًا ، سِيَاسِيًّا أَوْ أُسْرًا .

أَمَّا أَنَّ الْحَرِشِيَّ يَذْكُرُ ابْنَ هَبِيرَةَ بِأَبِي الْمُنَى وَلَا يَقُولُ الْأَمِيرَ ، فَيَبْزِي نَفْسَهُ قَدًا لِابْنِ هَبِيرَةَ فَقَدْ وُلِدَ الْخُلَيْفَةُ عَلَى خِرَاسَانَ وَلَمْ يَوْثَ ابْنُ هَبِيرَةَ ، وَنَالَ هَذَا الْمَنْصَبَ بِجَهْدِهِ وَعِرْقِهِ وَجَهَادِهِ لَا بِوَسَائِلٍ أُخْرَى .

أَمَّا عِقَابُ الْحَرِشِيِّ لِمَعْقِلٍ فَكَانَ شَدِيدًا حَقًّا ، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْعِقَابُ بِمَا مَسَوُغٍ ، وَبِخَاصَّةٍ أَنَّ الْقَلَائِلَ وَالْفَتَنَ فِي خِرَاسَانَ كَانَتْ تَتَطَلَّبُ اسْتِعَادَةَ هَبِيرَةَ الْحَكَمَ فِيهَا قَرِيبًا مَهَابًا ، وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بِفَرْضِ السَّيْطَرَةِ الْكَامِلَةِ .

وَإِحْسِبْ أَنَّ الْحَرِشِيَّ كَانَ مُنْطَلِقًا مَعَ نَفْسِهِ حَصِيْفًا غَيْرَ مَتَّحِرٍ ، وَكَانَتْ لَهُ أَسْبَابُهُ الْمُنْطَلِقِيَّةُ فِي مُخَالَفَاتِهِ ، وَلَكِنْ السَّاطِطَاتُ الْعَلِيَّيَا لَا تَرْضَى مِنَ السَّاطِطَاتِ الْمَرْؤُوسَةِ غَيْرِ الطَّامَةِ الْعَمِيَاءِ الَّتِي كَانَ الْحَرِشِيُّ يَحْتَجِرُهَا نَوْعًا مِنَ التَّفَاقُ وَالِاسْتِخْذَاءِ .

وَقَدْ كَانَ لِسَلَفِهِ عَلَى خِرَاسَانَ عَمَالٌ اخْتَارَهُمْ لِيُصَاوِنُوهُ فِي تَحْمِيلِ أَعْيَاءِ مَدِينَتِهِ ، فَلَمَّا قَدِمَ الْحَرِشِيُّ خِرَاسَانَ لَمْ يَمْرُضْ لِمَسَالِ سَلَفِهِ (٧٩) ، بَلْ تَرَكَهُمْ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ ، مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَأْتِ مُنْتَقِمًا

(٧٧) حَلَقَهُ : وَسَمَّهُ . بِحَالَةٍ فِي فَخْذِهِ .

(٧٨) الطَّبْرِي ١٦/٧ .

(٧٩) ابْنُ الْأَثِيرِ ١٠٢/٥ .

وَلَا كَانَ مِنَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ لِصَلَحَتِهِمُ الْذَاتِيَّةِ ، بَلْ كَانَ رَجُلًا دَوْلَةً يَعْمَلُ لِلْمَصْلَحَةِ الْعَامَةِ وَحْدَهَا .

وَقَدْ سَجَنَ الْحَرِشِيُّ وَعَذَّبَ عَذَابًا أَلِيمًا ، وَتَوَلَّى أَمْرَ تَعْذِيبِهِ حَتَّى الْمَوْتَ مَعْقِلُ بْنُ عُرْوَةَ الَّذِي كَانَ الْحَرِشِيُّ قَدْ سَجَنَهُ فِي خِرَاسَانَ وَضَرَبَهُ مُتَيَّ سَوْطٍ كَمَا ذَكَرْنَا ، فَقَدْ أَسْرَ ابْنُ هَبِيرَةَ عَامِلَهُ الْجَدِيدَ عَلَى خِرَاسَانَ أَنْ يَحْمِلَ إِلَيْهِ الْحَرِشِيُّ مَعَ مَعْقِلِ بْنِ عُرْوَةَ ، فَاسَاءَ مَعْقِلُ بِالْحَرِشِيِّ وَضَيَّقَ عَلَيْهِ . وَفِي يَوْمٍ مِنَ الْأَيَّامِ أَمَرَ ابْنُ هَبِيرَةَ مَعْقِلًا أَنْ يَمْدُبَ الْحَرِشِيَّ وَيَقْتُلَهُ بِالْعَذَابِ الْأَلِيمِ . وَجَاءَ الْمَسَاءُ ، فَسَمَرَ ابْنُ هَبِيرَةَ مَعَ الصَّفْوَةِ مِنْ خِلَانِهِ وَمُحَاسِبِيهِ ، فَقَالَ : « مَنْ سَيِّدُ قَيْسٍ ؟ » فَقَالُوا : الْأَمِيرُ . قَالَ : « دَعُوا هَذَا ! سَيِّدُ قَيْسِ الْكُوفَةِ بْنُ زُفَرٍ ، لَوْ يَوْثِقُ بَلِيلَ أَوْافَاهُ عَشْرُونَ أَلْفًا لَا يَسْأَلُونَهُ : لِمَ دَعَوْنَا وَلَا يَسْأَلُونَهُ . وَهَذَا الْحِمَارُ الَّذِي فِي الْحَبْسِ - يَرِيدُ الْحَرِشِيَّ - قَدْ أَمَرْتُ بِقَتْلِهِ فَارْسِيهَا ، وَأَمَّا خَيْرُ قَيْسٍ لَهَا ، فَمَنْ أَنْ أَكُونَهُ . أَنَّهُ لَمْ يَمْرُضْ إِلَيَّ أَمْرًا أَرَى أَنِّي أَقْدِرُ فِيهِ عَلَى مَنْفَعَةٍ وَخَيْرٍ إِلَّا جَرَرْتَهُ إِلَيْهِمْ » . فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ مِنْ فَرَازَةَ : « مَا أَنْتَ كَمَا تَقُولُ ! لَوْ كُنْتَ كَذَلِكَ مَا أَمَرْتَ بِقَتْلِ فَارْسِيهَا » ، فَارْسَلَ ابْنُ هَبِيرَةَ إِلَى مَعْقِلٍ : « أَنْ كَفَّ عَمَّا كُنْتَ أَمْرَكَ بِهِ » (٨٠) .

وَدَارَ الزَّمَنُ دَوْرَتَهُ ، فَمَاتَ بَزِيدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ وَتَوَلَّى هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ سَنَةَ خَمْسٍ وَمِئَةِ الْهَجْرِيَّةِ (٧٢٢ م) . فَمَزَلَ هِشَامُ ابْنَ هَبِيرَةَ عَنْ الْمَعْرَاقِ وَاسْتَعْمَلَ خَالِدَ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْقَسْرِيَّ (٨١) ، فَبَادَرَ خَالِدٌ بَعْدَ وَصُولِهِ إِلَى الْمَعْرَاقِ بِإِطْلَاقِ سَرَاحِ الْحَرِشِيِّ مِنَ السَّجَنِ بَعْدَ أَنْ مَكَثَ فِيهِ سَنَةً وَشِبُورًا . وَهَرَبَ ابْنُ هَبِيرَةَ مِنَ الْمَعْرَاقِ لَا يَلْوِي عَلَى شَيْءٍ ، يَرِيدُ النِّجَاةَ بِنَفْسِهِ شَرِيدًا طَرِيدًا مُتَخَفِيًا ، فَارْسَلَ خَالِدٌ فِي طَلَبِهِ الْحَرِشِيَّ ، فَلَحَقَهُ بِمَوْضِعٍ مِنَ الْفَرَاتِ بِقَطْعِهِ إِلَى الْجَانِبِ الْأَخْرَى فِي سَفِينَةٍ ، وَكَانَ فِي صَدْرِ السَفِينَةِ غُلَامٌ يُقَالُ لَهُ : قَبِيضُ . وَعَرَفَ الْحَرِشِيُّ ذَلِكَ الْغُلَامَ فَقَالَ لَهُ : « قَبِيضُ ! » ، قَالَ : « نَعَمْ ! » ، فَقَالَ : « أَتَى السَفِينَةَ أَبُو الْمُنَى ! » ، قَالَ : « نَعَمْ » . وَخَرَجَ إِلَيْهِ ابْنُ هَبِيرَةَ فَقَالَ لَهُ الْحَرِشِيُّ : « أَبَا الْمُنَى ! مَا ظَنُّكَ بِي ؟ ! » ، قَالَ : « غُلْنِي بِكَ أَنْتَ لَا تَدْفَعُ رَجُلًا مِنْ قَوْمِكَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ قَرِيْبِي ! » ، قَالَ : « هُوَ ذَاكَ » ، قَالَ « النِّجَاةُ » (٨٢) ، وَهَذَا

(٨٠) الطَّبْرِي ١٦/٧ وَابْنُ الْأَثِيرِ ١١٥/٥-١١٦ .

(٨١) الطَّبْرِي ٢٦/٧ ، وَابْنُ الْأَثِيرِ ١٢٤/٥ .

(٨٢) الطَّبْرِي ١٧/٧ وَابْنُ الْأَثِيرِ ١١٦/٥ ، وَابْنُ هَبِيرَةَ وَالْحَرِشِيُّ مِنْ قَيْسِ عِيْلَانَ بْنِ مَسْرُورٍ بْنِ نَزَارٍ بْنِ مَعْدٍ بْنِ عَدْنَانَ ، انْظُرْ نَسَبَ ابْنِ هَبِيرَةَ فِي : جُمُورَةُ نَسَابِ الْعَرَبِ ٢٥٥ .

دليل آخر على ان الحرشي غير منتقم ولا حاقد ، ولو انه دليل على عصبية الحرشي القبلية ، وكان تصرف الحرشي تصرف الذي يفوق عن مقدرة لا من ضعف .

وكما كان ابن هبيرة يكره الحرشي لانه كان (مبتدعا) لا (متبعا) ، فقد كان مسلمة بن عبد الملك يكره الحرشي للسبب عينه (٨٢) . فقد اندفع الحرشي في قيادة خيل مسلمة وصد مقدمة يزيد بن المهلب دون استشارة مسلمة والرجوع اليه ، كما برز بروزا هائلا في معركة (العقر) فلفت اليه الانتظار .

وكما طبق الحرشي في معركة (العقر) ما أملاه عليه الموقف العسكري الراهن ، طبق في غزوة ارمينية حين كان على مقدمة مسلمة الاسلوب الذي طبقه في معركة (العقر) ، فلامه مسلمة على قتاله الخزر قبل قدومه ، وعزله عن قيادته وقيده وسجنه في سجن (برذعة) ، فانب هشام بن عبد الملك مسلمة على ما فعل في حبس الحرشي والتخلي عن تنفيذ خطته في قتال الخزر ، وأمر بإطلاق سراحه (٨٤) .

وهكذا يكون جزاء (المبتدع) ، ليس بالنسبة للحرشي ، بل لكل من يتبع ولا يتبع : الحقن والتشكيل بالمبتدع ، والسلامة والمستقبل للتبع .

وهذه القاعدة تسري على (المبتدع) و (المتبع) في كل زمان ومكان ، الغرم دوما للمبتدع . والفنم دوما للتبع ، وقلما يتفلسح (المبتدع) الا اذا تولى المبتدع السلطات العليا وكان غير مسؤول امام احد ، وقلما يحقق (المتبع) اذا عمل بالامرة في الظل ولم يتول السلطات العليا .

وهنا ارى ان نتوقف قليلا ، لانصاف الحرشي من اتهامه بأنه تقض العهد في حرب الصفد وحرب الخزر ، فقتل اشخاصا او جماعات بمد ان اعطاهم الامان .

وقد كان الحرشي معروفا بتدينه (٨٥) ، كما كان معروفا برايه الشديد (٨٦) ، وقد علم ان رجلا من (الصفد) قتل امرأة من نساء كن في ايديهم ودفنها تحت حائط ، فقتل الحرشي القاتل بجريمته ، وقتل احد قادة الصفد الذي اعترض

الناس فقتل ناسا ، وكان في ايدي الصفد اسراء من المسلمين ، فقتلوا منهم خمسين ومئة ، ويقال: قتلوا منهم اربسين ، فأمر الحرشي بقتل المجرمين (٨٧) .

وانظر قصاص الحرشي في الخارجين على الدولة من اهل خراسان بعامة وفي الصفد وعم راس الفتنة بخاصة ، فقال الراجز :

اذا سميد سار في الاخماس
في رهج ياخذ بالانقاس
دار على التترك امرئ الكاس
وطارت التترك على الاحلاس
ولوا قرارا عطل القياس (٨٨)

لقد قدم الحرشي خراسان فكان المسلمون بازاء العدو ، وكانوا قد تكبوا (٨٩) ، وكان كثير من المسلمين اسرى وكثير من نساءهم سبايا ، فاعاد الامن والنظام خلال اشهر معدودات الى ربوع خراسان ، وعادت للدولة هيبتها والسلطنة مركزها ، ولا مرأى في ان من اهم اسباب استعادته الامن والاستقرار بمد الخوف والفوضى يعود الى اخذ المسيء وانزال العقاب به ، فكان القصاص الذي نزل بأفراد وجماعات من الصفد باعتبارهم مجرمي حرب ، عوقبوا على ما جنت ايديهم من جرائم ، والعهد والامان الذي قطع الحرشي على نفسه لهم افرادا وجماعات هو على جريمة انتقاضهم على الدولة وحملهم السلاح عليها ، لا على الجرائم التي ارتكبوها في ايام انتقاضهم قتلا للمسلمين وانتهاكا لحرمتهم .

وما يقال عن التزام الحرشي بالضبط المتين ومعاقبة مجرمي الحرب في حرب الصفد ، يقال عنه ايضا في حرب الخزر ، فقد نفذ العهود والمواثيق بالنسبة لغير المجرمين ، اما المجرمون فلم يسكت عنهم وانزل بهم القصاص العادل كمجرمين لا كمهادين .

تولى (البصرة) شهورا من سنة ثلاث ومئة الهجرية (٩٠) (٧٢١ م) لابن هبيرة . ثم تولى خراسان في هذه السنة لابن هبيرة (٩١) ايضا ، وعزل عن

(٨٧) الطبري ٩/٧ .

(٨٨) الطبري ١٢/٧ .

(٨٩) ابن الاثير ١٠٣/٥ .

(٩٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٤١/١ ، وانظر الطبري ١٧/٧ .

(٩١) الطبري ٦٢٠/٦ و ١٧/٧ .

(٨٢) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ .

(٨٣) فتوح البلدان ٢٩٠ .

(٨٤) ابن الاثير ١٠٤/٥ و ١٠٨/٥ .

(٨٥) الطبري ٨/٧ .

خراسان سنة اربع ومنه الهجرية (٩٢) (٧٢٢ م) ،
وقولي ارمينية وكيله سلمه بن عبد الملك سنة اثنتي
عشرة ومنه الهجرية (٧٢٠ م) . وعزل في هذه
السنة .

ومد عمل بامر ابن هبيرة في ولايته البصرة
وخراسان . وبامر سلمه بن عبد الملك في ارمينية
وزنان واميران اللذان عمل الحرشي بامرتهما
بمقتضى سنة ٩٦ . لانه كان (مبتدعا) يعمل بوحى
نقابته وخبرته . ولا يستوحى من عمله من اللذين
عمل بامرتهما . فكل الاميران جهود الحرشي
المتعمد بالحس والتكيل .

واحسب ان الحرشي لم يخالف ابن هبيرة
رسلمه لمجرد رغبته في المخالفة حبا باظهار نفسه
وموته . بل لان عامل الوقت كان عاملا حاسما
يعتسى عليه بالمخالفة . ولو انه انتظر حتى يقدم
سلمه ارمينية تبديل الموقف العسكري لسالحي
البحر . لما انه خالف ابن هبيرة في قتل رجاله
الضمد . لانه ثبت عليه اجرامه بشكل لا يقبل
التكذيب . والحق ان يسبح . وللشيء في سبيله
يتبون .

وقد علمنا ان الحرشي يتخلى بالعبط
التي . فحري بمثله الا يخالف مرجعه الاعلى الذي
يسل بامرته الا ضروره قصوى . لانه اذا اباح
لنفسه مخالفة رئيسه . فقد اتاح لغيره ان يخالفه
اذا شاخ الخلاف تحت القوسى . والحرشي ليس
من دعتها بل من اعدائها الاشداء .

ولعل ما يدل على مبلغ حربه في توقيه الذين
يعتاون بامرته . ان الحرشي حين قدم خراسان
واليا . امر احد رجالة ان يقرأ عهده على الناس ،
وانه يد هنا المرسوم الذي كتبه عمر بن هبيرة
للحرشي في توليته على خراسان . وقرا الرجل
العهد فلعن فيه . فقال الحرشي : « مهما سمعتم
منو من الكتاب والامير بريء منه » (٩٦) ، اي بريء
من تسمون من هذا الاذن (٩٥) ، وهذا دليل على
توقيه الحرشي لاميده المباشر ، وانه بعيد عن
الاستهانة بالامير الذي يعمل بامرته المباشرة .

ولعل نقطة الضعف في الحرشي هي حبه
الشديد للمال . فالذي يبدو انه كان يحب هذا
المال حبا جما ، فواقعه هذا الحب في مازق لا يمكن

السكوت عنه او تكرانه او محاولة الدفاع عنه ،
فيما اذا سح انه جمع المال لسلطته الشخصية
وبت اتهامه بذلك .

وفي ممره الصفد سنة اربع ومنه ، اصطفى
اموال الصفد وذراريهم . واخذ منها ما اعجبه ، ثم
دعا مسلم بن بديل العدوي : عدي الرباب ، فقال :
« وليتك المقسم » . فقال : « بعدما عمل فيه
عمالك ليلة !! وله غيري ! » فوله عبيد الله بن
زهير بن حيان العدوي : فاخرج الخمس ، وقسم
الاموال . وكتب الحرشي الى يزيد بن عبد الملك ،
ولم يكتب الى عمر بن هبيرة ، فكان هذا مما وجد
فيه عليه عمر بن هبيرة (٩٦) .

ولما حبس ابن هبيرة الحرشي اتهمه بالخيانة (٩٧)
في الاموال . فلما عذب في السجن ادى (٩٨) الذي
عليه .

ولكن الحرشي عذب عذابا شديدا ، فقال
كليب بن اذينة :

تصبر يا يحيى فقد كنت - علمنا

سجورا وبهاضا بثقل المقام

وقد امر ابن هبيرة يوما المشرف على تعذيب
الحرشي ان يعذبه الى ان يقتله في العذاب (٩٩) .

وارى ان مجرد اتهام الحرشي من ابن هبيرة
لا يفي بتعديده . فقد كان ابن هبيرة حاقدا
اشد الحقد على الحرشي وكان يبغضه بغضا
شديدا . فلا يمكن ان نصدق تهمة حاقده مبغضه .

ولو ان الحرشي خان في المال ، لما نال العطف
الاجتماعي على حبه وتعديده . ولما اطلق سراحه
بعد ذلك ، واستبح موضع ثقة الخليفة هشام بن
عبد الملك . فلوله قيادة مقدمة مسلمة بن عبد الملك
في ارمينية ، وكان يستشير وينفذ مشورته .

والظاهر ان الحرشي تألف بعض سادات العرب
وقادة خراسان بالمال ، ليكونوا له عونا في حربه
وسلمه ، وليقطع دابر الشعب على الدولة ، فعلم
بذلك ابن هبيرة ، وارسل رجلين من رجاله الى
الحرشي يأمره ان يدفع اولئك المنتفعين بالمال
الحكومي اليهما ليستعيدا منهم ما في ذمتهم من الاموال
الى بيت المال ، فابى الحرشي ان يفعل . ولما قدم

(٩٦) الطبري ١٠/٧ ، وابن الاثير ١٠٩/٥ .

(٩٧) الطبري ١٩/٧ .

(٩٨) الطبري ١٦/٧ .

(٩٩) الطبري ١٦/٧ .

(٩٢) الطبري ١٥/٧ .

(٩٣) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ .

(٩٤) فتوح البلدان ٦.١ ، وابن الاثير ١٠٢/٥ .

(٩٥) فتوح البلدان ٦.١ .

خليفة الحرشي الذي ولاه ابن هبيرة خراسان بعد عزل الحرشي من خراسان ، أراد أخذ الناس بتلك الاموال التي قرأت عليهم ، فقبل له : ان فعلت هذا ببؤلا ، لم يكن لك بخراسان قرار ، وان لم تسلم على وضع تلك الاموال عنهم فسدت عليك وعليهم خراسان ، لان هؤلاء الذين تريد ان تأخذهم بهذه الاموال اعيان البلد . وكتب والي خراسان الذي خلف الحرشي عليها وهو مسلم بن سعيد بن اسلم بن زرعة الكلبي بذلك الى ابن هبيرة ، ووافق وقد فيها مهزم بن جابر - احد رجالات العرب في خراسان ، فقال له : « ايها الامير ! ان الذي رفع اليك الظلم والباطل ، ما علينا من هذا كله لو صدق الا القليل الذي لو اخذنا به ادبناه » فقال ابن هبيرة : (ان الله يامرهم ان يؤدوا الامانات الى اهلها) (١٠٠) ، فقال مهزم : « اخرا ما بعدها : (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) (١٠١) » ، فقال ابن هبيرة : « لا بد من هذا المال » ، فقال مهزم : « اما والله لن اخذته لتأخذنا من قوم شديدة شوكتهم ونكايتهم في عدوك وليضرن ذلك باهل خراسان في عدتهم وكراعهم وحقتهم ، ونحن من نكر تكابد فيه عدوا لا ينقضي حربهم . ان اخذنا لباس الحديد حتى يخلص سلوه الى جلده ، حتى ان الخادم التي تخدم الرجل لتصرف وجهها عن مولاها ومن الرجل الذي تخدمه ليربح الحديد ، وانتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المصفرة ، والدين فرقوا بهذا المال وجوه اهل خراسان واهل الولايات والكلف المظالم في القاري ، وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق ، فجاءوا على الخسرات ، فوئثوا الولايات ، فاقبلوا الاموال ، فهي عندهم موقرة جمة (١٠٢) .

ولا اري دفاعا عن الحرشي ابلغ من هذا الدفاع الذي ذكره احد رجاله لخلفه : وزعت الاموال على القتالين الاشداء ، الذين لهم نفوذ على قومهم ، ليعينوا بها في حرب مديدة ، لا تنقضي صفحة منها ، الا لتبدأ صفحة جديدة .

ونعود الى حكاية (المتدع) و (المتبع) ، فقد كان الحرشي مبتدعا في توزيع المال على المحاربين الاشداء من ذوي القوة والمنعة والمشيورة ، دون ان يرجع الى ابن هبيرة ليعطي من يريد ما يريد ، بل اجتهد الحرشي فاعطى المستحق للعطاء ، وهو الحاضر وابن هبيرة القائب ، وهو يرى واميره يسمع ، فعمل الذي يقتضيه الحق وترضىه المصلحة .

(١٠٠) سورة النساء ٥٨ .

(١٠١) سورة النساء ٥٨ .

(١٠٢) الطبري ٢٠/٧ .

وربما ابقى الحرشي شيئا لنفسه من هذا المال ، تحسبا للايام السود ، فلم يذكر المؤرخون انه ترك بعد رحيله عن الدنيا دارا او دينارا ، فما خان الحرشي في المال . ولكنه فرقته في المستحقين .

وقد غضب ابن هبيرة على الحرشي ، وامره بان يجمعه ممن اخذه ، فابى الحرشي ، فحاول ان يجمعه خلفه دون جدوى ، لا لان الحرشي قد فرقته على غير المستحقين بل لان المال لم يفرق باسمه على الموائين له كانه هدية شخصية من مال ابن هبيرة الخاص ، ففوت عليه الحرشي هذه الفرصة لحشد الاتباع والموائين بمال الدولة لا بماله ، لذلك غضب واراد استرجاع المال تكابة بالحرشي ، فما استطاع استرجاعه وباءت محاولته بالاخفاق .

ونعود الى الحرشي انسان ، فقد جاء في بعض المصادر التاريخية : ان الحرشي قتل المقنع بخراسان سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية (٧٧٩ م) على عهد الخليفة المهدي العباسي (١٠٢) ، وان الخليفة المهدي وجه الحرشي سنة ثمان وستين ومئة الهجرية (٧٨٤ م) في اربعين الف رجل الى (طبرستان) (١٠٤) ، وان الحرشي قدم على الخليفة هرون الرشيد بأربعمائة بطل من ابطال (طبرستان) فاسلموا على يدي الرشيد سنة تسع وثمانين ومئة الهجرية (١٠٥) (٨٠٤ م) . ومن الواضح ان الحرشي الذي عمل في عهد بني امية وهو الذي تقرا سيرته هذه ، غدير الحرشي الذي عمل في عهد بني العباس التي تحدثت عنه تلك المصادر في حرب المقنع وفي ولاية طبرستان ، فالفرق الزمني بين الاثنين كبير جدا ، فالاول تولى (خراسان) سنة ثلاث ومئة الهجرية ، فليس من المقبول ان يتولى جيشا ويقاوم المقنع سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية ، اي بعد ستين سنة ، ويتولى (طبرستان) سنة تسع وثمانين سنة من ولايته (خراسان) ، اي بعد ست وثمانين سنة !

وقد ذكرت بعض المصادر ان الذي قتل المقنع سنة ثلاث وستين ومئة الهجرية هو سعيد الحرشي (١٠٦) لا الحرشي ، وهو سعيد الحرشي (١٠٧) لا الحرشي . وهو سعيد الحرشي (١٠٨) لا الحرشي ،

(١٠٢) انظر الطبري ١٢٥/٨ و ١٢١/٨ ، وابن الاثير ٥١/٦-٥٢ وذكرها ابن الاثير في حوادث احدى وستين ومئة الهجرية ، وانظر تاريخ ابن خياط ٢٩٩/٢ .

(١٠٤) الطبري ١٦٧/٨ .

(١٠٥) الطبري ٢١٦/٨ .

(١٠٦) العبر ٢١/١ .

(١٠٧) النجوم الزاهرة ٢٨/٢ و ١٥/٢ .

(١٠٨) ابن خلدون ٢٢٩/٢ و ٤١٠/٢ .

وأن الذي سار في أربعين ألفاً إلى (طبرستان) هو
الجرشي (١٠٦) لا الحرشي .

كما ورد أن الذي قتل المنع سنة ثلاث وستين
ومئة الهجرية هو سعيد الحرشي (١١٠) .

والفرق كبير جداً بين سعيد الحرشي وما جاء
في المصادر الأخرى (١١١) .

وقد شب للحرشي وترعرع وأصبح أحد ولاية
بني العباس على الموصل ابن للحرشي هو يحيى
الحرشي الذي تولى (الموصل) اهرن الرشيد سنة
ثمانين ومئة الهجرية (١١٢) (٧٩٦ م) ، وكان ليحيى
هذا قصر في لجف (١١٢) سور (نينوى) التي تقع على
الجانب الأيسر من نهر (دجلة) مقابل مدينة (الموصل)
يفصل بينهما النهر ، يعرف بقصر الحرشي ، وسكن
أولاده (الموصل) وبمملون حاكمة (١١٤) لصنع القماش
الموصلي .

وكان الحرشي يكنى : أبا يحيى (١١٥) ، وأمه
حبشية ، وولده بأرمينية كما ذكرنا في (الموصل)
أيضاً .

ولا نعلم متى ولد ولا متى رحل ، وتفصيل
حياته إنساناً قليلة ، وذكر أخباره الشخصية نادر
بعكس أخباره العامة ، فهي مستفيضة ، ويبدو من
حياته العامة أنه كان إدارياً حازماً ووالياً قديراً ،
عسائري سود نفسه بكفايته وشجاعته وحزمه ،
ولكنه كان عاثر الحظ في حياته الشخصية ، إذ كان
يحسن في أداء واجبه إحساناً فريداً ، ولكنه كان
يجازي على إحسانه بالسجن والتعذيب ، لأنه يعمل
ما (يجب) أن يعمل ، لا ما (يجب) امرأه أن
يعمل .

وكان المتوقع أن يقف المؤرخون طويلاً على
إبراز سجيته في (الابتداء) وتكرره لسجية أمثاله
في (الاتباع) ، ولكنهم بخلوا عليه كثيراً ، فمثله في

(١.٩) العبر ٢٥٢/١ .

(١١.١) البداية والنهاية ١٢٥/١ .

(١١١) الجرشي : نسبة إلى جرش بطن من حمير ، وقيل
موضع باليمن ، انظر لب الألباب ٦٣ ، والحرشي :
نسبة إلى الحرش ، محلة بمصر وبطن من طيء ، انظر
لب الألباب ٧٨ . والحرشي : نسبة إلى الحرش بن
كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، انظر الألباب ٧٨ .
والحرشي : نسبة إلى حرث جد ، انظر الألباب ٧٨ .

(١١٢) ابن الأثير ١٥٢/٦ وتاريخ الموصل ٢٨٦ .

(١١٣) لجف : سرة الوادي ، انظر تاج العروس ٢٢٢/٦ .

(١١٤) تاريخ الموصل ٢٩٢ .

(١١٥) الطبري ١٦/٧ .

سجيته الابتداعية قليل نادر ، ولكن القطار السريع
كثيراً ما يتوقف في المحطات الصغيرة ولا يتوقف في
المحطات الكبيرة .

وحفظت الأفاذ مختلفة بالنسبة للمؤرخين ،
فمنهم من أخذ حقه كاملاً ، ومنهم من غمط حقه ،
ومنهم من أخذ أكثر من حقه ، ومن الذين غمطهم
التاريخ سعيد الحرشي .

القائد

اتخذ سعيد الحرشي الجندية مهنة له ،
فرمته هذه المهنة بالتدريب ، حتى تسلم المناصب
القيادية الرفيعة ، وأصبح أحد قادة الأمويين
اللامعين ، يستعين به الخلفاء في المهمات .

تولى خراسان بعد أن اشتعلت نارا ، بإيعاز
من الخليفة يزيد بن عبد الملك ، فاستعاد فتح ما نقض
منها وأعاد إليها الأمن والسلام ، خلال أشهر
معدودات .

وتولى حرب أرمينية بعد أن استشهد قائدها
العام وأبيد جيش المسلمين فيها قتلاً وأسراً ،
وتولاها بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك ،
فاستعاد فتحها وأعاد إليها الأمن والسلام خلال
أشهر معدودات .

لقد أصبح الحرشي رجل الساعة من بين
القادة البارزين في الدولة ، وهذا منتهى النجاح
الذي يمكن أن يطمح إليه جندي ارتقى إلى منصب
القيادة ، ثم ارتقى بين القادة إلى مكان الصدارة ،
فأصبح الملجأ الذي تتجه إليه الأنظار حين تدلهم
الخطوب .

ومن الواضح أنه شهد معارك لتوطيد الأمن في
الداخل ولإستعادة الفتح في الخارج قبل معركة
(العقر) التي تولى فيها القيادة . إذ أثبت وجوده في
المعارك الأولى جندياً متميزاً أهله كفايته لتولي
القيادة في معركة (العقر) ، ولكنه في هذه المعركة
أثبت وجوده قائداً متميزاً بالإضافة إلى البات
وجوده جندياً متميزاً في معاركه الأولى .

وكان موقفه في معركة (العقر) مشهوداً ،
ولكن هذا الموقف غمط بعد المعركة غمطاً متعمداً حتى
يحرم من ثمرات النصر ، إلا أن يزيد بن عبد الملك
الذي تسامح بموقف الحرشي المشرف في معركة
(العقر) من مصادر غير رسمية ، أنصف الحرشي
وأعطاه حقه الذي تصدت المصادر الرسمية غمطه ،
فشارك غيره في ثمرات النصر ، ولم يقتصر على تحمل
وبلات المعركة لستائر غيره بالثمرات .

فقد كانت تورد يزيد بن المهلب على يزيد بن عبد الملك ثورة عارمة حقا ، فالمهالبة من سادات العرب وقادتهم . وثالث لهم مكانة رفيعة بين اندلس وشعبية طائفة . وقد خلع يزيد بن المهلب يزيد بن عبد الملك (١١١) ، فكانت معركة (العقر) بالنسبة ليزيد بن عبد الملك معركة حياة أو موت ، لأنها من المعارك الداخلية الحاسمة ، لذلك كتب ابن هبيرة أمير العراق الى يزيد بن عبد الملك بأسماء الذين أبلوا يوم (العقر) بلاء حسنا ، ولم يذكر الحرشي في قائمة الشرف . فلما قرأ يزيد بن عبد الملك اسماءهم ، قال : « ابن الحرشي ؟ » قواله ما كان القمح الأعلى يديه ، وما قتل المتمردين غيره » : فكتب الى ابن هبيرة بامرء أن يولي الحرشي خراسان (١١٧) .

وتولى الحرشي خراسان ، فكان عند حسن ظن الخليفة به وعند حسن ظن الناس به أيضا .

وتولى هشام بن عبد الملك بعد وفاة أخيه يزيد بن عبد الملك ، وأصيب المسلمون في أرمينية واستشهد قائدهم الجراح بن عبدالله الحكمي ، وأصبح من بقي فيها من المسلمين أسرى وسبائا الا الذي بقي منهم خائفا يترقب في بلد محاصر لا يعرف أهله متى يقتحمه العدو او في بلد لا يدري أهله متى يقرض عليهم الحصار .

حينذاك بادر هشام الى استدعاء الحرشي ، فبسط بين يديه موقف المسلمين الياس في أرمينية ، فاقترح الحرشي عليه أن يتولى امر إعادة الامور الى نصابها في ذلك البلد النائي البعيد ، وسأله أن يحمله على دواب البريد التي كانت أسرع واسطة للتنقل يومذاك ويضعه هشام على رأس قوات خفيفة سريعة ، وسار على عجل يبسط للمسلمين في طريق طريق رحلته الشاقة الطويلة ما حاق بالمسلمين في أرمينية ويندبهم للجهاد .

ولم يكد يصل الى أرمينية الا وانقش كالصقر على الصخور ، واستعاد فتح البلاد ورفع الحصار عن المدن المحاصرة واستنقذ الأسرى والسبائا ، فصدق وعده الخليفة واعاد الأمن والسلام الى أرمينية .

فما هي مزايا قيادة الحرشي ، الذي أخذت يديه في طريق التقدم من جندي مغرور الى قائد

(١١٦) الطبري ٥٧٨/٦ .

(١١٧) تهذيب ابن عساکر ١٦٤/٧ - ١٦٥ ، وانظر الطبري ٦٢٠/٦ ، وابن الأثير ١٠٢/٥ ، وفي الأصل ، فنسب المرتدين ، ولم يكن هناك مرتدا بل كان متمردا ، ولعل هذا الخطأ تصحيف .

لامع . التي دأبت يحتل مركز القيادة المرموقة في ساحة المعركة ، فيجتاحني الأحوال والصعوب بسرعة وكفاية ؟! بعد انحد الحرشي البشدية مهنة له ، وكانت عدد المهنة محببة الى نفسه ، فهو من هواها ، ما من شيء رغبنا ، مما يدل على ان طبيعة الموهوب جعله يربب نفسه للبشدية ويتفرغ لها في حياته تفرغاً تاماً .

ربما يتبادر الى الأذهان انه امتحن الجندية لفقره وشوره ، وقد كان فقيرا معدما حقا في أيامه الأولى . ولكن المراكز في الجندية لا يبرز فيها بروزا عابثا . كما انه أصبح واليا ولكنه بقي واليا غاريا . فعاش مع الجندي في القيافي والتفكار ولم يعض مع المدنيين في المدن والقصور .

انه صاحب طبع موهوب في الجندية ، فهو يستلهم من أحسن قدوة الى قمة راسه . امتحن الجندية ولم يشهتها (١١٨) .

وقد طعم هذا الطبع الموهوب وشذبه بالعالم العسكري المكتسب في استعمال السلاح والفروسية ، وبالشجوية العملية في ممارسة الحروب داخليا في القلاع على النفس والثورات الداخلية ، وخارجيا في استعمار البلاد المقترحة وفي ضم فتح جديد ، وبذلك اجتمع له عناصر النجاح للقائد ومزايا القائد المتميز : الطبع الموهوب ، والسلام المكتسب ، والتجربة العملية .

واجتماع هذه مزايا الثلاث في الحرشي هي سر نجاحه قائدا . ونميزه بالنجاح قائدا متميزا .

وقد كان يتمتع بشجاعة نادرة واقدام فذ ، والشجاعة والاقدام وحدهما قد يؤديان الى التهلكة نتيجة للمغامرة غير المدروسة . وقد كان الحرشي يتميز بروح المغامرة حقا ، وتكنها مقامرة يقودها عقل متزن ودناء لامع . لذلك كانت مقارنته تؤدي الى التضرر دائما ، فلم تهزم له راية أبدا .

وحب الحرشي للمغامرة الساقطة ، أدت به الى تطبيق (حرب الصاعقة) التي تتميز بالسرعة والجراة والمغامرة والاتداع ، فقد كانت حربه في أرمينية نوعا متاليا من حرب الصاعقة التي تتميز فيها نذرة من قادة المتح الأولين : خالد بن الوليد والمثنى بن حارث الشيباني والحرشي .

(١١٨) امتحن الجندية ، اتخذها مهنة له . ولم يشهتها : لم يشهتها . وامتنع : اتخذ مهنة ، وامتنع الشيء : ابتذله .

ونهوض بالحرب الساعة أو الحرب الخاطفة، دليل على حبه لتحمل المسؤولية، فهو يتقبلها ولا يلقها على عاتق غيره، ويتحمل وحده نتائجها. وهو كذلك يعمل ما يلقى عليه الموقف الراهن ويقرر وينفذ ما يقرره، غير منتظر وصول الأوامر إليه من القادة الذين يعمل بأسرتهم، فقد تضيق عليه الفرصة السانحة إذا بقي مستكنا مجسدا إذا انتظر أوامر غيره، فهو قائد (مبتدع) وليس قائدا (متبعا) .

والدليل على أنه كان مغامرا عاقلا لا أهوج، هو استشارته وتقبله للمشورة، وتنفيذ رأي المشير إذا اقتنع به، وحيثما كان تصبح روح المغامرة والاندفاع فيه أناة وتحفظا (١١٩)، ولكنها أناة المتربص وتحفظ المتحضر .

وكان الحرشي يقود رجاله من الامام، فيقول لهم: « اتبعوني »، وهو يقاتل امامهم، ولا يقود رجاله من الخلف، فيقول لهم: « تقدموا »، وهو يتبع في الخلف لحماية نفسه في مكان أمين .

وكان مثالا شخصيا لرجاله في الشجاعة والاقدام والاستقلال في الحرب، وهو القائل:

ولست لسامر ان لم تسروني
امام الخيل اطعن بالعوالي
فانحرب حمامة الجبار منهم
بعضب الحد حودث بالصدال
نما انا في الحروب بمستكين
ولا اخشى محاولة الرجال

وقد قال ذلك في حشد من رجاله بعد تولي خراسان ووصوله الى مقر عمله (١٢٠) .

والقائد الذي يجعل من نفسه مثالا شخصيا لرجاله، ويطبق اتصاله على اقواله، ويلتزم بما يقول التزاما صارما، هو الذي يقود رجاله الى النصر، أما القائد الذي يقول ولا يفعل، فلا يقود رجاله الا الى الهزيمة .

كان لا ينام ولا يتنيم، ولا يربح ولا يهزيع، يحرص اسبابه على القتال، يتميز بمنطق أخاذ وبيان مشرق وقابلية نادرة على الخطابة في مواجهة الجماهير (١٢١)، مسمر حرب (١٢٢) يجد راحتا في القتال لا في الظلال .

(١١٩) انظر الطبري ٨/٧، وابن الاثير ١٠٧/٥ .

(١٢٠) الطبري ٦٢١/٦، وابن الاثير ١٠٤/٥ .

(١٢١) الطبري ٦٢١/٦ - ٦٢٢، وابن الاثير ١٠٢/٥ - ١٠٤ .

(١٢٢) مسمر حرب: موفد حرب .

ويقدر استئثار الحرشي بالخطر، كان إثارة بالاسن والسلامة لرجاله، فقد كان يحرس على ارواح المسلمين ولا يقرر بهم، وكان حرسه الشديد بالمسلمين مشرب الامثال (١٢٣) .

وكان الحرشي يتحلى بالضبط المتين، ولا يتحلى بعتة ويلتزم به التزاما صارما، ويطالب رجاله بالالتزام به التزاما صارما، مما اشاع النظام في رجاله وجعلهم ينفذون أوامره نصا وروحا .

والقائد الذي لا يتحلى بالضبط لا يستطيع ان يقرنه على غيره ويشيعه في رجاله، والجيش الذي لا يتحلى بالضبط المتين لا ينفذ الاوامر الصادرة اليه بحرس وامانة، وتنبأ منوياته بسرعة خاطفة ليولي الادبار .

وكان الحرشي يطبق مبدأ المباغثة، وهي اعم مبادئ الحرب على الإطلاق، وقد طبق هذا المبدأ بالمكان، فهاجم العدو في مكان لا يتوقعه، وبالزمان فهاجم العدو بوقت لا يتوقعه وبسرعة لا يتوقعها .

وكان يطبق مبدأ المعنويات، فوجوده في القيادة يرفع معنويات رجاله من جهة، فهو فارس قيس بشهادة عدوه اللدود ابن هبيرة الذي يكرمه (١٢٤)، وهو فارس العرب بشهادة (كارزنج) أحد قادة الصفد البارزين (١٢٥)، ويؤثر في مستويات أعدائه من جهة أخرى .

كما أنه بانتصاراته المتوالية ورايته التي لم تهزم أبدا، يرفع معنويات رجاله ويؤدي بمعنويات أعدائه الى الانهيار .

ولا ينتصر جيش الا اذا كانت معنوياته عالية، فالمعنويات لا تقل أهمية عن الماديات في احراز النصر .

وكانت انتصارات الحرشي حافزا للشعراء في مديحه، فقال الشاعر في وصف انتصاره على الخزر في أرمينية:

انت الذي أدرك الله العباد به
بعد البلاء بتأييد واطفار
موفق للهدى والرشد مضطلع
كيد الحروب أريب زنده واري
تضمن الحزم والإيمان منبره
كالصبح أقبل في غمر وإسفار

(١٢٣) ابن الاثير ١٠٧/٥ .

(١٢٤) الطبري ٦٦/٧ .

(١٢٥) الطبري ٦٢٢/٦ .

لأمت ما شئت من شبيب ومن شبيب
للمسلمين بجدر غير عشار
على اوانر شديد ليس يملكه
من شأننا كان غير الخاق الباري
قد أبدت الحرب فيها عن نواجدها
وشعرت عن شداهما أي تنهار
وانت يوم أبي جروان (١٢٦) اذ رجعت
فيه الطراخين ذو تقض وإسار (١٢٧)
لغيتهم بليوت في اللثاء وقد
واقوا بأرعن بادي الزم (١٢٨) جرار
فجستيم جوس قزم (١٢٩) ما يقيلهم
بالخيل تنقض اوتارا باوتار
والخيل ساهمة نضح الدماء بها
من علتها بعد إتهال واصدار (١٣٠)
من كل طرف شديد الشبيب منصلت
تهدر أشق كصدر الرمح خطار
فهم يولتون والفرسان تضربهم
بكل غضب شديد المتن بنار
امام ليث هزبر فرهد (١٣١) ازبر (١٣٢)
سلب الدواس (١٣٣) هصور هيصم ضاري (١٣٤)
عبل الذراع أبي الشبلين ذي لب
دلس هو عداه على الساري (١٣٥)
ويوم أسراب (١٣٦) اذ جاشت جموعهم
واسمروا نار حرب أي اسمار

- (١٢٦) في الاصل : جزوان ، والصحيح : جروان وهي :
باجروان ، مدينة بارمينية .
(١٢٧) امرار : تغيب ، وامر الشيء : سيره مرا .
(١٢٨) الزم : التموخ والتكبر .
(١٢٩) القزم : السيد العظيم .
(١٣٠) المل : شرب ثانية . النهل : الشرب الاول . اصدار :
شبع .
(١٣١) فرهد : في الاصل : فرهم ، والفرهد : ولد الاسد ،
والفرهد من الغلمان : الحسن المثل .
(١٣٢) الازر : القوة .
(١٣٣) الصلب : الشديد القوي . والدواس : وصف للمبالغة ،
الشجاع الذي يدوس اقرانه .
(١٣٤) الهصور : الاسد . الهيصم : الفيلك الشديد الصلب .
والضاري : الفرس .
(١٣٥) العبل : الضخم من كل شيء ، ويقال : عبل الذراعين ،
والشبل : ولد الاسد . لب : جمع : لبدة الشعر
الترائب بين كتي الاسد . اللس : الداهية .
العداء : الشديد العدو من الناس والخيال .

واقبالوا كالتماع البرق بيصم
لهم عصار تراه بعد إعصار (١٣٧)
ليبرت بالخيال والرايات تتقدمها
بشيرة من عباد الله اخيار
امدك الله رب العالمين بهم
سومين أمام الناس انصار
فذلك الله جمع الشرك اذ رجعوا
على بدبك واخرى كل كفسار

ولا يعرف شيئا عن قائل هذا الشعر ، ويبدو
انه من فرسان الاعراب الذين يتقنون اللفاظ
الجبابة العوشية ومفردات الخيل والسلاح
والاسد والابطال : فهو فارس معجب بفارس ،
وليس شاعرا متكبرا .

لقد كان الحرشي سريع القرار صائبه ، ذا
طبع موهوب وعلم مكتسب وتجربة عملية ، يتحلى
بالشجاعة والاقدام ويتميز بالفروسية التي تفوق
بها على الاقران ، ويتمتع بروح المغامرة والذكاء
الالهي ، ويطبق حرب الصاعقة في حروبه ، مبتدعا
لا متبعا ، يقود رجاله من الامام ويجعل من نفسه
مثالا لشخصيا لرجاله ، ذا ضبط متين ، حريصا
على ارواح المسلمين ، يطبق مبدأ المباشرة ومبدأ
المنويات .

انه فارس العرب ، يشق بنفسه وبرجاله
وقيادته ويشقون به . ويحبونه ويحبهم ، ويخلص
لهم ويخلصون له ، ذا شخصية قوية نافذة ، كون
نفسه بكفائته ومزاجه لا ينسبه وحسبه ، وتولى
المناصب القيادية والادارية بجهده وسعيه وعرقه ،
فسمعت اليه تلك المناصب ولم يتولها بالورالة او
بالترلف او بالوسائل الاخرى .

ان الحرشي قائد قد لا يتكرر الا نادرا .

الحرشي في التاريخ

يذكر التاريخ للحرشي ، بأنه قائد عصامي ،
بدأ حياته العملية جنديا ثم تدرج في سلك العسكرية
حتى أصبح قائدا في الدولة .

ويذكر له أنه بذل قصارى جهده في القضاء
على الثورات والفتن الداخلية دفاعا عن سلامة
الدولة وكيانها .

(١٢٦) أسراب : جمع سرية : الجماعة ينسلون من المعسكر
فيقرون ويرجعون .
(١٢٧) العصار : الغبار الشديد . الاعصار : ريع تهب بشدة
وتشم الغبار .

الجراح بن عبدالله الحكمي

فاتح بلنجر (١٢٨) وفاتح

شطر ارمينية ثانية

نسبه وايامه الاولى

هو الجراح بن عبدالله الحكمي نسبه الى الحكم بن سعد العشيقة (١٢٩) من مذحج (١٤٠) ، وكان الحكم أكبر أبناء سعد العشيقة وبه يتكنى (١٤١) ، ومذحج من القبائل اليمنية : من كهلان بن سبأ (١٤٢) .

والجراح يتكنى : أبا عقبة ، دمشقي الاصل والمولد (١٤٣) .

ولا ذكر في المصادر المعتمدة التي بين أيدينا لايامه الاولى : مولده ، نشأته ، تعليمه ، فقد أغفلت تلك المصادر حياته الخاصة ، واقتصر المؤرخون على ذكر حياته العامة في تولي المناصب الادارية والقيادية وجهاده .

ويبدو انه لم يشغل نفسه بالعلوم السائدة في عصره كعلوم القرآن والحديث واللغة والتاريخ ، فسكت عنه كتب الطبقات التي تسمى بالمحدثين والعلماء والمؤرخين ، بل شغل نفسه بالاعمال الادارية واليا ، والاعمال العسكرية جنديا وقائدا وسجاهدا ، فاهتم المؤرخون بأعماله العامة في الدولة الاسلامية ، ولم يهتم به غيرهم ، لانه لم يكن له اثر يذكر في المجالات الفكرية الشائعة في ايامه .

جهاده

١ - الفاتح :

أ - في سنة اربع ومئة الهجرية (٧٢٢ م) ولقي يزيد بن عبد الملك الجراح بن عبدالله الحكمي ارمينية (١٤٤) .

(١٢٨) بلنجر : مدينة بلاد الخزر خلف مدينة باب الابواب ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٢٧٨ .

(١٢٩) الانساب المتفئة ٤٤ .

(١٤٠) لب الابواب في تحرير الانساب ٨٢ .

(١٤١) جمهرة انساب العرب ٢٠٧ .

(١٤٢) جمهرة انساب العرب ٢٠٧ .

(١٤٣) الاعلام ١٠٦/٢ نقلا من : سير النبلاء - ج ٥ - المجلد الرابع ، وانظر القاموس الاسلامي ١/٥٨٨ .

(١٤٤) ابن الاثير ١١١/٥ وتاريخ خليفة بن خياط ٢٢٧/١ والمير

ويذكر له انه استعاد فتح بلاد الصفد (تركستان الغربية) من خراسان واعاد اليها الامن والسلام بخاصة والى خراسان بعمامة ونشر العربية لغة الاسلام دينا في ربوع خراسان .

ويذكر له ، انه استعاد فتح ارمينية ، واعاد اليها سلطة الدولة الاسلامية ، ونشر العربية لغة الاسلام دينا في ربوعها .

ويذكر له ، انه استنفذ عشرات الالوف من اسرى المسلمين الذين كانوا تحت سيطرة الصفد في خراسان والخزر في ارمينية ، وقلب الموازين في تلك الارضاء الشاسعة لصالح المسلمين .

ويذكر له ، انه كان قائدا واداريا (مبتدعا) يعمل ما تمليه عليه المصلحة العامة ، وليس قائدا واداريا (متبعا) ينفذ اوامر السلطة حتى ولو ناقضت المصلحة العامة ، فكان بحق رجل دولة بكل معنى الكلمة لا إشعة يسيل مع الاهواء .

ويذكر له ، انه احرز انتصارات باهرة داخليا وخارجيا ، فموقب عن انتصاراته بالحبس والتعذيب والتنكيل ، لانه كان يعمل ما (يجب) ان يعمل لا ما (يحب) رؤساؤه ان يعمل .

ويذكر له ، انه كان في الحرب يقود الجيوش في اخطر ميادينها ويكون مقره في خطوطها الامامية ، فاذا حل السلام استثمر غيره نتائج انتصاراته ، فيكون مقره في السجون متحملا العذاب الاليم .

ويذكر له ، ان فارس العرب دون منازع ، يستأثر بالاخطار ويستأثر غيره بالفنائم .

ويذكر له ، انه كان رجل الساعة في اللغات ، ورجل السجون في النزعات .

ويذكر له ، انه كان يؤثر ان يكون غازيا في العراق ، على ان يكون واليا في المدن .

ويذكر له ، انه كان يقود رجاله من الامام لا من الخلف ، وكان اسوة حسنة لرجالته في التضحية والاقدام .

ويذكر له ، انه قائد توفرت فيه الشروط الكاملة للقائد المتميز : الطبع الموهوب ، والعلم المكتسب ، والتجربة العملية .

يرحم الله الاداري الحازم ، القائد الفاتح ، فارس العرب ، سعيد بن عمرو الحرشي .

وسبب بولية الجراح : ان المسلمين في سنة ثلاث ومئة الهجرية (٧٢١ م) دخلوا بلاد الخزر (القفغاس) من ارمينية وعليهم تبييت البهراني (١٢٤) فاجتمعت الخزر في جمع كثير : واعانهم الترك من مختلف انواعهم . فلقوا المسلمين في مكان يعرف بـ (مرج الحجارة) . ونشب القتال بين الجانبين بشدة وعنف . فقتل من المسلمين بشر كثير (١٢٦) : واستولى الخزر عن مسكرهم وغنموا جميع ما فيه (١٢٧) . وذلك في شهر رمضان في عز موسم الشتاء من سنة ثلاث ومئة الهجرية (١٢٨) .

وهكذا اجتمعت على المسلمين حشود الخزر النخسة وبرد الشتاء في عنقوانه : فادى ذلك الى هزيمتهم .

واقبل المنهزمون الى الشام : وقدموا على يزيد بن عبد الملك وفيهم تبييت : فوبخهم يزيد على الهزيمة : فقال تبييت : « يا امير المؤمنين ! ما جئنت ولا نكبت عن لقاء العدو ، ولقد لصقت الخيل بالخيال والرجل بالرجل : ولقد طاعتني حتى انقص رمحي : وفاربت حتى انقطع سيفي ، غير ان الله تبارك وتعالى يفعل ما يريد » (١٢٩) .

ولا تمت الهزيمة على المسلمين : طمع الخزر في البلاد : فجمعوا وحشدوا : فاستعمل يزيد الجراح : وامده بجيش كثيف : وامره بغزو الخزر وغيرهم من الاعداء : وقصدهم في عقر دارهم . وتسامع الخزر وحلفاؤهم بتقدم المسلمين : فلجأوا الى مدينة (باب الابواب) . ووصل الجراح الى مدينة (برذعة) (١٣٠) فاقام بها حتى استراح هو ومن معه : وتوجه نحو الخزر : فمهر نهسر « الكر » (١٣١) : فسمع ان بعض من كان معه في

في خبر من غير ١٢٦/١ وتاريخ الموصل ١٧ ، وانظر فتوح البلدان للبلاذري ٢٨٩ ، والبداية والنهاية ٢٣٠/٩ .

(١٢٥) في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ : ان قائد المسلمين كان معلق بن صفار البهراني .

(١٢٦) في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ : فاصيب من المسلمين جميعا .

(١٢٧) ابن الاثير ١١٠/٥ .

(١٢٨) تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٦/١ .

(١٢٩) ابن الاثير ١١١/٥ .

(١٣٠) برذعة : مدينة من مدن ارمينية الاولى ، وانظر ما جاء عنها من تفاصيل في كتاب : معجم البلدان ١١٩/٢-١٢٢ .

(١٣١) نهسر الكر : ينبع من كورة جردان (جورجيا) من جبال جلدبر) وهر بمدينة تفليس ، ويبلغ طوله نحو ٩٢ كم . وانظر ما جاء عن هذا النهر في : معجم البلدان ٢٢٧/٧ - ٢٢٨ .

جيشه من اجل الجبال : جبال القفغاس) قد كاتب هناك الخزر وجرى بينهم الجراح اليه : فامر حاشية حاشي بالناس : « ان الامر مفيم ههنا عدة ايام . فاستحروا من الميرة » فكتب ذلك الرجل الى ملك الخزر يخبره ان الجراح مفيم : ويشير عليه بترك الحركة فلا يسمع المسلمون فيه (١٣٢) !

ولما كان الليل امر الجراح بالرحيل : فسار متجيدا حتى انتهى الى مدينة (باب الابواب) : فلم ير الخزر . ويبدو انهم انسحبوا بسرعة من المدينة الى منطقة حشودهم : فدخل المسلمون المدينة . وبث الجراح سراياه على ما يجاور المدينة : فغنموا وعدوا في الغد .

وسار الخزر وحلفاؤهم الى المسلمين بقيادة ابن ملكهم (ابن خاقان) . فالتقوا عند نهر (الران) (١٣٣) : فنشب القتال الشديد بين الجانبين : وحرق الجراح اصحابه : فظفر المسلمون بالخزر وهزموهم : فطاردهم المسلمون يقتلون ويأسرون : خلق منهم خلق كثير وغنم المسلمون جميع ما معهم (١٣٤) : وفتح حصن (الحصين) سلما ونقل اهله عنه .

وسار الجراح بالمسلمين الى مدينة (برغوا) (١٣٥) : فاقام عليها ستة ايام وهو مجد في قتال أهلها : فطلبوا الامان : فامنهم ونقلهم منها .

وسار الجراح الى (بلنجر) : وهو حصن مشهور من حصونهم : وكان اهل الحصن قد جمعوا ثلاثمائة عجلة : شدوا بعضها الى بعض وجعلوها حول حصنهم ليحتموا بها : وتمنع المسلمون عن الوصول الى الحصن : وكانت تلك السجلى الشدشي على المسلمين في قتالهم (١٣٦) .

وخرج رجل من المسلمين : فقال : « من يشتري الله نفسه ؟ » : فاجابته جماعة ما بلغت عدتهم ثلاثين رجلا : اكسروا جفون سيوفهم : رشدوا على العجل : واجلأوا الرجال عنها : واخذوا عجلة منها .

وجد الخزر بقتالهم : ورموا من الشباب

(١٣٢) ابن الاثير ١١١/٥ .

(١٣٣) نهر الران ، هو نهر (اران) : انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢١٢/٢ - ٢١٤ ، ومنطقة اران من ارمينية الاولى .

(١٣٤) ابن الاثير ١١٢/٥ ، وانظر الصبر ١٢٦/١ .

(١٣٥) برغوا : لم نجد لهذه المدينة ذكرا في معجم البلدان ، ووردت في تاريخ خليفة بن خياط ٢٢٧/١ : يزغوا .

(١٣٦) ابن الاثير ١١٢/٥ .

ما كان يحجب الشمس ، فلم يتراجع مفاوير المسلمين حتى وصلوا الى المتجسل ، وتملقوا ببعضها وقطعوا الجبل الذي بمسكنها ، وجذبوها ، فانحدرت . وتبعها سائر العجل : لان بعضها كان متدودا الى بعض ، وانحدر الجميع الى المسلمين (١٥٧) .

والتحم القتال واشتد ، وعظم الامر على الجميع ، حتى بلغت القلوب الحناجر : فانهمزم الخزر وحلفاؤهم ، واستولى المسلمون على الحصن عنوة ، واسابوا جميع ما فيه من غنائم للمسلمين ، فاصاب الفارس ثلاثمائة دينار ، وكانوا بضعة وثلاثين الفا ، وكانت تلك المعركة في ربيع الاول (١٥٩) من سنة اربع ومئة الهجرية (١٦٠) .

وسار الجراح عن (بلنجر) بعد ان اسر اولاد صاحب (بلنجر) واهله ، فبعث الجراح اليه واحضره ، ورد امواله واهله وحصنه وجعله عينا للمسلمين يخبرهم بما يفعله الخزر وحلفاؤهم .

ونزل المسلمون على حصن (الويندر) (١٦١) ، وبه نحو اربعين الف بيت من الترك ، فصالحوا الجراح على مال يؤدونه (١٦٢) .

وسار الجراح الى (ورتان) (١٦٣) ، قادركه الشتاء ، فاقام المسلمون فيها .

وكتب الجراح الى يزيد بن عبد الملك يخبره بما فتح الله عليه ، وان اهل تلك البلاد تجمعوا واخذوا الطرق على المسلمين ، ورساله المدد .

ووعده يزيد الجراح ان يرسل له المدد من القاطنين ، قادركه الاجل قبل ان يرسل ما وعده به من المدد الى الجراح ، فارسل هشام بن عبد الملك الى الجراح ، فافقره على عمله ، ووعدته بارسال المدد (١٦٤) .

ب - وفي سنة خمس ومئة الهجرية (٧٢٢م) رحف الترك نحو ارمينية ، وزحف الجراح لصد رحف الترك ، فالتقى الجانبان بموضع يقال له :

(١٥٧) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٧/١ .

(١٥٨) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(١٥٩) كان فتح بلنجر يوم الاحد ثلاث خلون من ربيع الاول ، انظر خليفة ابن خياط ٢٣٧/١ .

(١٦٠) ابن الاثير ١١٢/٥ ، وتاريخ خليفة بن خياط ٢٣٧/١ .

(١٦١) ويندر : لا ذكر له في معجم البلدان .

(١٦٢) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(١٦٣) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٨/١ ، وفي ابن الاثير ١١٢/٥ : انه عاد الى رستاق (على) .

(١٦٤) ابن الاثير ١١٢/٥ .

(الزم) (١٦٥) بين نهري : (الكر) و (الرس) في ارمينية ، في شهر رمضان من هذه السنة ، وقد استمر القتال اياما : فانهمز الترك (١٦٦) .

والظاهر ان المدد الذي وعد الخليفة هشام بارساله الى ارمينية قد وصل الى الجراح في الوقت المناسب : فاستأنف المسلمون استعادة ما انتقض من ارمينية ، ففزا الجراح (اللان) (١٦٧) وهي بلاد واسعة غنية ، فاستعاد فتحها وفتح مدائن وحصونا وراء (بلنجر) ، واصاب غنائم كثيرة (١٦٨) .

ج - وفي سنة ست ومئة الهجرية (٧٢٤م) غزا الجراح بلاد (اللان) فصالح اهلها وادوا الجزية (١٦٩) بعد ان اوغل في بلاد الخزر ، وهو اول من تغل من باب اللان في ارمينية (١٧٠) .

د - وفي سنة سبع ومئة الهجرية (٧٢٥م) عزل هشام بن عبد الملك الجراح عن ارمينية واذربيجان وولاه مسلمة بن عبد الملك (١٧١) .

ولم يذكر المؤرخون سببا لعزل الجراح عن ارمينية واذربيجان ، لان الجراح لم يقصر في عمله قائدا واداريا ، كما ان نزاعته كانت فوق الشبهات ، ويبدو ان هشام بن عبد الملك اراد ان يستفيد من كفاية اخيه القيادية في منطقة اشتد فيها القتال وكثرت المناكر . فعزل الجراح واستعمل اخاه .

٢ - الشهيد :

ا - في سنة احدى عشرة ومئة الهجرية (٧٢٦ م) استعمل هشام بن عبد الملك الجراح على ارمينية واذربيجان ثانية ، وعزل اخاه مسلمة بن عبد الملك (١٧٢) .

(١٦٥) الزم : بليدة على طريق جيحون من ترمذ وامل ، انظر معجم البلدان ١٠٥/٤ ، وليس هي الفصودة لبعدها عن ساحة القتال ، بل هي موضع بين نهري (الكر) و (الرس) في ارمينية .

(١٦٦) تاريخ خليفة بن خياط ٢٣٩/١ .

(١٦٧) اللان : بلاد واسعة في طرف ارمينية قرب مدينة (باب الابواب) مجاورون للخزر ، انظر معجم البلدان ٢١٦/٧ .

(١٦٨) ابن الاثير ١٢٥/٥ ، وتاريخ خليفة بن خياط ٢٣٩/١ والبدية والنهاية ٢٢١/٨ .

(١٦٩) ابن الاثير ١٢٤/٥ .

(١٧٠) تاريخ خليفة بن خياط ٢٤٩/٢ .

(١٧١) ابن الاثير ١٢٧/٥ .

(١٧٢) ابن الاثير ١٥٨/٥ وتاريخ الاسلام ٣٠٢/٤ والنجوم الزاهرة ٢٧٠/١ وابن خلدون ٢٩٩/٢ وتاريخ التوصل ٢٠٢/٢ وتاريخ خليفة بن خياط ٢٥٢/٢ .

واوسمها وأصمها ، وكانت القاعدة الرئيسة هي والكوفة لفتوح المشرق الاسلامي ، الا اذا كان موضع ثقة الحجاج بخاصة والدولة بعامة وذا كفاية ادارية عالية .

وفي سنة تسعين الهجرية ، أصبح الجراح عامل البصرة للحجاج بن يوسف الثقفي (١٨٢) ، وهكذا تقدم في سنك المناصب الادارية ، فكان قبل سنة (وكيلا) فأصبح بعد سنة (اصيلا) .

واستمر الجراح في منصبه عاملا على البصرة حتى سنة اربع وتسعين الهجرية (١٨٢) .

٢ - وفي سنة ثمان وتسعين الهجرية تولى يزيد بن المهلب بن ابي صفرة خراسان لسليمان بن عبد الملك بن مروان ، فلما سار يزيد الى خراسان استخلف على مدينة (واسط) - وكانت يومئذ عاصمة العراق - الجراح (١٨٢) ، وهذا دليل على كفايته المتميزة في الادارة وثقة يزيد بن المهلب به بعد الحجاج بن يوسف الثقفي .

وفي سنة تسع وتسعين الهجرية أصبح الجراح عاملا على خراسان لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (١٨٥) ، وليس من السهل الحصول على ثقة عمر بن عبد العزيز بسهولة ويسر ، الا اذا كان مستحقا لهذه الثقة دينا وكفاية .

فاقر عمر بن عبد العزيز الجراح على خراسان سنة مئة الهجرية (١٨٦) ايضا في ايام القبض على يزيد بن المهلب وحبيه (١٨٧) ، وهي ايام عصيبة بالنسبة للدولة ، لان يزيد بن المهلب من رجال العرب وقادتهم البارزين ، ولانه من قبيلة الازد التي تدافع عنه حتى الموت ، ولان له شعبية طاقية في مختلف القبائل العربية الاخرى وغير العربية ايضا وبخاصة في خراسان بالذات .

ولكن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، عاد وعزل الجراح في هذه السنة عن خراسان وولاهما عبد الرحمن بن نعيم القشيري (١٨٨) ، وكان عزل الجراح في شهر رمضان من هذه السنة ، فكانت ولايته بخراسان سنة وخمسة اشهر : قدمها سنة

ودخل الجراح بلاد الخزر من ناحية (تفليسي) ، واستعاد فتح مدينة من مدن الخزر هي مدينة (انبيضاء) (١٧٢) ثم انصرف سالما (١٧٢) .

وجمعت الخزر جموعا كثيرة بقيادة ابن خاقان ، فدخلوا ارمينية ، ثم سار ابن خاقان فحاصر (اردبيل) (١٧٥) .

ب - وفي سنة اثنتي عشرة ومئة الهجرية (٧٢٠ م) ، زحف الجراح من (بردعة) (١٧١) ، وكان الخزر والترك قد حشدوا جموعهم من ناحية (اللان) . وعسكر الجراح ومن معه بمرج (اردبيل) ، وقاتل جموع الخزر والترك اشد قتال رآه الناس ، فصبر الفريقان صبرا جميلا (١٧٧) .

وتكاثر الخزر والترك على المسلمين ، فاستشهد الجراح لثمان بقين من رمضان سنة اثنتي عشرة ومئة الهجرية . وغلبت الخزر على (اذربيجان) واوغلوا في البلاد حتى قاربوا مدينة (الموصل) ، وعظم الختل على المسلمين (١٧٨) وتكبدوا خسائر فادحة بالارواح والاموال .

الانسان

١ - ابلغ عشاما خبر الجراح ، دعا سيدي الحرشي (١٧٩) فقال له : « بلغني ان الجراح قد انحاز عن المشركين !! » فقال الحرشي : « كلا يا امير المؤمنين ! الجراح اعرف بالله من ان ينهزم ، قتيل ! » ، فلا عجب ، اذ كان الجراح خيرا فاضلا من عمال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (١٨٠) .

٢ - وبرز الجراح لأول مرة سنة سبع وثمانين الهجرية ، اذ كان على (البصرة) خليفة للحجاج بن يوسف الثقفي الذي كان على العراق والمشرق كله (١٨١) .

ولا يمكن ان يولى الجراح مدينة البصرة ، التي كانت والكوفة في حينه اعظم مدن العراق

- (١٧٢) انبيضاء : مدينة بلاد الخزر خلف باب الابواب ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٢٢٥ .
- (١٧٤) ابن الاثير ٥/١٥٨ وتاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٤ .
- (١٧٥) تاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٤ - ٢٥٥ .
- (١٧٦) تاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٥ .
- (١٧٧) ابن الاثير ٥/١٥٩ وتاريخ خليفة بن خياط ٢/٢٥٦ .
- (١٧٨) ابن الاثير ٥/١٥٩ .
- (١٧٩) انظر سيرته الملخصة في كتابنا : قادة فتح المشرق الاسلامي .
- (١٨٠) ابن الاثير ٥/١٥٩ .
- (١٨١) الطبري ١/١٢٢ وابن الاثير ١/٥٢٠ .

- (١٨٢) الطبري ٦/١٧٢ وابن الاثير ٤/٥٤٨ .
- (١٨٢) الطبري ٦/٩١ .
- (١٨٤) الطبري ٦/٥٢٦ وابن الاثير ٥/٢٥ .
- (١٨٥) الطبري ٦/٥٥٤ وابن الاثير ٥/٤٤ .
- (١٨٦) الطبري ٦/٥٢٧ .
- (١٨٧) انظر التفاصيل في الطبري ٦/٥٥٦ - ٥٥٨ .
- (١٨٨) هو عبد الرحمن بن نعيم الغامدي الازدي ، انظر تفاصيل نسبه في : جمهرة انساب العرب ٢٧٨ .

تسع وتسعين الهجرية : وخرج منها لايام بقيت من شهر رمضان سنة مئة الهجرية (١٨٩) .

وكان سبب عزل الجراح ، ان يزيد بن المهلب لما عزل عن خراسان ، ارسل عامل العراق عاملا على (جرجان) (١٩٠) : فاخذه جهم بن زحر الجعفي (١٩١) : وكان على جرجان عاملا ليزيد بن المهلب ، وحبيه وقيده وحبس رهطا قدموا معه . وخرج جهم الى الجراح بخراسان : فاطلق اهل جرجان عاملهم : فقال الجراح لجهم : « لولا انك ابن عمي لم اسوئك هذا » : فقال جهم : « ولولا انك ابن عمي لم آتاك » .

وكان جهم سلف الجراح من قبل ابنتي الحصين بن الحارث : واما كونه ابن عمه ، فلان الحكم جد الجراح والجعفي جد جهم هما ابنا سعد الغنيرة (١٩٢) .

وقال الجراح لجهم : « خالفت امامك ، فافتر لعاك تظفر فيسلح اسرك عنده » : فوجهه الى (الختل) (١٩٣) ، فغشم منهم ورجع .

واوفد الجراح وفدا الى عمر بن عبدالعزيز مؤلف من رجلين من العرب ورجل من الموالي ، فتكلم العربيان والموالي ساكت ، فقال عمر : « ما انت من الوفد ؟ » : قال : « بلى ! » فقال : « فما يمنك من الكلام ؟ » : فقال : « يا امير المؤمنين ! عشرون الفا من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق ، ومثلهم قد اسلموا من الذمة يؤخذون بالخراج : فاميرنا عصبي جاف ، يقوم على منبرنا فيقول : اتيتكم حقيقا (١٩٤) وانا اليوم عصبي ، والله لرجل من قومي احب الي من مئة من غيرهم (١٩٥) . وهو بعد سيف من سيوف الحجاج ، قد عمل بالظلم والمدوان » . قال عمر : « اذن بمثلك يوفد » ؟

وكتب عمر بن عبدالعزيز الى الجراح : « انظر

(١٨٩) الطبري ٥٥٨/٦ ، وانظر ابن الاثير ٥٠/٥ .

(١٩٠) جرجان : مدينة مشهورة فلكية بين طبرستان وراسان ، وهي من خراسان ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٧٩٠-٧٥/٤ .

(١٩١) جهم بن زحر بن قيس : قاتل قتيبة بن مسلم الباهلي انظر تفاصيل نسبه في جمهرة انساب العرب ٤٠٩ .

(١٩٢) ابن التفاصيل في جمهرة انساب العرب ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(١٩٣) الختل : كورة واسعة كثيرة المدن فيما وراء النهر (نهر جيحون) ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٤٠١/٣ .

(١٩٤) الحقي : اللطيف الرفيق ، وفي التنزيل العزيز : (انه كان حقيقا) .

(١٩٥) يريد : رجل من العرب احب اليه من مئة غير العرب .

من صلى قبلك الى القبلة فضع عنه الجزية » ، فسارع الناس الى الاسلام . فقبل للجراح : ان الناس قد سارعوا الى الاسلام نفورا من الجزية ، فامتنعهم بالختان . فكتب الجراح بذلك الى عمر ، فاجابه عمر : « ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم دا عيا ولم يبعثه خائنا » .

وقال عمر : « ايتوني رجلا صدوقا اساله عن خراسان » : فقبل له : عليك بابي مجلز ، فكتب الى الجراح : « ان اقبل واحمل ابا مجلز وخلف على حرب خراسان عبدالرحمن بن نعيم العامري » .

وخطب الجراح قبل رحيله فقال : « يا اهل خراسان ! جئتم في ثيابي هذه التي علي ، وعلى فرسي ، لم اصب من مالكم الا حلية سقي » ، ولم يكن عنده الا فرس وبفلة !

وسار عن خراسان ، فلما قدم على عمر قال : « متى خرجت ؟ » قال : « في شهر رمضان » ، قال : « صدق من وصفك بالجفاء ! هلا اقامت حتى تغفر ثم تخرج ! » .

وكان الجراح قد كتب الى عمر : « اني قدمت خراسان ، فوجدت قوما قد ابطرتهم الفتنة ، فاحب الاله واليه ان يعودوا ليعلموا حق الله عليهم ، فليس يكفهم الا السيف والسوط ، فكرهت الاقدام على ذلك الا باذنك » ، فكتب اليه عمر : « يا ابن ام الجراح ! انت احرص على الفتنة منهم لا تضرب مؤمنا ولا معاهدا سوطا الا في الحق ، واحذر القصاص ، فانك صائر الى من يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ، وتقرأ كتابا : (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) (١٩٦) . » .

وقال عمر لابي مجاز : « اخبرني عن عبدالرحمن بن عبدالله ! » قال : « يكافي الاكفاء ، ويمادي الاعداء ، وهو امير يفعل ما يشاء ، ويقدم ان وجد من يساعده » ، قال : « لعبدالرحمن بن نعيم ؟ » : قال : « يحب العافية والثاني ، وهو احب الي » ، فولاد الحرب والصلاة وولي عبدالرحمن القشيري الخراج : وكتب الى اهل خراسان : « اني استعملت عبدالرحمن على حربكم وعبدالرحمن بن عبدالله (١٩٧) على خراجكم » ، وكتب اليهم بما امرهما بالمعروف والاحسان (١٩٨) .

(١٩٦) الآية الكرسي من سورة الكهف ١٨ : ١٩ .

(١٩٧) عبدالرحمن بن عبدالله القشيري : احد بني الامور بن قشير ، انظر الطبري ٥١١/٦ .

(١٩٨) ابن الاثير ٥٠٠/٥ ، وانظر التفاصيل في الطبري ٥٥٨/٦ - ٥٦٢ ، وانظر فتوح البلدان ٦٠٠ .

ومن الواضح ان الجراح كان لا غبار على تدبيرة ونزاهته واستقامته ، ولكن اجتنبه في تطبيق الاسلام بخلاف عن اجتهاد عمر بن عبدالعزيز فالاول يرى ان الناس قد غيروا ما بانفسهم فلا يستقيمون الا بالشدة والعقاب ، والثاني يرى تطبيق تعاليم الاسلام نصا وروحا ، فلا يعاقب المرء الا بذنب ثبت عليه ، فاختلافهما في اسلوب تطبيق المبادئ لا في المبادئ .

ان عزل الجراح كان لاختلافه في الاجتهاد عن الخليفة الصالح الورع ، ولم يكن عن تقصير او انحراف او ريبة .

٥ - وتولى الجراح ارمينية واذريجان مرتين : الاولى من سنة اربع ومئة الهجرية (٧٢٢م) الى سنة سبع ومئة الهجرية (٧٢٥ م) ، والثانية من سنة احدى عشرة ومئة الهجرية الى ان استشهد على ارض ارمينية سنة اثني عشرة الهجرية (٧٢٠ م) ، فسقط مضرجا بدماهه ولم يسقط من يده السيف .

وهكذا قضى الجراح زهرة حياته اداريا وقائدا في خدمة الدولة الاسلامية واعطى من نفسه للمصلحة العامة كل شيء ، ولم يأخذ لنفسه منها شيئا .

٦ - وكانت له في ارمينية اثار ادارية لياصلة بالقضايا العسكرية ، منها كتابه في الصلح لاهل تغليس ، وهذا نصه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من الجراح بن عبدالله لاهل تغليس من رستاق (منجليس) (١٩٩) من كورة (جرزان) (٢٠٠) ، انه اتوني بكتاب امان لهم من حبيب بن مسلمة (٢٠١) على الاقرار بصغار الجزية : وانه صالحهم على ارضين لهم وكروم وارحاء يقال لها (اوارى) و (سابينا) من رستاق منجليس ، وعن طعام وديدونا من رستاق (محويط) من كورة جرزان ، على ان يؤدوا عن هذه الارحاء والكروم في كل سنة مئة درهم بلا ثابة ، فانفذت لهم امانهم وصلاحهم وامرت الابرار عليهم ، فمن قرىء عليه كتابي ، فلا يتعد فيهم ذلك ان شاء الله (٢٠٢) .

(١٩٩) منجليس : الرستاق الذي عاصمته مدينة تغليس .
(٢٠٠) جرزان : اسم جامع لناحية يارمينية ، قصبها تغليس ، انظر التفاصيل في معجم البلدان ٢/٨٢-٨٤ .
(٢٠١) حبيب بن مسلمة الفهرزي : انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشرق الاسلامي .
(٢٠٢) فتوح البلدان ٢٨٢ - ٢٨٥ .

٧ - ولما نزل الجراح مدينة (برذعة) ايسام ولايته على ارمينية ، رفع اليه اختلاف مكابيلها رموازينها . فاقامها على العدل والوفاء ، واتخذ مكيالا يدعى : الجراحي ، فاهلها يتعاملون به (٢٠٣) .

وهذه اللوحة من اهتمامه في القضايا الادارية التي اوردها المؤرخون مثالا على اهتماماته الادارية الاخرى : تدل على مبلغ حرصه على شؤون رعيته وسهره على مصالحها .

٨ - ومما يدل على شهامة الجراح ومروءته ، ان مسلمة بن عبد الملك حلف ان يبيع ذرية آل المهلب بعد انتصاره عليهم ومقتل يزيد بن المهلب واخوته واولاده (٢٠٤) ، فقال الجراح : « فانا اشترهم منك لابر يمينك » ، فاشترهم بمئة الف ، فلم يأخذ مسلمة من الثمن ، وخطى الجراح — سيبلهم جميعا (٢٠٥) .

وعهدنا بأكثر الناس ، مع المنتصر على المهزوم ، ومع اصحاب السلطان على الدين زال سلطانهم ، ومع القوي على الضعيف ، ومع الفني على الفقير ، ومع الحي على الميت ، الا اصحاب المروءات الرفيعة : وما اقلهم في كل زمان ومكان ، وشؤلاء يتوكلون مع (الحق) لا مع المصلحة الشخصية .

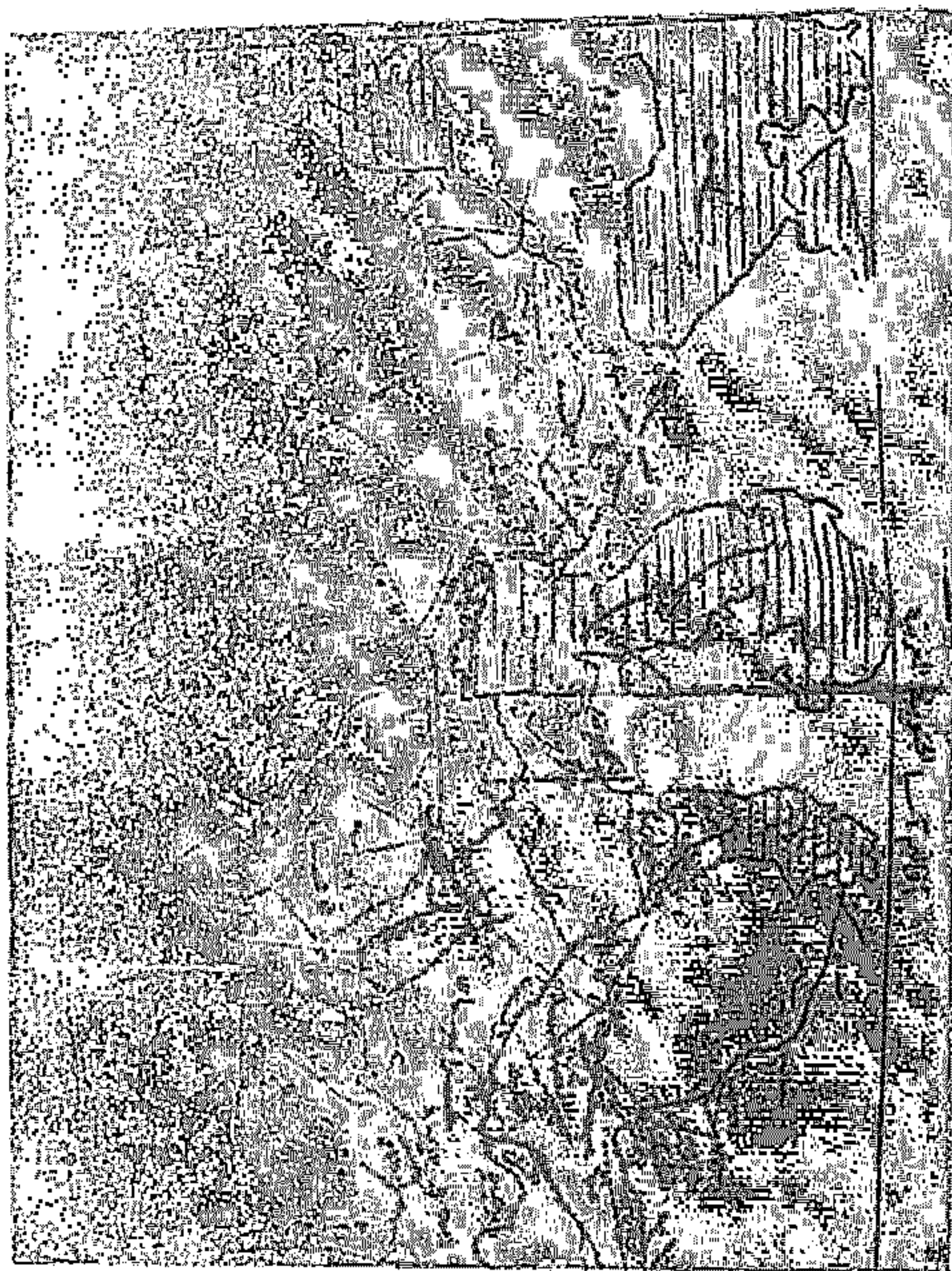
ولم يكن بمقدور كل احد ان يتقدم على شراء ذرية قائد تخطى عنه الحنك واصبح في عداد الاموات ، وهذا دليل على قوة شخصية الجراح ومبلغ ثقة مسلمة به : بالافساق الى جوده وكرمه ومروءته .

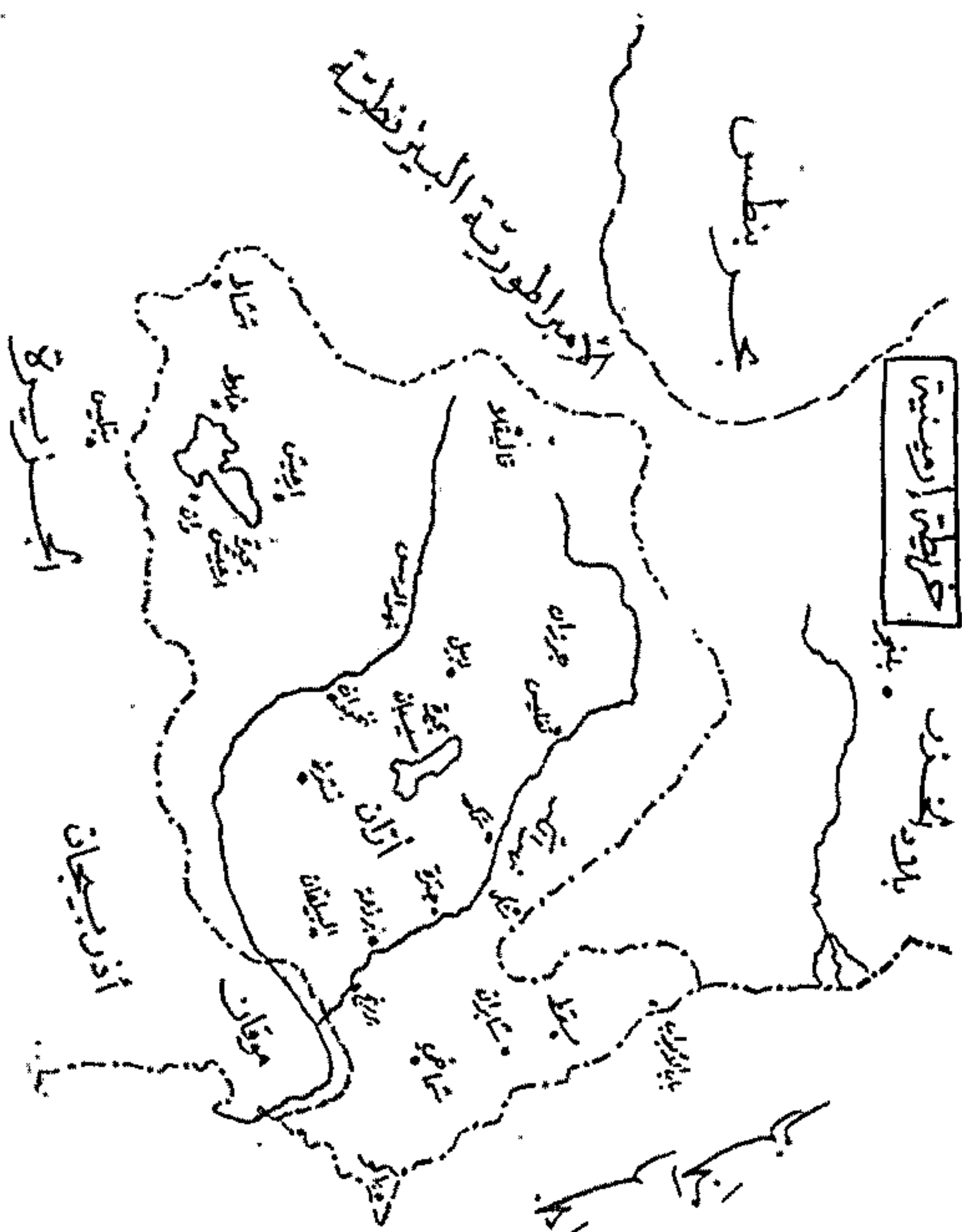
فلا عجب ان يرثيه الشعراء ، ويرثيه الخليفة هشام بن عبد الملك (٢٠٦) ، ويجزع لوته المسلمون . وكان له عقب بوادي (إس) (٢٠٧) .

القائد

في سنة الثنين وثمانين الهجرية (٧٠١ م) ، كانت الحرب دائرة بين ثورة عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث في العراق وبين الحجاج بن يوسف

(٢.٣) فتوح البلدان ٢٨٩ .
(٢.٤) انظر تفاصيل فتنة يزيد بن المهلب في الطبري ٧٨/٦-٥٧٨ .
(٢.٥) الطبري ٦.٢/٦ ، وابن الاثير ٥٧/٥ - ٨٩ .
(٢.٦) انظر ابن الاثير ١٦٨/٥ .
(٢.٧) إس : من قرى خوازم ، انظر معجم البلدان ١/٢٥٧ ، وانظر جمهرة انساب العرب ٤.٨ عن عقبة ونفاميسيل نسبه .





الثقفي عامل الدولة على العراقيين (٢٠٨) ، واستمرت الحرب بين الجانبين سنة يوم وثلاثة أيام ، وكانت أحد كتائب ابن الأشعث قتالا واستبسالاً هي كتيبة القراء المؤلفة من علماء المسلمين وقادة فكريهم ، يحمل عليهم رجال الحجاج فلا يروحون ، وكانوا قد عرفوا بشبانهم البطولي . وخرجت كتيبة القراء ذات يوم من أيام القتال كما كانوا يخسرون ، وعبا الحجاج صفوفه . وعبا ابن الأشعث أصحابه وعبا الحجاج لكتيبة القراء ثلاث كتائب ، وبسط عليها الجراح ، فاقبلوا نحوهم فحملوا على القراء حملات كل كتيبة تحمل حملة . فلم يسرحوا وسبروا (٢٠٩) .

وكانت ثورة ابن الأشعث تهدد مصر الدولة بأفدح الاخطار ، وكان القراء صلب رجال ابن الأشعث وعمودهم الفقري . لتعة الناس بهم ، ولأنهم كانوا يستقلون في الحرب ويطلبون الشهادة أو النصر ويضربون أروع الأمثال في الثبات لأصحاب ابن الأشعث وكان القضاء على مقاومة كتيبة القراء قضاء مبرما على ثورة ابن الأشعث . فتولية الحجاج للجراح على كتائب مقاومة كتيبة القراء ومصادولتها ، دليل على أن الحجاج يثق بكفاية الجراح القيادية وشجاعته وإقدامه وأنه مسر حرب حقا .

وفي هذه الثورة في أيام الحرب . خسر جع عبدالله بن رزام الحارثي ، فطلب المبارزة . فخرج اليه رجل من عسكر الحجاج ، فقتله . وفعل ذلك ثلاثة أيام . يقتل كل من يبارزه من رجال الحجاج ، وفي اليوم الرابع خرج . فقال أصحاب الحجاج : جاء لا جاء الله به ! وطلب الحارثي المبارزة ، فقال الحجاج للجراح : « اخرج اليه » . وخرج الجراح ، فقال له الحارثي وكان له صديقا : « ويحك يا جراح ! ما أخرجك ! » فقال : « ابتليت بك » قال : « هل لك في خير ! » قال الجراح : « ما هو ! » قال : « انهزم لك وترجع الى الحجاج وقد أحسنت عنده وحمدك ، وأما أنا ، فأحتل مقالة الناس في انهزامي حبا لسلامتك ، فإني لا أحب قتل مثلك من قومي » ، فقال الجراح : « افعل » .

وحمل الجراح على الحارثي ، فاستطرد له الحارثي ، وحمل عليه الجراح بجذ يريده قتله ، فصاح للحارثي غلامه ، وكان ناحية معه ما ، ليشربه ، وقال له : « يا سيدي ! ان الرجل يريد قتلك » .

فعطف عليه الحارثي وضربه بسمود على رأسه فصرعه ، وقال له : « يا جراح ! بس ما جزيتني ! أردت بك العافية وأردت قتلي ! انطلق ، فقد تركتك للقرابة والمشيرة (٢١٠) .

ومهما تكن نتيجة المبارزة ، إلا أن مجرد اختيار الحجاج للجراح ليتولى مبارزة بطل من الأبطال انتصر على أخرائه ثلاثة أيام متوالية . يدل على أن الجراح كان بين جيش الحجاج بطلا متميزا لامعا ، خاصة وأن انتصار مبارز على قريبه . يؤثر في منويات أصحاب المنتصر فيرقها عاليا ، ويؤثر في منويات أعداء أصحابه فيردبها الى الخسيف ، والنتصر دائما لذوي المنويات العالية ، والهزيمة دائما لذوي المنويات المنهارة .

كما أن إشار الحارثي للجراح بالنصر ، واستثارة بالهزيمة طوعا . في مثل تلك الظروف الحرجة ، يدل على مكانة الجراح السامية ليس بين أصحابه حسب ، بل بين أعدائه أيضا ، ولا يكون هذا التنازل الطوعي إلا لشخصية قوية نافذة تملأ الاعين قدرا وجلالا .

وكان الجراح يوسم بالجفاء ، أي أنه صاحب ضبط شديد ، يسيطر على رجاله سيطرة قوية ، ومزبة الضبط اثنين أحدى مزايا القائد الجيد .

وكان الجراح يتميز بالحرس الشديد في محاولة الحصول على المعلومات المفصلة عن عدوه ، وقد استطاع أن يكشف أن بعض من كان معه في جيشه من أهل جبال القفقاس قد كاتب ملك الخزر يخبره أن المسلمين قد ساروا اليه ، فظاهر الجراح بالبقاء في (برذعة) . فكتب ذلك العين الى ملك الخزر يخبره أن المسلمين مقيمون . وحينذاك بادر الجراح بالمسير ، فرحل مسرعا الى هدفه (٢١١) .

والقائد الحريص على اقتناص المعلومات التفصيلية عن عدوه ، قائد يعمل في النور لا في الظلام ، لأن عملياته تكون على هدى وبصيرة ، فيتحرك وعينه مفتوحة ، مما يسر له احراز النصر .

وقد أدى تظاهر الجراح بالبقاء في (برذعة) وقتا طويلا : ثم رحيله السريع عنها الى هدفه ، مباغتة للعدو في الزمان . لأن الجراح وصل الى هدفه في وقت لا يتوقعه ذلك العدو ، والمباغتة كما هو معروف أهم مبادئ الحرب على الإطلاق .

وحين فتح الجراح مدينة (بلنجر) أسر أولاد

(٢١٠) ابن الأثير ١/ ١٨٠ .

(٢١١) ابن الأثير ٥/ ١١١ .

(٢٠٨) انظر التفاصيل في ابن الأثير ١/ ١٦١ - ١٨٠ .

(٢٠٩) الطبري ٦/ ٢٥٠ وابن الأثير ١/ ١٧٢ .

ساحبها وغنم أمواله وسيطر على حصنه ، ولكنه استدعى اليه صاحب (بلنجر) ورد أمواله وأهله وحصنه اليه وجعله عيناً للمسلمين يخبرهم بما يفعلونه الخزر وحلفاؤهم (٢١٢) .

وهذا دليل آخر على حرص الجراح الشديد في محاولاته للحصول على المعلومات المفصلة الدقيقة عن عدوه .

وكان الجراح من أولئك القادة الذين ينصرون على احراز النصر مهما طالّت المدة واعتدت وطأة القتال وكثرت الخسائر ، ولعل معركة (بلنجر) خير دليل على هذا الاصرار .

فقد كان تشاب العدو يحجب الشمس ، وكان حصن المدينة متيناً ، والتحم القتال بشدة حتى بلغت القلوب الحناجر ، دون ان يتخطى الجراح عن فتح (بلنجر) (٢١٣) .

ومزية الحرس الشديد على احراز النصر باني لمن ، من زايبا القائد المتميز .

ولم يتكبد جيش يقوده الجراح في غير ميدان القتال سواء كان ذلك في مسير الاقتراب او في المعسكرات ، مما يدل على انه كان يتخذ التدابير الامنية كافة لحماية جيشه بالمقدمة واليمنة والميسرة والمؤخرة ، بالإضافة الى انه كان يتحرك وهو مفتوح العينين في النور ، لانه يحصل على المعلومات المفصلة الدقيقة عن العدو ، ويمنع العدو من الحصول على المعلومات المفصلة عن قواته .

وكما كان يهيئ التدابير الامنية كافة لقواته التي يقودها ، كان يهيئ التدابير الامنية كافة لنفسه . وقد رآني قد ظاهر بين درعين ، فقبل له في ذلك ، فقال : « لست اقي بدني وانما اقي صبري » (٢١٤) ، يريد : انه يقي معنوياته بهذين الدرعين .

ومن المعلوم ان الذي يتخذ التدابير الامنية لنفسه وقواته ، يرفع معنوياته ومعنوياتهم مادياً ومعنوياً ، والامن مبداً من أهم مبادئ الحرب .

لقد كان قائداً من قادة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الذي كتب اليه مرة : « انه بلغني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث جيشاً او سرية قال : (اغزوا باسم الله وفي سبيل الله ، تقاتلون من كفر بالله : لا تغلوا) (٢١٥) ، ولا تغدروا ،

ولا تمثلوا . ولا تمتلوا امرأة ولا وليداً) ، فاذا بعثت جيشاً او سرية ، فمرهم بذلك (٢١٦) ، وكان أعرف بالله من أن ينهزم (٢١٧) ، كما وصفه احد قادة الفتح الاسلامي (٢١٨) للخليفة هشام بن عبد الملك بن مروان .

واخيراً ضحى الجراح بروحه من أجل عقيدته ، ولم يفصح بعقيدته من أجل روحه ، فخرج بدمه الطاهر ثرى ارمينية ، كما خرج نراها قبله وفي ايامه ومن بعده عدد كثير من قادة الفتح الاسلامي وجنوده .

لقد كان قائداً يثق به رؤساؤه ورجاله ، شجاعاً مقداماً ، ذا شخصية قوية نافذة ، يتخطى بالضبط اثنين . ويؤدي واجبه كاملاً ويفضله على العلاقات الشخصية كالقربى والصداقة ، يأمر بالجهاد ويحث عليه ويحرض رجاله على القتال ، حريصاً على الحصول على المعلومات الدقيقة عن عدوه ، يبدل قسارى جيده لاحراز النصر ، يطبق مبداً المباغتة ، ومبدأ الامن في عملياته العسكرية .

وكان فوق ذلك قائداً عقاندياً ، يجاهد بماله ونفسه في سبيل الله . يطلب الشهادة ويحرص على الموت حرس غيره على الحياة .

لقد كان الجراح قائداً متميزاً .

الجراح في التاريخ

يذكر التاريخ للجراح ، انه وطد اركان الامن في (خراسان) والعراق وارمينية .

ويذكر له انه استعاد فتح شطر خراسان وشطر ارمينية وفتح فتحاً جديداً .

ويذكر له ، انه نشر العربية لغة والاسلام ديناً في ارجاء شاسعة تمتد من خراسان الى ما وراء نهر جيحون الى ارمينية .

ويذكر له انه كان ادارياً حازماً وقائداً متميزاً .

ويذكر انه كان مجاهداً صادقاً ، يسعى الى الشهادة قبل ان تسمى الشهادة اليه .

رضي الله عن القائد الفاتح ، الاداري الحازم ، الشهيد البطل ، الجراح بن عبد الله الحكيم .

(٢١٦) العقد الفريد ١/ ١٢٨ .

(٢١٧) ابن الاثير ٥/ ١٥٩ .

(٢١٨) هو : سعيد بن عمرو الحرشي ، اقرأ سيرته في : قادة فتح الشرق الاسلامي .

(٢١٢) ابن الاثير ٥/ ١١٢ .

(٢١٣) ابن الاثير ٥/ ١١٢ .

(٢١٤) العقد الفريد ١/ ١٧٨ وغيون الاخبار ١/ ١٧٨ .

(٢١٥) غل فلان غلولا : خان في الغنم وغيره .

دراسة في عالم الغزالي وفكره

(١٠٥٨ - ١١١١)

بقلم البروفيسور

ن . ف . رمضانوف

ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور

جلينازكا كمال الدين

الاستاذ المساعد في قسم اللغات الاوربية
كلية الاداب - جامعة بغداد

كلمة أولى :

١ • يتابع ن. ف. رمضانوف ، الحجة في الدراسات الاستشراقية ، فتوح الامام ابي حامد الغزالي وكشوفاته ، هنا ، في هذا البحث ، مستقرنا احكامه بدقة وموضوعية لا تخلو من الاعجاب والانحياز العادل الى عبقرية التراث العربي - الاسلامي ، طالعا باجتهادات جديدة حقا ، في الدراسات « الغزالية » الاستشراقية وغير الاستشراقية .

٢ • وقد استعان الكاتب بعدد من المراجع والمصادر ، العربية منها والاجنبية . وسيجد القارئ نصوصا كاملة مقتبسة من كتب عربية حديثة كانت ضمن المراجع التي استشارها الكاتب .

٣ • وقد آثرنا ان نرجى الهوامش الى ختام البحث ، مع تعليقاتنا ، حيثما كان ذلك ضروريا ، فالداخلة « الترجمة » تبدو ضرورية ، احيانا ، خصوصا حين تغاص الاقتباسات على المستشرقين والمستمرين .

٤ • ونود ان يسلطنا القارئ لتوسمنا ، احيانا ، في التهميش والتعليق ، وكل شفيعنا ان ترائنا العربي - الاسلامي الماجد يستحق منا كل جهد وكل عناء ، ويستاهل ان تكرس له الوقت والطاقة والحيز اللازم ، خصوصا وان البحث الذي نقدم بمثل وجهة نظر علمية ، موضوعية ، منصقة في ترائنا تتطلبنا ان نكون في مستواها .

٥ • ولطول البحث وضخامته ، وضيق الحيز المعطى لنا ، فاننا سنقدم ، هنا ، بعض اهم فصول هذه الدراسة التي نقدم ترجمتها الى روح المؤلف الفريد تكريما لذكراه ، تاركين الفصول الباقية لمناسبات اخرى قادمة . والله من وراء القصد | .

(المترجم)

١ - عصر الفزالي

لابد لنا ان نبحث . قبل كل شيء . عن عصر الفزالي . انه عصر السلاجقة (مقابل عصر مسكويه الذي كان - او نستطيع ان نسميه - عصر البونيين) . وهو عصر تعظيم دعاوى الباطنية . واشتداد مساعد التصوف والتصوفة . لقد كان محمداً من أروع تصور الجدل والنقاش . او ما يسمى بالكلام والمثلكمين . في كل مراحل الحضارة العربية - الإسلامية .

ولقد امتاز عصر الفزالي بانشاء المدارس وحلقات الجدل ، والايغال في انشائها وتكثيرها . وهذه المدارس مدارس خاصة تمتاز بأفرائسها الخاصة و « رسالتها » التبشيرية والدعائية لمذاهب الدينية والسياسية للقائمين عليها . فهي مدارس كان يراد منها خدمة سياسة معينة . ومن هذه المدارس . او من أشهرها المدارس « النظامية » نسبة الى نظام الملك الطوسي وهو الوزير المعتمد السلطان الساجوقى ملك شاه . وقد نشأت هذه المدارس في عديد من المدن الإسلامية المهمة (ومنها بغداد . الموصل . والبصرة . واسفهان وبلغ وخرقة ونيسابور وغيرها) .

وعلى أية حال . فان انشاء هذه المدارس النظامية السلجوقية . في عصر الفزالي . كان سلاحاً او أمراً ذا حدين . فهو من جهة يستخدم سياسة النظام القائم آنذاك (وهذا هو الهدف الأساس الذي من أجله نشأت هذه المدارس) . لكنه كان من جهة أخرى يساعد في اشاعة العلم والمعرفة (بمواصفات ذلك العصر وحدوده وإفاقته . وبالشكل الذي يتجده النظام القائم أيامذاك) بين جمهور أكبر من الناس . ولعلنا من هنا نستطيع ان نفهم سر احتجاج ارسطوقراطية العلم وقتذاك على انشاء هذه المدارس . حتى اذا تقرنا في « كشف الظنون » ان علماء ما وراء النهر « لما بلغهم بناء المدارس ببغداد اقاموا مآتم العلم » وقالوا : كان يشغل به أرباب العلم العالية والانفس الزكية الذين يقدرون العلم لشرفه والكمال به فيأتون علماء ينتفع بهم ويعلمهم . واذا صار عليه اجرة تداني اليه الاخفاء وأرباب الكسل (١) .

لما مضى هذا ؟

مفراه . فيما نعتقد : هو ان علماء ما وراء النهر كانوا من عداد اشد المتزمتين من ارسطوقراطية العلم والدين المسلمين . فكانوا لا يريدون ان يسيع العلم . بما فيه العلم الديني بين العوام . من

طريق امثال هذه المدارس الشعبية الى حد ما . كما انهم كانوا قد اتصرفوا الى العلم انصرفوا رهبانياً . منذئذ . فكان يعز عليهم ان تلقى حصول العلم والعزلة على الطلبة لقاء اجرة . فكان هذه الاجرة (أي مربيات المعلمين المدفوعة من قبل الدولة) كانت تمثل لديهم قيماً يقيد العلماء المعلمين في هذه المدارس - او وثيقة شراء لثمناتهم وباطلهم فان هذه المدارس قد انشأت لغرض معين . فكان على العلماء - والحق يقبل - ان يلتزموا مذهب الدولة الديني والسياسي الرسمي وان لا يفرطوا به - والا استأجروا العزل . فقد اقبل علي بن محمد النصيحي من التدريس في إحدى هذه المدارس لاختلافه في العقيدة والمذهب الديني مع القائمين على هذه المدارس (٢) .

٢ - السلاجقة والخلافة العباسية

ولنا ان نعرف الآن من هم السلاجقة وكيف سيطروا الى بغداد وقبضوا على اعنة السيادة فيها لا ينافون فيها منزع .

ان السلاجقة هم فرع من اصول القبائل التركية المرونية باسم قبائل « الغز » . وهذه هي مجموعة قبائل بناهز عددها (٢١) قبيلة . وينتمي السلاجقة الى إحدى هذه القبائل المرونية بتبيلة (شق) . وقد جعلت هذه القبائل تبارح موطنها الذي نشأت فيه . وهو أقصى السهوب التركمانية - بشكل موجات خلال عدة قرون . واستقرت . ابتداءً . في مناطق « ما وراء النهر » (٣) .

وقد انتشر السلاجقة بهذه التسمية نسبة الى قائدهم سلجوق بن دقاق . وقد تعظم أمر السلاجقة واشتد نفوذهم وتدخلهم في الحواضر الإسلامية . حتى انهم باتوا يستقرون ان لهم مطلق الحق في ادارة شؤون الدولة العباسية . التي كانت تعاني من ضعف يبرز . وتدهور مطرد في سائر احوالها . حتى ان الخليفة العباسي في ذلك الزمن (القرن الخامس الهجري) ما كان يسلك امره . ولا كانت سلطته تتعدى باب (٤) .

في مثل هذا الوقت (حوالي عام ١٢٢ الهجري) بحث السلاجقة - في محاولة ناجحة للاتصال بالبلاط العباسي - الى الخليفة العباسي القائم بأمر الله في بغداد رسالة يطلبون فيها من حكام بغداد العباسيين الاعتراف بدولتهم السلجوقية - في هذه الرسالة امور ذات دلالة . فهي تنص كالآتي :

أنا معشر آل سلجوق قوم ألعنا دائما
الحضرة النبوية المقدسة وأحببناها من تسميم
قلوبنا ، وقد اجتهدنا دائما في غرد الكفار
وأعلان الجهاد . وداومنا على زيارة الكعبة
المقدسة . وكان لنا عم مقدم محترم ...
فبش على يمين الدولة محمود بن سبكتكين
بغير جرم أو جناية . وأرسله إلى قلعة
« كالتجر » ببلاد الهند . فبقي في أسره سبع
سنوات حتى مات . واحتجز كذلك في القلاع
الأخرى كثيرا من أهلنا وأقاربنا : فلما مات
محمود رجس في مكانه ابنه مسعود لم يعم
على مصالح الرعية واشتغل باللغو والظرب
... فلا جرم إذا طلب منا أعيان خراسان
وشأخريها أن تقوم على حمايتهم ولكن
مسودا وجه الينا جيشه فوكت بيننا وبينه
معارك تناوبناها بين كرم وفرو وهزيمة وظفر
حتى ابتسم لنا الحظ الحسن فانهز الينا
آخر عون مسعود ومنه جيش جرار وظفرنا
بالغلبة بهمنة الله عز وجل بفضل إقبالنا
على الحضرة النبوية المقدسة وانكسر مسعود
وأصبح ذليلا . وانكسر علمه وولى الأدبار
تاركا لنا الدولة والإقبال . وشكرا الله على
ما آفأ علينا من فتح ونصر فنشرنا عدلنا
واضافنا على العباد وابتعدنا عن طريق الظلم
والجور والفساد . ونحن نرجو أن تكون في
هذا الأمر قد نهجتا وفقا لتعاليم الدين ولأمر
أمير المؤمنين (ع) .

إلى نظام الملك السلجوقي . كما سبقت الإشارة
إلى ذلك) حتى داخل بغداد .

وجدير بالذكر أن السلاجقة لم يفرضوا
تفوذهم الفكري والثقافي - أو لنقل الأيديولوجي -
فحسب . بل فرضوا نظامهم الاقتصادي التسم
ببعض الخصوصيات . فقد أصبح «ديوان الزمام»
السلجوقي في بغداد هو التسم بأعمال ديوان
الخارج ، أما «ديوان الاستيفاء» المتشأ ، من
قبل السلاجقة . في حاضرتهم في إيران ، فقد كان
يقوم بأعمال بيت المال والخارج وبجباية الأموال .
وكان رئيسه يسمى «المستوفى» . الذي كان
يمس مؤلفين من قبله في العراق يعرفون بجباية
الأموال ، الذين يجسون كافة الأموال التي يتم
الحصول عليها من الضمان والخراج والضرائب
ويحملونها إلى الخزنة العامة لسلطنة السلجوقية
في إيران . وقد أثقل جباية الأموال كواهل الناس
بالضرائب والمكوس التي لم يكن لها حد ولا عد ،
وكان السلاجقة ألد ظلمة الناس من أسلافهم آل
بويه . وكان الوزراء وخطباء الجوامع والمصلحون .
الذين سينضم الغزالي إليهم . كما سترى فيما
بعد . يناشدون الخلافة العباسية والسلطنة
السلجوقية . باستمرار . رنج هذه الضرائب
الثقيلة التي لا يجمعها جامع مع الدين الإسلامي
وحقوقه البسيطة المتحررة . خصوصا في عهد
الشي (ع) والحظ الإبره (ع) .

٢ - خصوصية مسار الغزالي

أن لصفات الغزالي الشخصية ،
وخصوصيات الطريق الذي انتهجه بنفسه . أمرا
كيرا : انضافا إلى عصره . وظروف الدولة
السلجوقية . العامة التي عرشنا لها . في تكوين
منهجه الفكري ، وعقيدته . وفي بلورة فتوحاته
وكشوفاته الفكرية - الروحية .

كان الغزالي سليل أسرة فارسية في طوس
(خراسان) . وقد نشأ في كنف أب : راديكالي
الترعة . متشرب حد التعصب . كان يفزل الصوف
بيده ويسأ على . ويحين وإفاه الأجل : أومس
سديقا متصوفا بولديه . اللذين سينبع أحدهما
باسم الإمام أبي حامد الغزالي (مبررا أمال والده
الذي كان يريد فقيها واعظا مبشرا بتعاليم الدين
الإسلامي (ع) .

وينقل المؤرخون . وخصوصا السبكي : أن
أبا حامد (محمد بن محمد بن أحمد الغزالي) أخذ

فمن الرسالة ينطبع وراء السلاجقة لآل
العباس . بصفة حاسة . كما يتضح تحفهم
الشديد انهب عصا السلطة من آل بويه - الحكام
الفعليين السابقين - ورغبتهم في تسم بغداد - بكل
تفوذها الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي
الكبير - إلى حوزتهم . هذا مع تذكير العباسيين :
بالطبع : بقوتهم (هم السلاجقة) وبقدرةهم على
نشر العدل وإصلاح ذات الشأن .

وفد اعترف الخليفة العباسي : فعلا .
بالسلاجقة ودولتهم . ودانت لهم البلاد . وتوثقت
العلاقات بين العباسيين والسلاجقة . حتى وصلت
درجة المصاهرة . فقد تزوج الخليفة المعتدي بأسر
الله ابنة السلطان السلجوقي ملكشاه (وذلك
بعمونة الوزير السلجوقي نظام الملك) . وبالتدريج
استطاع السلاجقة فرض نفوذهم على بغداد
العباسيين . وانتشرت المدارس النظامية (نسبة

العلم عن امام الحرمين الجويني (هكذا كانت تسميته المروفة) ، وكان من اقرب تلامذته اليه ، كما برع في الجدل والمنطق والفلسفة وتفقه في اصول الدين الاسلامي على المذهب الرسمي .

وعندما مات الجويني خرج زين الدين أبو حامد الغزالي ، مضطجعا بالمسؤولية ، قاصدا نظام الملك وزير الب أرسلان وابنه ملك شاه ، قريبا من نيسابور ، وكان في ثلة من العلماء . وناظر الغزالي العلماء هناك متفوقا عليهم ، الامر الذي جعل نظام الملك يولييه ثقته ، فعهد اليه تدريس المدرسة النظامية ببغداد .

غير ان الغزالي لم يكن قانعا بما وصل اليه من علم ومعرفه ، او لنقل : لم يكن مقتنعا في قرارة نفسه ، فقد كان يقول ، محقا ، في وصف حاله :

« وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دابي وديدني من اول امري وريمان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعت في جبلي ، لا باختيارى وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن بالصبيا (٨) .

وهكذا ، فانه لم يستطع ، طالبا الحقيق اليقيني ، التحدد بحدود القناعات الرسمية ، فهو لم يجد بغيته لا في علم الكلام ولا الفلسفة ولا ولا المذاهب الباطنية . وانتهج طريق المتصوفة ، بعيدا عن المنصب الرسمي والجاه ، والمشريات . لقد ساج الارض : ملتبسا القيس الروحي العلوي . وقد ادى فريضة الحج : واقام في سوريا ردها من الزمن .

وفي هذه الفترة ألف كتاب الاحياء (احياء علوم الدين) ، وهو من اهم كتبه عموما ، واهمها اطلاقا في الماورائيات والاخلاقيات (وعلم الجمال الاسلامي) ، اما بخصوص التصوف الغزالي فهو نتاج معاناة داخلية روحية كبيرة ، مثلما هو نتاج بيئي (يعني بذلك البيئة التي نشأ فيها : فأبوه كان متصوفا ، مثلما كان كافله بعد وفاة أبيه) . وكان الغزالي لا يتظاهر بالتصوف ولا يتخذ سبيلا الى سرات ومتع حياتية بل كان مؤمنا به اشد الايمان ، كنهج معتمد للوصول الى الحقيقة ، فهو يقول ، ملخصا حيشيات قراره الفكري الخليلي ، هكذا : « ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وان سيرتهم احسن السير ، وطريقهم اقرب الطرق » (٩) . وينبغي التأكيد ان تصوف الغزالي ،

في جوهره ، تصوف يجمع بين العلم والعمل ، على نحو متفرد ، فهو تصوف له خصوصياته الخاصة .

ولنا الان ان نسمع قصة انتهاج الغزالي طريق التصوف ، من فمه مباشرة : فقد أوضح نهجه الذي سلكه بعد معاناة طويلة ، صادقة ، وتحدث باخلاص وحرقة قلب وشهامة استثنائية ، بعيدا عن السجع ومحسنات البديع . لقد كان رجلا داعية ، ومؤمنا متطهرا ، مخلصا كل الاخلاص لدينه وطريقته ونفسه ، ولم يبد عليه ، اي فتور او تراجع (١٠) .

ثم اني لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بيمتي على طريق الصوفية ، وعملت ان طريقهم انما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملي قطع عقبات النفس ، والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة . وحتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتطحيته بذكر الله - وكان العلم ايسر على من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل (قوت القلوب) لابي طالب المكي - رحمه الله - وكتب « الحارث المحاسبي » والمتفرقات المنورة عن « الجنيد » و « الشبلي » و « ابي زيد البسطامي » - قدس الله ارواحهم - وغير ذلك من كلام مشائخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العملية ، وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظنر لي ان اخشى خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات (١١) .

« وكان قد ظهر عندي انه لا مضمح لي في سعادة الآخرة الا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الضرر والانابة الى دار الخلود ، ولاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاد والمال ، والبسب من الشواغل والعلائق » (١٢) .

« ثم لا حظت احوالي : فاذا انا منغمس في العلائق . وقد احذقت بي من الجوانب ، ولا حظت اعمالى - واحسنها التدريس والتعليم ، فاذا انا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة .. » (١٣) .

« ثم تفكرت في نيتي في التدريس : فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها وسحركها طلب الجاد وانتشار الصيت ، فتيقنت اني على شفا جرف هار ، واني قد اشفيت على النار ، وان لم اشغل بتلافي الاحوال » (١٤) .

هكذا ينقد الغزالي نفسه تقدا ذاتيا مخلصا ، دون رياء او مجاملة ، وهكذا يضع قراره بعد مجاهدة ومكابدة روحية كبيرة . ان رحلته هي رحلة الخلاص : « الطريق الى الحقيقة » . فلنسمع فصولا اخرى من مكابدة الروحانية قبل اتخاذ قرار رحلة البحث عن الحقيقة الضائعة وسط ركاس من الادب والادبيات الرسمية :

« فلم ازل افكر فيه مدة ... وانا بعد علي مقام الاختيار ، اسعم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الاحوال يوما ، واصل العزم يوما ، واقدم فيه رجلا ، واؤخر عنه اخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الاخرة بكرة ، الا وتحصل عليها جند الشهوة حملة ، فتفتريها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام . ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل ، فان لم تستمد الان للاخرة فمتى تستمد ؟ وان لم تقطع الان هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تسبعت الداعية . وينجزم العزم على الهرب والفرار » (١٥) .

غير ان الغزالي ما لبث ان جزم امره وحزم حقائب الرحيل . فلا جاه ولا منصب ولا اعتبار يستطيع ان يعادل لديه السعادة الروحية التي اكتشفها - وهي برغم بعد - في طيات الرحيل ، واوراق السفر الباحت عن الحقيقة التي ضاعت امامه في ضباب ليس ليديه ذنب فيه :

« فلم ازل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الاخرة قريبا من ستة اشهر ، اوليا رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ اقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان ادرس يوما واحدا تطيبا للقلوب المختلفة الي ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا استطعها البتة ، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة البهيم ومراة الطعام والشراب ، فكان لا يساغ لي ثريد ، ولا تنهض لي لقمة ، وتعدى الى ضعف القوى ، حتى قطع الاطباء طعمهم من العلاج وقالوا : « هذا امر نزل بالقلب ومنه نرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج الا ان يتروح السر عن الهم الملم » (١٦) .

وما من شك ان هذه مماناة حقيقية مخلصة ندر ان ندراس لها فيلسوف او مصلح اجتماعي . ما خلا أصحاب الرسالات . ومن هنا ينبغي ابلا ،

هذه المماناة « الغزالية » التي تشبه مخاضا روحيا ، او هي المخاض بسينه : كل الاحترام والتقدير ، وذلك لصدقها وشهامتها ونبل غرضها - ما دام هو - كما سرح الغزالي وقتها باستمرار - الوصول الى الحقيقة : حقيقة الاشياء ، وحقيقة الدنيا والدين ، اي حقيقة العالم الخارجي ، وفقا لفهوم الغزالي ، وعبر رموزه ومصطلحاته ، التي هي في كثير منها لا تعدو ان تكون شكلا لضمون واقعي . كما سنرى . وبواصل الغزالي : « ثم لما احسست بعجزتي ، وسقطت بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فاجابني الذي « يجيب المضطر اذا دعاه » وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب ، وظهرت عزم الخروج الى مكة وانا ادبر في نفسي سفر الشام ، حذرا ان يطلع الخليفة وجملة الاصحاب على عزمي في المقام بالشام ، فتلطفت بطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم الا اعادها ابدا ، واستهدفت لائمة اهل العراق كافة ، اذ لم يكن فيهم من يجوز ان يكون الاعراض عما كنت فيه سببا دينيا ، اذ ظنوا ان ذلك هو النصب الاعلى في الدين . وكان ذلك مبلغهم من العلم » (١٧) .

ان هذا المونولوج الداخلي ، الصادق كل الصدق : الرائع كل الروعة : هو من الاصاله ، والقوة ، والرفعة بحيث يحملنا على تسجيل وقائمه ببعض التفصيل الضروري لمتابعة تطور مخاضات مفكر ديني هو في ذات الوقت مصلح اجتماعي وسياسي (دون ان يستهدف ذلك او حتى دون ان يدري به احيانا) . ويتابع الغزالي الوقائع بدقة وثاقية :

« ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ،

وخص من بعد عن العراق ان ذلك كان ، لاستنصار من جهة الولاة ، واما من قرب الولاة ، وكان يشاهد الحاجهم في التعلق بي ، والانتساب علي : واعراضهم عنهم وعن الانشغال الى قولهم : فيقولون : هذا امر سمائي ، وليس له سبب الا عين اسابت اهل الاسلام وزمرة العلم ... ففارقت بغداد ، وفارقت ما كان معي من المال ، ولم ادخر الا قدر الكفاف وقوت الاطفال : ترخصا بأن مثل العراق حارسه المصالح ، لكونه وقفا على المسلمين . فلم ار في العالم ما لا يأخذه العالم لعياله اصلح منه ... ثم دخلت الشام ، واقمت به قريبا من

سنتين . لا تنفل لي إلا العزلة والخلوة
والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتركية
النفس ، وتهذيب الاخلاق ، وتصفية القلب
لذكر الله تعالى ، كما حصلته من علم
الصوفية . فكننت اعتكف مدة في مسجد
دمشق ، اصعد منارة المسجد طول النهار ،
واغلق بابها على نفسي ... ثم رحلت منها
الى بيت المقدس ، ادخل كل يوم الصخرة ،
واغلق بابها على نفسي . ثم تحركت في
داعية فريضة الحج . والاستمداد من
بركات مكة والمدينة . وزيارة رسول الله
تعالى عليه السلام . بعد الفراغ من زيارة
الخليل صلوات الله عليه ، فمرت الى
الحجاز (١٨) .

— ثم جذبتني الهمم . ودعوات الاطفال
الى الوطن . فعاودته بعد ان كنت ابعد
الخلق عن الرجوع اليه . فانزلت العزلة به
ايضا . حرصا على الخلوة وتصفية القلب
للذكر (١٩) .

— وكانت حوادث الزمان . ومهمات
العيال . وضرورات المعاش : تغير في وجه
المراد : وتشوش صفوة الخلوة . وكان
لا يصحوا الى الحال إلا في اوقات مختلفة .
لكني مع ذلك لا اقطع طمعي منها . فتدفعني
عنها العوائق واعود اليها (٢٠) .

ان هذه البدايات الحقيقية ، وهذا القرار
الخطير الذي انتهى اليه الغزالي : بعد طول مكابدة
وعمق مجاهدة ، انما تحملا . مثلما تحمل كل
باحث يحاول الكتابة بتجرد مونسوي ، على اكار
هذه الرحلة الروحية . خصوصا وانها ستعرج
بشمار الكشف الفكري ذي المدلول الاجتماعي —
السياسي . وان ليس ليوسسا ميتافيزيقيا .
واكتفى لحياء غيبيا . فبالرغم من اتهاج الغزالي
سلوك المتصوفة كما قال . مثابها تصوير مخاضات
رحلته الروحية الخارقة :

— « ودمت على ذلك مقدار عشر سنين :
وانكشفت لي في انحاء هذه الخلوات أمور
لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر
الذي اذكره يشق به . اني علمت يقينا ان
الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى
خامسة . وان سيرتهم احسن السير :
وطريقهم اصوب الطرق . واخلاقيهم اركى
الاخلاق ... (٢١) .

بالرغم من هذا الجلباب الصوفي لا تفكر
الغزالي الجديدة : إلا ان جوهر فكره . ومبادئ
العمل (للمعلم) يجذب الغزالي : شاء ام لم يشأ ،
تحو الواقع الاجتماعي . نحو الإصلاح ، والدموية
المعلم « الحقيقي » . و « محاربة الفساد » على حد
تعبيره . وهذا هي العزلة تنتهي الى تدخل .
وينتهي الفكر الى فعل : فان الجدل يقود الى
الحقيقية (وكل ذلك بمواضعات الغزالي وعصره) :

— « اتقدم في نفسي ان ذلك متمين في
هذا الوقت محتوم : فماذا تفنيك الخلوة
والعزلة . وقد عمّ الداء . ومرس الاطباء ،
واشرف الخلق على الهلاك ! ثم قلت في
نفسي : متى تشتغل انت بتكشف هذه الغمة .
ومصادمة هذه الظلمة . والزمان زمان
الفترة . والدور دور الباطل ! ولو اشتغلت
بدعوة الخلق عن طريقهم الى الحق . لعاداك
أهل الزمان باجمعيهم . وانى تقاومهم ! فكيف
تعايشهم ! ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد .
وسلطان متدين قاهر ... (٢٢) .

— « فترخصت بيني وبين الله تعالى
بالاستمرار على العزلة . وتعللا بالعجز عن
اظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى ان
حرك داعية سلطان الوقت من نفسه لا
يتحرك من خارج : فامر امر الزمان بالنهوض
الى نيسابور . لتدارك هذه الفترة : وبلغ
الالزام حدا كان ينتهي . لو أسررت على
الخلاص الى حد الوحشة . فخطر لي ان
سبب الرخصة قد ضعف . فلا ينبغي ان
يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل
والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن
اذى الخلق . واسم ترخص نفسك لسر
معاودة الخلق . والله تعالى يقول : بسم الله
الرحمن الرحيم . « انهم احبب الناس ان
يتروكوا ان يقولوا آمنا وهم لا يقتنون .
ولقد فتنا الذين من قبلهم ... الآية .
ويقول عز وجل لرسوله . وهو اعز خلقه :
« ولقد كذبت رسل من قبلك : فصيروا على
ما كذبوا . واوذوا . حتى اتاهم نصرنا ،
ولا مبدل لكلمات الله : ولقد جاءك من نبي
المرسلين » . ويقول عز وجل : بسم الله
الرحمن الرحيم « يس والقرآن الحكيم ...
الى قوله : انما تنذر من اتبع الذكر »
فشارت في ذلك جماعة من ارباب القلوب
والمشاهدات ، فانفقوا على الإشارة بترك

العزلة . والخروج من الزاوية . وانشاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة . تشهد بان هذه الحركة ميذا خير ورشد . قدريها الله سبحانه على راس هذه المائة . وقد وعد الله سبحانه باحياء دينه على راس كل مائة . فاستحكم الرجاء وقلب حسن الفطن بسبب هذه الشهادات . وبسر الله تعالى الحركة الى نيسابور . للقيام بهذا المهم في ذي القعدة . سنة ثمان وثمانين واربعمائة . وبلغت العزلة احدى عشرة سنة . وهذه حركة قدرها الله تعالى . وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها اقتراح في القلب في هذه العزلة . كما لم يكن الخروج من بغداد والتزود عن تلك الاحوال مما خطر امكانه اسلا باليال . والله تعالى مقرب القلب والاموال . . . (١٢٢) .

فماذا كانت تسمى الحركة الى نيسابور . لدى الغزالي . بعد عزلته ورحلته الروحية الداخلية المخلصة احدى عشر سنة متوالية ؟

كانت تعني العودة الى الواقع . فالرحلة كانت انطلاقا من الواقع الخارجي الى الواقع الداخلي . من الواقع المادي الى الواقع الروحي . ثم كانت العودة رجوعا الى الواقع الخارجي . الموضوعي . ولكن برؤية روحية جديدة . وبصورة احدث . وكفاحية اشد . في محاربة الفساد . والدعوة الى الإصلاح . ونشر العلم والمعرفة . والتزوير الفكري . بعيدا عن الجسد . والمنصب . والمغريات المتنوعة . ها هو الغزالي نفسه يقرر حقيقة مودعه : بعد العزلة . الى الواقع :

« وانا اعلم اني - وان رجعت الى نشر العلم - ما رجعت ؛ فان الرجوع يعود الى ما كان . وكنت في ذلك الزمان نشر العلم الذي به يكسب الجهاد . وادعو اليه بقولي وعلمي . وكان ذلك قصدي ونيتي . واما الآن . فادعو الى العلم الذي به يترك الجهاد . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي : يعلم الله ذلك مني . وانا ابني ان اصلاح نفسي وشيخي . وليست ادري البسل الى مرادي . ام اخصرم دون غرضي ؟ ولكن اومن ايمانا يقين ومشاهدة . انه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . واني لم اتحرك . لكنني حركتني . واني لم اعمل . لكنني استعملتني . فاسأله ان يسلحني اولا . ثم يطلع بي

ويهديني . ثم يهدي بي . وان يريني الحق حقا ويرزقني اتباعه . ويريني الباطل باطلا ويردقني اجتنابه » (١٢٣) .

اذن فالغزالي داعية للاصلاح على كافة مستوياته : الاسلاح الديني اولا والاجتماعي والسياسي والاقتصادي بالتمية . فان كل اصلاح للاموال العامة كان يمر من خلال الاسلاح الديني وعبر رموزه ومصطلحاته . . وقد انتهت عزلة الغزالي ورحلته الروحية المخلصة الى دعوة مخلصة . بدررها . للاصلاح الشامل . والعودة الى الطقوس الاسلامية الاولى (طقوس التوبة والخلقاء الاربعة) . وقد شفع الغزالي العلم بالعمل . فتولى رئاسة المدرسة النظامية بنيسابور : كان ذلك أيام منبج السلجوقي : ابن ملك شاه . وفي عهد وزارة قنبر الملك : ابن نظام الملك (النوسي) . غير ان الغزالي ما لبث ان اعتزل التدريس (بعد اغتيال الباطنيين قنبر الملك) . واقام في بلدته (طوس) . مواظبا التدريس في مدرسة وزاوية اقامها جوار بيته . حتى وافاه الاجل في سنة ٥٠٥ هجرية (١١١١ ميلادية) .

٤ - التصالح الديني الجريء . . .

سنحاول هنا ان نتابع دعوة الغزالي الإصلاحية . وهي الثمرة الفكرية الرائعة والخالدة التي خرج بها من عداياته ومخاضاته الروحية في رحلته الداخلية - الاستيطانية العجيبة لمدة (١١) عاما .

ان اهم كتب الغزالي هو كتابه « احياء علوم الدين » الذي يقف عن حيث الدلالة الاجتماعية - الايديولوجية . في مقام اكبر من المقام الذي يقف فيه كتاباه الآخران « نهاية الفلاسفة » و « المستصفى » .

ويؤكد الغزالي نفسه ان الباعث الذي حدا به لكتابة كتاب « احياء » - اما هو غرض الإصلاح . واهياء علوم الدين الاسلامي : ومن ثم احياء احوال المسلمين بمعنى نشر العدالة : والقضاء على الظلم والجور والتفاسوت . وعلى التزييف والتزوير الذي لا يتورع عن اتسمانه المكلفون بالفضاء عليه وهم الفقهاء والعلماء . يقول الغزالي في مقدمة كتابه : « معبرا عن كل ذلك بمصطلحه الخاص . ومن زاوية الفكرية الخاصة » :

« فادلة الطريق هم العلماء الذين هم وريثة الانبياء : وقد شعر منهم الزمان : ولم

يبقى إلا المنسوسون . وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان ، واستفواهم الطغيان ، وأصبح كل واحد بما جل حظه مشغوقا ، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا . حتى ظل علم الدين مندسرا ، ومنار الهدى في منطقة الأرض منطمسا ، ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تباوش الدمام ، أو الجدل يتذرع به طالب المباحة إلى التلبسة والأفحام ، أو سجع مزخرف يتوسل به الواقع إلى استدراج العوام ، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام ، وشبكة الخطام . فاما علم طريق الآخرة ، وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة ، وعلمنا ونسياه ونورا ، وهديا ورشدا . فقد أصبح من بني الخلق مطويا ، وسار نيا منيا . ولما كان هذا تلبسا في الدين ، ملما ، خطبا مدلهما ، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمة لأحياء علوم الدين ، وكسفا عن مناهج الأئمة المتقدمين ، وإيضاحا لمناحي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين « (٢٥) » .

وهكذا ، فإن الغزالي يرى أن العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى بما تضمنت من عدل وحق ونزاهة واستقامة ورفعة في الخلق وعفة في الضمير والسلوك ، هو السبيل لإصلاح المجتمع العربي - الإسلامي في عصره . هكذا كان يرى ، ومن مثل هذا انطلق في حملته الجديدة ، وعمله الجديد الذي يشفع به علمه الفزير . أن «الفيض الروحي» العاوي ، والسعادة الروحية ، و «العلم الحقيقي» هو الذي كان الطريق لمثل هذا الكشف . فالإصلاح لاجتماعي بات هدف الغزالي وشغفه الشاغل ، ولعل هذا أهم فتح فكري - اجتماعي لرحلة الغزالي الروحية الكبيرة (التي تفوق في مردودها الأيديولوجي الكثير من الرحلات ، والتي يتفوق فيها الغزالي على ديكرات ، ويسبقه فيها أصولا ونمازا ومعطيات ...) .

وكان العلماء والقراء والمشتغلون بالدين ، من زملاء الغزالي ، لا يفتقرون دعوة الغزالي الجديدة ، بل كانوا يستكثرونها عليه ، فحسبهم ما هم فيه من نسيم ورخاء . ولو كان الناس والقراء خصوصا يتضررون جوعا . وبالطبع ، فإن هؤلاء العلماء والقراء والمشتغلين بالدين كانوا ، في عصر الغزالي

(وفي القرون الوسطى عموما ، في المجتمع العربي - الإسلامي) هم الواجبة الفكرية - الاجتماعية التي من طريقها ينهل الناس تعاليم الدين ووصاياه ، كما كانوا أطباء « الأرواح » على حد قول الغزالي - لو أرادوا ، ولو ابتعدوا عن المفريات وشراء الذمم والخسائر بشمن بخس . وهكذا كان الغزالي يعتقد ، محققا ، أن المصيبة في عصره إنما هي مصيبة العلم والعلماء . فقد مرض العلماء ومرض المجتمع بآلته . وبالمعنى العريض ، فإن الغزالي كان يقصد بالعلماء ، كل الفقهاء والمتفقهين ، والكتاب ، والأدباء وحملة الأقلام . ورجال الفكر عموما . لقد اشتغل هؤلاء بمشاغلهم الخاصة متعافلين عن أداء واجبهم الاجتماعي - الفكري (الذي كان يؤديه رجال الإسلام الأولون أمثال أبي ذر الغفاري ، وعمر بن عبد العزيز وغيرهما) ، وكانت النتيجة أن فسد الملح (باعتبار أن العلماء هم ملح الأرض) ، وإذا فسد الملح فسد السبيل لإصلاحه ؟ وكان الغزالي يتوهم ببیت من الشعر ذي دلالة أيديولوجية كبيرة :

يا معشر القراء يا ملح البلد
ما يصلح الملح إذا الملح فسد

وقال الغزالي شارحا أسباب العلة التي عانى منها المجتمع العربي - الإسلامي في عصره ، بمنطقه ومصلحته الخاص به :

« .. الداء العثال ، فقد الطبيب ، فإن الأطباء هم العلماء ... وقد استولى عليهم المرض ، فالطبيب المريض قلما يلتفت إلى علاجه ، فلماذا صار الداء عضالا ، والمرضى مزمنا ، واندرس هذا العلم . وانكر بالكلية طب القلوب ، وانكر مرضها ، وأقبل الخلق على حب الدنيا ، وعلى أعمال ظاهرها عبادات وباطنها عادات ومراعاة » (٢٦) .

ويضرب الغزالي الأمثال بالمصلحين الفيارى على الدين الإسلامي ، ويحذر « العلماء » من مغبة الانسياق في ركب الظلم والظالمين ، ويدعوهم ، مخلصا ، إلى رفع عقيرتهم بكلمة الحق ، فالدين الحقيقي ، لدى الغزالي ، ليس هو الطقوس الشكلية ، بل هو ما يشير إليه الدين الإسلامي في جوهره من : أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، ومن قول الحق أمام السلطان الجائر . ووضع الغزالي معيارا دقيقا لم يناقشه أو يجانفه في كل كتبه وتصانيفه ، وهو أن الطريق إلى الإسلام الحق ، إلى العلم الحقيقي ، هو الطريق إلى العدل ، والحق . ورعاية مصالح الناس ، « الرعية » ، فقال ، بعد

ان قدم لقراء كتابه « الاحياء » حكايات وعبرا ذات دلالة بليغة على صمود العلماء السابقين وشجاعتهم في الذب عن حياض الحق والحقيقة والمعدل :

« فبذره كانت سيرة العلماء وعاداتهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقلة مبالاتهم بسلطة السلاطين : لكنهم اتكأوا على فضل الله تعالى ان يحرسهم ، ورضوا بحكم الله تعالى ان يرزقهم الشهادة ، فلما اخطوا لله النية اثر كلامهم في القلوب القاسية ، فليتها . وازال قساوتها ... » (٢٧) .

« واما الان فقد قيدت الاطباع السن العلماء ، فسكتوا . وان تكلموا لم تساعد اقوالهم احوالهم . فلم ينجحوا ، ولو حق العلم لاقلعوا » (٢٨) .

ويحفل الغزالي اسرار « ضياع » هؤلاء « العلماء » فيجددنا في اشتداد التحريف والتخريف ، وكثرة التباس الاسماء والمسميات ، واستعمال الجدل لاجل الجدل ، وليس للوصول الى الحقيقة ، والانصراف عن العلوم النافعة للناس الى السفسطة وتكثير الخلاف واشغال الناس بما ليس فيه طائل ولا وراءه غناء : يقول الغزالي مفعلا دعواه :

« ولو مثل فقيه عن معنى من هذه المعاني . حتى عن الاخلاص مثلا : او عن التوكل . او عن وجه الاحتراز من الربا ، لتوقف فيه . مع انه فرض عينه الذي في اهماله غلاته في الآخرة . ولو سألته عن اللعان . والظهار ، والسيق ، والرسم ، لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج الى شيء منها ، وان احتيج لم تمل البلد ممن يقوم بها ، ويكفيه مؤنة النعب فيها ، فلا يزال يتعب فيها ليلا ونهارا . وفي حفظه ودرسه . وينقل عما هو مهم لنفسه في الدين ، واذا روجع فيه : قال : اشتغلت به : لانه علم الدين ، وفرض الكفاية ويلبس عليه نفسه وعلى غيره في تعلمه . والفطن يعلم انه لو كان عرضه اداء حق الامر في فرض الكفاية : لقدّم عليه فرض العين ، يل قدم عليه كثيرا من فرض الكفايات ، والبلد مشحون من الفقهاء بمن يستغل بالفتوى . والجواب عن الوقائع : فليت شعري ! كيف يرخّص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض الكفاية قد قام به جماعة ، واهمال ما لا قائم به ؟ هل لهذا سبب الا ان

الطلب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقاف والوصايا ، وحيازة مال الايتام وتقلد القضاء ، والتقدم على الاقران ، والتسلط به على الاعداء لا » (٢٨) .

ويتوجع الغزالي ويتفجع : محققا : من ضياع معنسى العلوم في عصره ، والتباس الاسماء والمسميات ، وذلك لانحراف « العلماء » ورجال الدين عن جوهر رسالتهم الدينية - الفكرية - الاصلاحية . فهو يقول : في معرض الاستطراد في كشفه الروحي لعلة تدهور « علوم » المجتمع العباسي - السلجوقي :

« اعلم ان منشأ التباس العلوم المدمومة بالعلوم الشرعية تحريف الاسامي المحموده ، وتبديلها وتقلبها بالاغراض الفاسدة الى معان غير ما اراده السلف الصالح والقرن الاول ، وهي خمسة الفاظ : الفقه ، والعلم ، والترحيد ، والتذكير ، والحكمة ، فهذه اسام محمودة ، والمتصفون بها ارباب المناصب في الدين . ولكنّها نقلت الان الى معان مدمومة : فسارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها لتبوع اطلاق هذه الاسامي عليهم » (٢٩) .

وبعد مقارنة ذكية بين المعاني القديمة لهذه الالفاظ ، والمعاني المحرفة لها في عصر الغزالي ، يتناول الغزالي بسوطه بجلد به المحرفين ويحملهم تبعه الزيف والتزييف الذي وقع ، ويسمهم باسمهم ، واضعا النقاط على الحروف ، فينتهم « علماء السوء » :

« فقد عرفت كيف صرف الشيطان دواعي الخلق عن العلوم المحموده الى المدمومة : فكل ذلك من تلبس علماء السوء بتبديل الاسامي : فان اتبعت هؤلاء . اعتمادا على الاسم المشهور من غير التفات الى ما عرف في العصر الاول ، كنت كمن طلب الشرف بالحكمة باتباع من يسمى حكيما . فان اسم الحكيم صار يطلق على الطيب والشاعر والمنجم في هذا العصر . وذلك بالغفلة عن تبديل الالفاظ » (٣٠) .

تدري لماذا وقف الغزالي بهذا الموقف المتصلب : الحاسم ؟

في رأينا - انه كان ينس على الفقهاء ،

المتكلمين اسراهم في الجسد والتكفير والتحرير
بعضهم لبعض الآخر : حتى بات الامر على
« الزمن » البسيط . وعلى عموم الناس عريضا .
بل وصل حد السفسطة والجدل للجدل . وهذه
امور لم يرد الغزالي - وهو معصق - انها هي
الغاية . ولا هي مما جاء به دين الاسلام السميع
البسيط : « دين الفطرة » .

ورغم ان الغزالي اتى « بالاشارة » :
لأنهم رفقوا . في حدود اجتهادهم : بين الشريعة
والعقل . او بين « النقل » و « العقل » كما كان
يقال في عصره والعصور التي تلت عصره : الا انه
لم يستثنهم من حلقته السموات ضد المتكلمين .
المؤمنين بالايغال في الجسد على طريقة المشائين
اليونان . وكان الغزالي يرى ان الايمان لا
يكتسب بدلة الفقه والفقهاء والمتكلمين التي يناقض
بعضها بعضا . بل هو يتم ب « نور يقدد الله في
قلوب عباده عطية او حدية من عنده » .

وواضح ان الغزالي الذي بدا شاكيا محمضا
كل شيء . دارسا لكل دناوى الفرق الدينية .
وكل ما اتبع له ان يقرأ من الفلسفة والمطلق
وعلم الكلام : كان يناقض نفسه في تحريم النقاش
والكلام عموما ، فقد قال : « فيصل الشريعة
بين الاسلام والزندقة » : واذا تركنا المدافعة
ومراقبة الجانب دنا بنا بالخرق في علم الكلام
حرام لكثرة الآفة فيه .

والحق ان الغزالي ارتضى لنفسه التناقض .
ورضى ان يوسف بالتهافت . ونسحق بشيء كثير
من تماسك دعوته . لا شيء الا لانه كان يخشى
عده « الآفة » . او « الفتنة » . كان لا يريد « لغوام
الناس » . اي لجماع المسلمين عموما الفتنة
الدينية . وكان يستدل كل شيء بسلطه . وكل
جهد وطاقة اوتياها من اجل ان يدرا عن الناس
الفتنة . فقد كان مقتونا بالدين ، ودولة الدين .
دولته الفاضلة التي كان يرعاها بحدق عينية :
خصوصا وان المنتهين على الدولة كانوا لا يتقطعون
عن اثاره الفس . فبما كان الفسزاد الاوربيون
« الصليبيون » على الابواب . ربما كان الغزالي
يريد ان يجنب قومه مأساة اولئك الفلاسفة الذين
كانوا يناقشون ليل نهار في مسائل من مثل « هل
الملائكة ذكور ام اناث ؟ » وهل خرجت البيضة
من الدجاجة ام الدجاجة من البيضة : فيما كان
الفسزاد يحدقون بنهم ويمدقونهم التي كانت
تحتسرق .

وعينا يبدو : فان الغزالي جاء في وقته
« لينقد » الدولة مما الت اليه من حال بسبب
الخرق والتشعب والبليلة .

هـ - ناقد المجتمع بطريقته الخاصة :

وام يقتصر الغزالي على الحقل السياسي في
محصية ونقد الدولة السلجوقية . بل تجاوزه الى
الحقل الاجتماعي - الاقتصادي . فكان ، بذلك ،
ناقد المجتمع (كتابي العلا المعري) : وناقد الشرائع
الاجتماعية ، وخصوصا الاقطاعيين والتجار والبراة
من المتجلبين بجلاب الدين : والذين منهم براء
: كما يثبت ذلك الامام الغزالي نفسه . وانطلاقا من
مقولاته وحججه الدامغة هذا التي يصعب تفنيدها .
فقال في اصحاب الاموال الذين يؤدون نفوس الدين
الظاهرية : وينسون مواساة واغالة جيرانهم
الفرقى :

« ربما يحرصون على اتفاق المال في
الحج . فيحجون مرة مرة بعد اخرى . وربما
تراؤوا جيرانهم جميعا ، ولذلك قال ابن
مسعود : في آخر الزمان يكثر الحجاج بلا
سبب . يبيتون السفر عابثين . ويبسط لهم في
الرزق . ويرجعون محرومين مساكين . يهوى
بأحدهم بعينه بين الرمال والقفراء : وجساره
ماسور بجنبه لا يواسيه » (١٢١) .

ان الغزالي . كفتية متحرر - في حدود
ما عرشنا لحد الان - . وكمصالح اجتماعي يمه
من الدين الاسلامي الجوهري لا القشور ، والاصول لا
الطقوس . وهو الذي يلتقى مع ابي زر الفقاري في
تأكيد ان الدين الاسلامي انما هو دين الفقراء والمقاتلين
في سبيله : المجاهدين من اجل الدفاع عن اوطانهم
اما الاغنياء المشرورون باموالهم فهم اعد ما يكون
عن الاسلام حين يتصورون انهم يستطيعون موالاة
استغلال الفقراء المسلمين وغير المسلمين وتجويعهم
واستطهادهم مقابل ان يسموا انفسهم بالحج - او
تأدية بعض الطقوس الدينية . والغزالي يذكر
بالحديث النبوي الذي يقول : (عدل ساعة خير من
عبادة سبعين سنة) .

واكفنا يوالي الغزالي نقده الاغنياء البخلاء من
اقطاعيين وتجار وسراة ومتنفذين ووظفين كبار في
الدولة السلجوقية : وفضحه حقيقة موقفهم من
جوهري الدين الحق . بتصوير ذي يعتمد خلفه
فكرية غاية في القوة تعتمد الفساد والمقابلة - والحد
في الانتقاد . فيقول مستعزدا :

« وقرقة اخرى من ارباب الاموال اشتغلوا بها يحققون الاموال ويمسكونها بحكم اليخل . هم يشتغلون بالعيادات اليدوية التي لا يحتاج فيها الى نفقة ، كصياح التبار وقيام الليل . وختم القران وهم مغرورون . لان اليخل المهلك قد استولى على بواطنهم ، فهو يحتاج الى قمعته باخراج المال . وقد اشتغل بطلب فضائل هو مستغن عنها ، ومثاله مثال من دخل في توبه حية وقد اشرف على الهلاك وهو مشغول بطبع السكتنجين ليسكن به الصغراء . ومن قتلته الحية متى يحتاج الى السكتنجين ! ! ولذلك قيل لبشر : ان قلانا الغني كثير الصوم والصلاة ؛ فقال المسكين : ترك حاله ودخل في حال غيره . وانما حال هذا اطماع الطعام للجبايع . والانفاق على المساكين . فهذا افضل له من تجويعه نفسه ، ومن صلاته لنفسه مع جمعة الدينار ومنعه للفقراء . » (٢٢) .

وينعطف القراني انعطافة حادة في تقده . فيسلط سياطه على مستغلي طقوس الدين . وعلى الذين يشغلون « المؤمنين » ، مؤكداً - ابداً - ان الدين وكل طقوسه انما هو خير ولاجن الخير وهو ينطلق دائما من خير الناس ومصالح « الرعية » . فكل طقس يقوم به الدراويش او سواهم مما يشبط الهمم او يقعد بالناس عن فعل الخير انما هو بعيد عن جوهر الدين وصلبه . ويصف القراني كل هؤلاء : المقرر بهم . والمفررين . بانهم قوم بعيدون عن جادة الصواب . مغرورون ، ويؤكد على الدليل المادية - العملية - الواقعية للاعمال الانسانية . وينطلق القراني من الجوهر والاساس في الفعل البشري - وهو منفعة الناس . وان كل طقوس الدين الاسلامي في اساسها وضعت لصالح المؤمنين جميعا ، المتساوين بحكم الانتماء الى دين واحد . وهكذا فان القراني ، رغم تصوفه . الا انه كان بعيدا عن ملايحات وتحريفات الدراويش المتصوفة الذين احوالوا فكرة التصوف وطقوسها الى غيبيات يحسبونها على بسطة الناس . والى شكلية لا تعنى ولا تطيب مريضا . ولا تشبع جائعا . ولا ترحم على الخير وفعله . انه يقول . متمما قصور حملته النقدية - الاجتماعية - الإصلاحية :

« وقرقة اخرى من عوام المطلق وارباب الاموال والفقراء . اغتروا بحضور مجالس الذكر ، واعتقدوا ان ذلك ينشدهم ويكفيهم ، واتخذوا ذلك عادة . ويفترون ان لهم على مجرد سماعه الوعظ . دون العمل ودون

الافاظ . اجرا . وهم مغرورون ؛ لان فضل مجلس الذكر لكونه مرغبا في الخير ، فان لم يهيج الرغبة ، فلا خير منه . والرغبة محسودة ؛ لانها تبعث على العمل . فان تسقت عن انجمن على العمل . فلا خير فيها . وما يراد لغيره ، فاذا قصر عن الاداء الى ذلك الغير . فلا قيمة له . وربما يقتل بما يسمعه من الواعظ من فضل حضور المجلس . وفضل البكاء ، وربما تدخله رقة كرفة النساء فيبكي ولا عزم . وربما يسمع كلاما مخوفا ، فلا يزيد على ان يصفق بيديه ويقول : يا سلام سلم ! او تعود بالله ! او سبحان الله ! ويظن انه قد اتى بالخير كله وهو مغرور . وانما مثاله مثال المريض الذي يحضر مجالس الاطباء فيسمع ما يجري : او النبال الذي يحضر عتده من يصف له الاطعمة اللذيذة الشهية ثم ينصرف . وذلك لا يفني عنه من مرضه وجوعه شيئا ، فكذلك سماع وصف الطاعات - دون العمل بها - لا يقني من الله شيئا ... » (٢٣) .

٦ - فتوحات وتناقضات ...

ولا شك ان القراني كان يصدر في كل هذه النداءات . والممارسات . والاعمال . والتطبيقات . والنشاطات العملية . عن نظرية . وعن خلفية فكرية خصبة . اهلث القراني . بما عرف عنه من ديناميكية . وراديكالية دينية . تعاضدت واشتدت ساعدها بعد عزله وكشوفاته الروحية في رحلته الباطنية على مدى احد عشر عاما (كما مر بنا تفصيل ذلك) : اهلته لهذه الدعوة الإصلاحية التي شهدنا بعض ابعادها الاجتماعية - الايديولوجية .

فلنر الان بعض اصول انخلفة الفكرية « القرانية » . ولنحاول ان نضع ايدينا على بعض منابع دعوته الإصلاحية ، وفتوحاته الفكرية - التطبيقية - الكفاحية . على الاقل .

ولنر ايضا ، في ذات الوقت الوجه الاخر للعملة « القرانية » . أي تناقضات القراني . وهي تناقضات لا بد ان يلمس القراني - في مثل ظروفه - ان يقع في بعضها على الاقل .

ان من اهم فتوحات القراني الفكرية ذات المردود الايديولوجي - الاستاتيكي ما يلي :

١ - لقد آمن القراني بالاجتهاد ، ولم يحجر لا على نفسه ولا على فقهاء وعلماء عصره ،

ولا على الناس : ولم يحجب عنهم حرية الاجتهاد : وكان يعمل بهذا الشعور الذي يقول : (ان النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية - ولهذا احتج الى الاجتهاد) (٢١) .

٢ - ويفرق الفزائي بين الدين والعلم - ويؤكد ان العلم يتخذ الطبيعة مجالاً له - والعقل مدركاً له اما الدين فيتخذ ما وراء الطبيعة مجالاً له - والالهام او الحدس مدركاً له . كما يرى الفزائي ان الدين يتبع او يفيض من القلب وينتهج الايمان - فيما يعتمد العلم المنطق والقياس ويقوم على التجربة والمبدأ التجريبي .

٣ - ويعتمد الفزائي منهجاً يقوم على الشك طريقاً الى اليقين : وهو يسبق في ذلك ديكارت . ان مقوله الفزائي تؤكد : قبل قرون عديدة من ظهور ديكارت ومنهجيته في الشك : ان الشك يقتصر بالتجريب والنظر سبيلاً للتوصل الى الحقيقة اليقينية : وهو يقول : « من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر عاش في العمى والضلال » (٢٥) .

٤ - والفزائي لا يقول بالشك الشك : وهو ينطلق من تمجيد العقل وقدرته على الاجتهاد الحر والتمييز والحكم الوصول الى يقين الحقيقة المعتمدة . وهو يقول في ذلك : ان مقياس اليقين هو الامان - ومعنى الامان الثقة - ومقياس الثقة انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى ريباً ولا شبهة . ويؤكد الفزائي هذا الطريق في البحث للوصول الى الحقيقة بلهجة غاية في الجزم : فيقول : ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين : فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقين (٢٦) .

٥ - وتتفق شكية الفزائي (السابق) مع شكية ريشيه ديكارت (اللاحق) في ان الاولى ، مثل الثانية : متحدة بطرف وافي ومعطيات عصرها . ولكنهما تفرقان في المنطلق : فاذا كان اللاهوت هو المنطلق المعتمد للوصول الى الحقيقة لدى الفزائي : فان الانسان الفرد هو منطلق ديكارت . والفارق هنا هو فارق العصرين : عصر الفزائي الانقطاعي المترمى غايية التزم ، وعصر ديكارت المقترون بتحريك البرجوازية وانطلاقها بكل الابدان الواجعية -

السيكولوجية - الاستاتيكية لهذه الانطلاقة الفنية .

٦ - يرفض الفزائي التقليد (وهذا امر ضروري وبذهبي بالنسبة له ما دام ينتهج الشك سلوكاً الى حقيقة اليقين) - ويشدد على حرية الرأي وحرية النظر : فيقول في « ميزان العمل » المقولة الثورية التالية ذات الغزى الخطير : التي يسبق فيها الفزائي ديكارت ومذهبه في الشك .

- « واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة اعمى تقلد قائداً يرشدك الى طريق : وحوالك الف مثل قائلك ينادون عليك بأنه اهلكك واضلك عن سواء السبيل : وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائلك فلا خلاص الا في الاستقلال ...

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به
في طالع الشمس ما يعنيك عن زحل

واو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتتدب للطلب : فتابعك به تفماً : اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق » (٢٧) .

٧ - ويربط الفزائي - بكل مشروعية - بين العلم والعمل - بين النظر والتطبيق - فقد قال مسرّاً مقولاته الفلسفية والاخلاقية - الاجتماعية : بشوكة صلبة قريبة من النزعة النحلية :

« لما كانت السعادة التي هي مطلوب الاولين والاخرين لا تنال الا بالعمل والعمل - وافترق كل واحد منهما الى الاحاطة بحقيقته ومقداره . وواجب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره ومرغباته - وجب معرفة العمل المسند والتمييز بينه وبين العمل المشقي : فافتقر ذلك ايضا الى ميزان . فاردنا ان نخوض فيه ونبين ان الفتور عن طلب السعادة حماقة : ثم نبين ان لا طريق الى السعادة الا بالعمل والعمل . ثم نبين العلم وطريق تحصيله : ثم نبين العمل المسند وطريقه » (٢٨) .

٨ - ينكر الفزائي مبدأ العلية : وينفي مبادئ الحمول والاتحاد والتناسخ : وهو يقول في ذلك - بلغة الخاصة : ومصطلحاته التي تلاحم بين العلم والفن والمنطق : في كتابه « تهافت الفلاسفة » :

« كل نقطة استمدت لقبول النفس استحدثت حدوث نفس من الجوهر العقلي ، الذي هو مبدأ النفوس استحقاقا بالطبع لا بالانحراف والاختيار ... إذ استمداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس ثم سراج حاضر اشرق نور السراج ونور الشمس معا ، ولا يمتنع نور الشمس بنور السراج - فكذا لا يمتنع تأثر النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم غير متفولة ببدن ، فيؤدي ذلك الى اجتماع نفسين في بدن واحد ... وما من شخص الا وهو ينسب بنفس واحدة ، فالتناسخ محال » (١٢٩) .

تلكم هي بعض من اهم الفتوحات والاركان الفكرية التي صدر عنها الغزالي في « مباحثه التطبيقية » واجتهاداته : فما هي اهم التناقضات التي وقع فيها ، وانتي شروحت - مع الاسف - صورته الفكرية حتى ارتشاه اولو الامر عدوا للفلسفة والفلاسفة .

ينبغي ان نبادر للقول ان تناقضات الغزالي الفكرية مبشها الاول اضطرابه بين القول بحرية الرأي والنظر ، وتمجيد العقل وعطائه وبين سفيه اهل الكلام والمتكلمين والفلاسفة ودارسي الفلسفة في زمانه . وربما كان لميل الغزالي الشديد الى الحقيقة البسيطة . والاصالة الاسلامية في ايام نشوئها ، ونفوره من الحذقة والسفظة التي لجأ اليها « المتكلمون » حتى انهم وضعوا في مطلب « الكلام للكلام » و « الجدل للجدل » ... نقول ربما كان لهذا كله السبب اساس في مهاجمة الغزالي الفلسفة والفلاسفة ، خصوصا وأنه كان منطلقا مما يراه جوهر الدين راسله ، كما كان حريصا كل الحرص على ازالة هذا الجوهر ، وعلى وحدة المجتمع العربي الاسلامي ، وعلى ثبوت وانتشار الدين الاسلامي .

« - يحاول الغزالي ان يوفق بين العلم والدين فهو يهاجم الفلسفة العربية - الاسلامية في زمانه كما يهاجم الفلسفة اليونان ، وذلك لانه يخشى ان تنتهي هذه الفلسفة و « علوم الكلام » الى القول بالاحاد ومفارقة الدعوة ، وهذه هي الطامة الكبرى . غير ان الغزالي يؤمن ان مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية غير مجال الدين ، فهو يؤكد ان معظم هذه العلوم « ليس يتعلق

شيء منه بالامور الدينية نفيا وايجابا ، بل هي امور برهانية لا سبيل الى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها » . ويضيف شارحا . منطلقا مقولته هذه ، فيقول :

« - الآفة الثانية : نشأت من صديق للاسلام جاهل : ظن ان الدين ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب اليهم ، فانكر جميع علومهم ، وادعى جهلهم فيها ، حتى انكر مولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع . فلما فرغ ذلك سمع من عرف ذلك بانبرهان القاطع ، لم يشك في برهانه ، لكن اعتقد ان الاسلام مبني على الجهل ، وانتكس البرهان القاطع ، فازداد للفلسفة حبا ، وللإسلام بغضا ، ولقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم . وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية » (١٣٠) .

« - ولا يلبث الغزالي ان يثور على الفلسفة حين يرى ضعف السقيدة او تخلخلها لدى الفلاسفة العرب والمسلمين ، ومفهوم ان الغزالي ينطلق من نقطة مركزية هي توطيد اركان الدين الاسلامي ، وهو يتوسل في ذلك بكل مقولاته النظرية ، واجتهاداته التطبيقية ، فالقول بحرية الرأي والنظر . وتمجيد العقل ، والاجتهاد والتأويل . ومهاجمته السلاطين الظالمين ، والاغنياء المتعسفين ، ومزوري الدين من كل صنف وفئة ، بل وكل كتبه ، على اختلاف مستوياتها في الاصالة والابتكار والقيمة العلمية - ، ان كل هذا انما قام به الغزالي « ذبا عن حياض الدين » . فالغزالي مفكر ومصلح ديني - اجتماعي ، وليس فيلسوفا . وهكذا فاننا نجد الغزالي يشرح الاسباب التي أدت به الى وضع كتابه « تهافت الفلاسفة » فيقول :

« - اما بعد ، فاني قد رايت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاثراب والنزلاء بيزيد الفطنة والذكاء ، فقد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم

يقفوا عند توقيعاته وقيوده . بل خلصوا بالكلية ربقة الدين . يقنون من الظنون . يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبفونيا عوضا وهم بالآخره هم كاقرون « (٤١) » .

١ - ينكر الغزالي على الفلاسفة والمتكلمين سحب مقولات الفلسفة والعلوم الطبيعية على الالهيات : فالالهيات مجالها الدين ، والا فهم كاقرون . ويرى الغزالي ان مصدر كفرهم هو .

« سمعهم اسماء هائلة كسقراط وبقرات وأقلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم ، وأطناط طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم . وحسن اسولهم ، ودقة علومهم : الهندسية . والمنطقية ، والطبيعية . والالهية . واستبدادهم بقرط الذكاء والفضيلة - باستخراج تلك الامور الخفية ، وحكايتهم عنهم انهم - مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الاديان والمثل ، ومعتقدون انها تواميس مؤلفة وحيل مزخرفة ... » (٤٢) .

« و لا ثبت ولا اتفاق لمذهبيهم عندهم ، وانهم يحكمون بظن وتخصيص من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضغاء العقول . ولو كانت علومهم الالهية مثبته البراهين ، نقيه عن التخمين . كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ... » (٤٣) .

« و المترجمون لكلام رسطاليس لم ينقك كلامهم عن تحريف وتبديل معوج الى تفسير وتأويل ، حتى انار ذلك نزاعا بينهم . واقومهم بالثقل والتلفيق من المتفلسفة في الاسلام : الفارابي ابو نصر وابن سينا « (٤٤) » .

٢ - والاضرار من ذلك كله ان الغزالي يسلك مع العقل سبوتا براجماتيا : فمع انه - كما يقول الباحث المصري : احمد محمود سبحي في كتابه « في علم الكلام - دراسة فلسفية » - « مجيد العقل استنادا الى بعض النصوص كقوله : اذا ذم العقل فما

الذي بعده يحمده لا وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع » (٤٥) : الا انه حاجم العقل . وحده من « سلطانه » و « نطاقات عمله » . موقفا اياه في خدمة مقولاته (اي مقولات الغزالي) دعوته الدينية - الإصلاحية . وكما يقول احمد محمود سبحي (في كتابه المشار اليه توا) فانه :

« يمكن القول ان الغزالي قد مجد العقل وغض من شأنه في آن واحد في غير تناقض من جهتين مختلفتين . فمن ناحية لقد مجد الغزالي العقل وأعلى من شأنه بصدده موقفه من كل من التقليد وقرقة الياتنية وطائفة القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية لأن هؤلاء جميعا على تباين ، شاربيهم يتفقون على الاستهانة بشأن العقل . ومن ناحية أخرى لقد يخس الغزالي من شأن العقل إزاء المتكلمين والفلاسفة على اختلاف بينهما أيضا « (٤٦) » .

« وهكذا : فان الغزالي كتب كتابه « تهافت الفلاسفة » (وهو كتاب فنده ابن رشد في كتابه الشهير « تهافت التهافت ») . وبسلك الغزالي في كتابه هذا سلوكا براجماتيا أيضا . فهو من ناحية « يكفر » الفلاسفة ويصدر حكما قاسيا للغاية بحقهم ، وهو من ناحية يحاول ان يستعير لغة الفلسفة للرد على أهم ما كان يعتقد انه مقومات الفلسفة (اي انه يوظف العاطفة والانفعال . والشرع ومواضع الفقيهاء ، وحتى القولكأور في زمانه . مثلما يوظف المنطق الفلسفي المتوسط أو « الغزالي » الخاص به : اذا صح التعبير) من اجل تفنيد دعاوى الفلاسفة . وتهديم مكانة الفلسفة و « علم الكلام » والجدل الفكري في المجتمع العربي - الاسلامي . انه يقول (وللقول دلالة - خصوصا بعد « تكفيره » الفلاسفة) :

« فلما رأيت هذا العرق من الحماقة تابضا على هؤلاء الاغنياء . انتدبت لتحرير هذا الكتاب : ردا على الفلاسفة القدماء . وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراتهم . التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الاذكياء « (٤٧) » .

٣ - اما المسائل التي يحاول الغزالي ان يظهر فيها تناقض مذهب الفلاسفة فهي :

- ١ - إبطال مذهبهم في أزلية العلم .
- ٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- ٣ - بيان تلبسهم في قولهم : ان الله صانع العالم وان العالم صنعه .
- ٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع .
- ٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .
- ٦ - في إبطال مذهبهم في نفى الصفات .
- ٧ - في إبطال قولهم : ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفعل .
- ٨ - في إبطال قولهم : ان الاول موجود بسيط بلا ماهية .
- ٩ - في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم .
- ١٠ - في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- ١١ - في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره .
- ١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣ - في إبطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - في قولهم : ان السماء حيوان متحرك الارادة .
- ١٥ - في إبطال ماذكروه من الفرض المحرك للسماء .
- ١٦ - في إبطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- ١٧ - في إبطال قولهم باستحالة حرق العبادات .
- ١٨ - في قولهم : ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
- ١٩ - في قولهم باستحالة الغناء على النفوس البشرية .
- ٢٠ - في إبطال إنكارهم لمبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار ، باللدات والالام الجسمانية .

ويقول الفزالي بعد ان يأتي على هذه المسائل الفلسفية الشريرة : « فهذا ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الايلية والطبيعية ، واما الرياضيات فلا معنى لانكارها

ولا للمخالفة فيها ، فانها ترجع الى الحساب والهندسة . واما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة » (١٨) .

٧ - ولا يكتفي الفزالي بمهاجمة الفلسفة والفلاسفة والمتكلمين « وعلم الكلام والجدل - مناقضا في ذلك مقولاته في حرية النظر والراي والاستدلال العقلي - ، بل انه يضع نفسه في خدمة الوظيفة ، فيؤلف الكتب (وهو بعد مدرس في المدرسة النظامية) في الرد على الفرق الدينية المناهضة لنظام الحكم ، والتي تقوم مقولاتهم الدينية والفكرية على شيء من الفلسفة والمنطق ، وانطلاقا من حرية الفكر ، واجتهادات العقل العربي - المسلم - ومن ذلك كتابه (الذي اسماه بالمستظهري نسبة الى الخليفة المستظهر بالله) ، وكتبه الثلاثة : (حجة الحق و مفصل الخلاف ، وقاسم الباطنية) ، يضاف اليها كتاب آخر هو : مواهب الباطنية .

٨ - وقد آمن الفزالي في ذلك اسعانا شديدا (ولعل ذلك راجع الى مكانة الفلسفة والمتكلمين ، لدى الناس ، ولخطورة الفرق الدينية والاحزاب والتجمعات الفكرية والفلسفية المناهضة على السلطة) فحرم على بسطاء الناس (العوام) الاشتغال بالعلوم والمنطق والفلسفة ، ودعا الى الايمان ضمريا لا عقليا (أي ليس عن طريق الكلام والجدل والمحااجة الفلسفية والمنطقية) ، وقد ناقض نفسه في ذلك ، فهو احد (بل اول واكبر) من وظف الجدل الفكري في خدمة الدين والشرع وتوطيد اركان الدين الاسلامي . وفيما يبدو ، فانه كان يخشى نتائج الجدل والمحااجة على العقيدة . فهو يقول (في كتابه) في فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » :

« من أشد الناس غلوا واسرافا ، طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين ، وزعموا ان من لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف العقائد الشرعية بآدلتنا التي حيرناها فهو كافر ، فهو لا ، فيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا ، وجعلوا الجنة وقفا على شرمة يسيرة من المتكلمين ، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيا ، اذ ظهر لهم في عهد رسول الله وعصر الصحابة

حكمهم بإسلام طوائف من اجلاف المرب كانوا مسؤولين بمسادة الوثن ، ولم يشتغلوا بعلم الدليل ، ولو اشتغلوا به لم يفهموه ... بل الايمان نور يقذفه الله في قلوب عبده ، عطية وحديصة من عنده ، تارة بيينة من الباطن لا يمكنه التمييز عنها ، وتارة بسبب رؤيا في المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين ، وسراية نوره اليه عند صحبتته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال ... (٤٩) .

« نعم ! لست أنكر انه قد يجوز ان يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد اسباب الايمان في حق بعض الناس ، ولكن ليس بمقصود عليه ، وهو أيضا نادر ، بل الانفع الكلام الجاري في معرض الوعد كما يشتمل عليه القرآن . فاما الكلام المحرر على رسم المتكلمين ، فانه يشمر نفوس المستمعين بأن فيه صفة وجدل ، ليحجز عنه العاصي ، لا لكونه حقا في نفسه ، وربما يكون ذلك سببا لرسوخ العناد في قلبه ؛ ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا الفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال او بدعة الى غيره ، ولا عن مذهب الشافعي الى مذهب أبي حنيفة ، ولا على العكس . وتجري هذه الانتقالات بأسباب آخر حتى في القتال بالسيف ، ولذلك لم تجر عادة السلف بالدعوة لهذه المجادلات ، بل شددوا القول على من يخوض في الكلام ، ويستغل بالبحث والسؤال » (٥٠) .

ويأتي في كتاب آخر له بعنوان « إجماع العوام عن علم الكلام » بمثل هذا (مواصلا دعوته الى تحريم الجدل على الناس) :
« والدليل على تفسر الخلق به ، المشاهدة والعيان والتجربة وما ناز من النور منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام ... » (٥١) .

١ - ولم يقتصر تفنيد آراء الغزالي هذه (والتي تناقض ، كما هو واضح ، مع العديد من آرائه في الكتب الاخرى خصوصا في « احياء علوم الدين » و « المقصد من الضلال » و « رسائله الفارسية » ، التي اشرنا اليها سابقا) ، على فيلسوف قرطبة ابن رشد وسواه ، بل ان الفلاسفة العرب المعاصرين يفتندونها أيضا (بمستويات تختلف باختلاف

الخلفيات والارضيات الايديولوجية - الفلسفية لكل واحد منهم) ، فان الدكتور سليمان دنيا يوضح (في هوامشه على « تهافت الفلاسفة » للغزالي) ، وبخصوص مقولة الغزالي التكفيرية للفلاسفة التي تنص كما يلي :

« فان قال قائل : « قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، اعتقدتمون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تفكيرهم لابد منه في ثلاث مسائل :

أحدها : مسألة قدم العالم ، وقولهم ان الجواهر كلها قديمة .

والثانية - قولهم : ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص .

والثالثة - انكارهم بمث الاجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدا معتقد كذب الانبياء ، - صلوات الله عليهم وسلامه - وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين » .

... يوضح . مناوولا هذا الحكم الانفعالي « الغزالي » على الفلاسفة ، ان هذا الحكم مناقض لدعوى الغزالي نفسه ، اضافة الى تهافته اساسا ، ويلاحظ (في هوامشه على « تهافت الفلاسفة ») :

« أولا ، بالنسبة الى قدم العالم ، فان هذه المسألة عويصة حارت فيها العقول وتبليت الافكار قتل على ذلك قول جالينوس (لا أدري ، العالم قديم ام محدث ؟ !) وتعليق الامام الرازي عليه بقوله (وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفاً ، طالبا للحق ، فان الكلام في هذه المسألة قد يقع مع السر والصعوبة الى حيث تضلحل اكثر العقول فيه ... بل ان بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم ولم يتر فيه خطرا على العقيدة ، ذلك هو المولى الخيالي ، وعبدالحكيم السالكوتي .

ثانيا : كيف يتصور تكذيب الانبياء بالنسبة الى هذه المسائل الثلاث ؟ اما مسألة قدم العالم : فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الانبياء : وانما ينزلون هذه النصوص « كالخلق والفعل » على المتن الذي هداهم اليه تفكيرهم وهذا شيء والتكذيب شيء آخر . واما المسالتان الاخرتان فليس فيهما تكذيب ولا تأويل .

ثالثا : اننا نعرف الغزالي في مظهر غير هذا المظهر : حيث يحتاط جدا الاحتياط في مسألة الكفر والايمان : حتى ليزجر الناس عن ان يضعوا كلمة الكفر على اطراف شفاههم ، يلفظونها بغير حساب ، كذلك نعرفه سمحا سهلا ، يؤاخي بين النظر ، ولا يريد لهم ان يرمى بعضهم بعضا بالكفر لانهم لا يختلفون الا في مسائل دقيقة ليس ادراك الحق فيها سهلا ولا حينا ، فلا ينبغي ان يشق بواحد منهم براه ، الوثوق الذي يجعله يستقد ان رايه هو الحق السراج ، وراي مخالفه هو الكفر المبين (٥٢) .

١- وينزل الغزالي - دون وعيه ودون ارادته (قياسا الى اجتياحه الحر ودعوته الاصلاحية الاجتماعية - الى مزالق تبرير الظلم والمظالم التي كانت تقترنها السلطنة ونظام الحكم في زمانه (هذا اذ صدقنا نسبة كتاب « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » ، المكتوب بالفارسية ، اليه) ، فان الغزالي في هذا الكتاب :

١ - قد دعا الى نظرية الحق الالهي ، وبررها تبريرا دينيا شرعيا ، فقد قال : « كما يسمع في الاخبار : السلطان ظل الله في ارضه . فينبغي ان يعلم ان من امطاه الله درجة الملوك ، وجعله ظلا في الارض ، فانه يجب على الخلق محبته ، ويلزمهم متابعتها وطاعته ، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته » (٥٣) .

- « قيل الدين والسلطان توأمان ، وقيل الدين اس والسلطان حارس ، ومالا أس له فهدوم ، ومالا حارس له فضايع » (٥٤) .

٢ - غير انه قيد ذلك بشرط عدالة السلطان ، اي انه كان يدعو الى سلطة المستبد العادل ، فقال في « التبر المسبوك » أيضا :

- « فيجب على السلطان ان يمسك بالسياسة ، وان يكون مع السياسة عادلا ، لان السلطان خليفة الله » (٥٥) .

٣ - بل ان الغزالي جعل يحاول (حرصا على دوام سلطة الاسلام ، فيما يبدو) ان يمنع الناس من نقد السلطة بعنف ، وبات يدعو الى النصح والتعريف : (وهذا بالطبع يناقض مواقفه هو تجاه السلاطين وجهاز الدولة الظالم ، كما رأينا ذلك من قبل) . فهو ينصح (تحت عنوان « في امر الامراء والسلاطين بالمسروف ونهيهم عن المنكر ») باتخاذ السبيل المعتدل (السبيل الاصلاحى المسالم ، لا السبيل الراديكالى الثوري) في العمل من اجل التغيير :

- « قد ذكرنا درجات الامر بالمعروف وان اوله التعريف ، وثانيه الوعد ، وثالثه التخشين في القول ، ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة . والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتيان الاوليان وهما : التعريف والوعظ . واما المنع بالقهر فليس ذلك لاحاد الرعية مع السلطان فان ذلك يحرك الفتنة ، ويهيج الشر ، ويكون ما يتولد منه من المحذور اكثر . واما التخشين في القول كقوله : يا ظالم يا من لا يخاف الله ، وما يجري مجراه ، فذلك ان كان يحرك فتنة يتصدى شرها الى غيره لم يجز » (٥٦) .

- ويقول ايضا : « واما الرعية مع السلطان فالامر فيها اشد من الولد ، فليس لها معه الا التعريف والنصح » (٥٧) .

٤ - ويكرس الغزالي التقسيم الفئوي الاجتماعى ، مبررا ذلك بضرورة التنظيم ، والعدل والنظام ، موضحا ذلك بمصطلح عصره (وعلى الطريقة الافلاطونية في تقسيم طبقات الناس الى معادن) فهو يقول في « ميزان العمل » :

- وللمدل في السياسة ان ترتب اجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب اجزاء النفس حتى تكون المدينة في اتلافيها ، وتناسب اجزائها ، وتعاون اركانها ، على الفرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد ، فيوضع كل شيء موضعه ، وينقسم سكانه الى مخدم لا يخدم ، والى خادم ليس

بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من رجه
وبخدمون من وجه آخر ، كما ذكرنا في قول
النفس « (٥٨) » .

٥ - كما يكرس الغزالي الاستبداد ما دام « قامعا »
للفتنة ، التي يخشى (حد الموت) أن تطوح
بدولة الاسلام ، فيؤكد في كتاب « الاحياء »
ذاته ، انه مقدر على الناس الانقسام الى
« خواص » و « عوام » ، وانه لا ينبغي
« للعوام » ، قطعا الاستفسار والسؤال عن
غوامض الدين ، فهذه « آفة » خطيرة ينبغي
تفاديها ، لانها « من المثيرات للفتن » ، فيجب
قمعهم ومنعهم من ذلك « (٥٩) » .

واذن فالذي يتحصل من كل ما تقدم ذكره ،
حتى الآن ، هو أن الغزالي :

١ - يدعو الى دولة دينية اسلامية قوية موطدة
الاركان ...

٢ - وان يكون الحكم في هذه الدولة لسلطة
مستبدة عادلة ...

٣ - وعلى الشعب أن يؤيد هذه السلطة وان لا
يعترض على احكامها حتى ولو كانت جائرة ،
واذا كان لابد من الاعتراض فبالحسن ،
ودون اثاره فتنة ...

٤ - وان السلطان هو ظل الله في الارض ، وخليفة
الله ، وان طاعته واجبة ومعصيته محرمة ..

٥ - وانه ينبغي قمع « العوام » اذا ما سالوا عن
مستصيات الشرع خشية الفتنة !!

٦ - كما يجب قمع اهل الكلام والمتكلمين ومن
والاهم من الفرق الدينية والمذهبية ، لانها
تثير الفرقة في هذه الدولة .

٧ - وينبغي تكفير اهل الفلسفة لانهم يسحبون
معارفهم في العلوم الطبيعية وسواها على
الالهيات ، فيما تكون الالهيات مجال الدين
وحده .

وما من شك ان هذا تناقض بين مع أفكار
الغزالي في الاجتهاد ، وحرية الرأي والنظر ،
وتسجيد العقل ، وتجويز التأويل ، ومهاجمة
الظلم من أي جاء وكيف جاء ...

ليس الغزالي هو الذي كرس « كتابا »
كاملا من كتب « احياء علوم الدين » هو (كتاب

الحلال والحرام) لهجو السلاطين والامر
بمقاطعتهم ؟ اوليس الغزالي نفسه هو الذي
كرس بابا ضخما نسبيا في كتاب له آخر من ذات
كتاب « الاحياء » ، لـ « امر الامراء والسلاطين
بالمعروف وبنهيهم عن المنكر » ؟ اجل « امر »
وليس « نصيح » ولا « تعريف » !

حسنا ، لنستمع الى الغزالي نفسه يدين
نفسه ، فيما هو في « كتاب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر » - في بابه الرابع الموسوم « في امر
الامراء والسلاطين بالمعروف وبنهيهم عن المنكر »
صرح ، بملء فمه ، وبكل قوته ، امينا في ذلك
لكل اسلافه من الفقهاء والمصلحين الدينين الذي
نصل بهم الدعوة للاصلاح حد الاستشهاد والدعوة
لهذا الاستشهاد ... فيقول : « فلقد كان من عادة
السلف التمرض للاخطار والتصريح بالانكار من غير
مبالاة بهلاك المهجة ، والتمرض لانواع العذاب ،
لعلمهم بأن ذلك شهادة . قال رسول الله ...
« خير الشهداء حمزة بن عبدالمطلب » ثم رجل قام
الى امام قاهر ونهاه في ذات الله تعالى فقتله على
ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « افضل الجهاد
كلمة حق عند سلطان جائر » ... ولما علم
المصلحون في الدين ان افضل الكلام كلمة حق
عند سلطان جائر ، وان صاحب ذلك اذا قتل
فهو شهيد كما وردت به الاخبار ، قدموا على
ذلك موطنين انفسهم على الهلاك ومحتملين انواع
العذاب ، وصابرين عليه في ذات الله تعالى ،
ومحتسين لما يبدلون من « منيهم عند الله ... » .
ويذكر الغزالي بانه اورد جملة من طرق وعظ
السلاطين في باب الدخول على السلاطين في كتاب
الحلال والحرام .. حيث تقرأ في هذا « الكتاب »
تحريم الغزالي حتى للتجارة في اسواق السلاطين
بل ان « الارض المنصوبة (من قبل السلاطين -
رمضانوف) - اذا جعلت شارعاً لم يجوز ان
يتخطى فيه البتة » ... ان من يستمع الى
صوت الغزالي في مثل هذه النصوص لا شك يدينه
بالتناقض مع نفسه ، ومع افكاره الاصلاحية
« الثورية » الجريئة .

٧ - الغزالي مرييا وجهاليا

على ان هذا ليس كل شيء في فكر الغزالي
وتنظيراته في الدولة والتربية والسلطة وحياة
الناس ، والاخلاقيات ، والجمال .

فالغزالي موسوعة لا يمكن الاطالة بها في
بحث واحد ، او حتى عدة بحوث ، وانما ينبغي

نكريس سفر ضخم للأتيسان على كل مقولاته وتنظيراته واجتهاداته وتطبيقاته . ويمكن فهم هذا الامر اذا عرفنا ان الغزالي قد ألف كتاباً شيرة بلغ تعدادها بين (٩٩ - ١٢١) كتاباً .

في التربية والاخلاق :

١ - ان من اهم اجتهادات الغزالي في التربية القول بإمكان تغيير عادات الانسان وأخلاقه ، اي : إعادة تربيتـه ، اذا أمكن التعبير ، وبالطبع فان التربية هنا تتم بروح الاسلام والدعوة المحمدية ، وبمفهوم « غزالي » .

٢ - وان الطبيعة البشرية خيرة . اساساً ، فهي ، وأن كانت ممكنة ، صالحة للخير ، مثلما هي صالحة للشر ، الا انها اقرب للخير . ويمكن جعلها خيرة وصالحة ومفيدة للمجتمع بالتربية الموجهة ، الهادفة .

٣ - وهو يقول في ذلك (اي في امكان تطويع النفس البشرية وتوجيهها في الاتجاه المراد) ما يلي : ان قلب الطفل « جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ، ومائل الى كل ما يميل به اليه ؛ فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة ، وان عود الشر وأهمل اهمال البهائم بقي وهلك » (١٠) .

٤ - وقد درس الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه « فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » نزعة الغزالي العملية ومفاهيمه في التربية والاخلاق ، فقرر ، مستنداً الى بحث دقيق في ثلاثة كتب للغزالي هي (احياء اصول الدين ، وميزان العمل ، والاربعين في اصول الدين) :

« ان اول اماره على نزع حجة الاسلام العملية في الاخلاق هي تقريره ان العادات والاخلاق ليست ضربة لازب ، بل انه من الممكن ان تتغير بيسر تارة وعسر أخرى ، ثم رسمه الطريق لهذا التغير وهو أخذ المرء نفسه بتمود ضد ما علق بها من سيئ العادات وقبيح الاخلاق (١١) .

« وليعرف الانسان عيوبه فيسمى لعلاجها بتكلف اضدادها حتى يصير هذه الاضداد عادة وخلقا ، يجب عليه ان يستفتي شيخاً ثقة بصيراً بسبب النفس

واقفاً ، او صديقاً اميناً لا يلوى عنه من الحق شيئاً ، ثم يستمع لما يحدثانه . ويأخذ في علاج ما يراه من عيب ظاهر او خفي (١٢) .

« إنه » هكذا كان يفعل الاكياس والاكابر من أئمة الدين ، وكان عمر رضي الله عنه يقول : رحم الله امرءاً اهدى الى عيوبي . ومن الخير ان يستفيد الانسان الساعي لاصلاح نفسه مما يصفه به أعداؤه ، لان هؤلاء لا يفتاون بنشرون معاييبه ومساويه (١٣) .

« والصبيان لم يهمل أمرهم ، فرسم الطريق مفصلاً لرياضتهم ، وبين وجبه تاديبهم وتحسين أخلاقهم ، اذ يرى ان ذلك « من اهم الامور وأوكدها » ، لان الصبي قابل لكل ما يعود به ، وقلبه ساذج مستعد لكل ما ينقش فيه ؛ يجب اذن ان يلاحظ من أول أمره ، وأن يحفظ من قرناء السوء ، وان يؤدب ويعلم محاسن الاخلاق ويمنع من لغو الكلام وفحشه (١٤) .

« وهكذا يجب ان يحاط وهو ناشئ بكل عناية ورعاية حتى ينشأ نشأة طيبة ؛ فان الصبي بجوهـره خلق قابلاً للخير والشر جميعاً . وانما ابواه يميلان به الى احد الجانبين » (١٥) .

« وغير الصبيان في حاجة كذلك الى تهذيب أخلاقهم ، ولهذا نراه ايضاً يختط الطريق لذلك ؛ انه يبين ان النفس كالبدن لا تخلق كاملة بل تكمل بالتربية والتهذيب ، وانها كالبدن ايضاً ؛ ان كانت صحيحة زكية طاهرة كان المهم العمل على حفظ طهارتها ، وجلب مزيد قوة اليها ؛ وان كانت مريضة علققت بها الآفات وسيئ العادات والاخلاق ، كان المطلوب تطبيقها ، وازاحة الالة عنها وجلب الصحة لها . كما بين اخيراً مهمة الشيخ في هذا السبيل كله ؛ « اذ هو الذي يطلب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين » ، كما يقول فيلسوفنا حجة الاسلام (١٦) .

« وللدنيا أسر وفتنة ، فيبتن الطريق للتخلص من أسرها وفتنتها بعلاجه للزهد العلاج الواسع الدقيق . . . واللبطن شهوات ان اطلقنا لها العنان وتركناها بلا ضابط اوردتنا موارد الهلكة ، ولهذا لابد من

كسرهما وردّها الى الاعتدال ، وهذا ما عني به بيان ما على المريد من الوظائف في مآكله من ناحية المقدار والتنوع والفترات التي تكون بين الاكلات : وسائر ما يتصل بذلك كله حتى يصل به الامر الى ما يرضاه الخلق والدين . ولم ينس كذلك وصف ما يلزم من علاجات الحرص ، والطمع ، والبخل ، والكبر ، وحب الجاه (٦٧) .

— « واللسان له آفاته ، ومنها الكذب ، وهو في رايه ، من عدم التحسين والتقبيح العقليين — ليس حراما لعينه ، بل لما فيه من ضرر . أتري فيلسوفنا يقرر النظرية ويرسلها قاسية لا هوادة فيها ، فيقول كما قال « كانت » من بعده انه قبيح في كل حالاته . وجرم أخلاقي مهما كانت الظروف (٦٨) ؟

— « لا ، انه رجل عملي درس : بجانب ما درس من الفلسفة الاغريقية — الدين السهل السمح ، وخبر الامور فأصبح يقيم كبير وزن للتجارب وأحكامها ؛ ولذلك تجده يرخّص في الكذب في حالات خاصة : بل يراه واجبا في حالات اخرى ، اذ يكون ليتها خيرا من الصدق (٦٩) .

— « عن أم كلثوم قالت : « ما سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يرخّص في شيء من الكذب الا في ثلاث : الرجل يقول القول يريد به الاصلاح . والرجل يقول القول في الحرب ، والرجل يحدث امراته والمرأة تحدث زوجها » (٧٠) .

— « لقد روى الفزالي هذا الحديث واحاديث اخرى ، وجعلها مدار القول في الكذب . وما يرخّص منه . والميم ان هذا مناه انه لم يكن يرى نظرية تحريم الكذب مقدسة لا يجوز الاستثناء فيها ، بل كان فيلسوفا اخلاقيا همه السهل والوسول بقراره وخريجه الى تحصيل فاضل الخلق والسير على الجادة حتى يصل لما يرجوه له من سعادة » (٧١) .

هـ — اما فلسفة الفزالي وسدجه في التربية فمن حقه ان يبحث في كتاب مستقل ، وذلك لانه كتب فيها عدة كتب منها « ايها الولد » ، وهي تدخل في صميم علوم التربية (وهذا وحده يستحق بحثا كاملا) واضخمامة ما

أرصدته الفزالي من تعاليمه ومقولاته التربوية ، واللعلم ، ولطرق التعليم ، ولفضل العلم والعقل . والتنوير . الامر الذي جعل محمود قاسم يقرنه بروسو (٧٢) .

— « وحسبنا ان نشير الى ان الفزالي قد بدأ اشير كتبه وأقواها « احياء علوم الدين » بكتاب « العلم » ، وقد بدأه هكذا : « كتاب العلم وفيه سبعة أبواب : (الباب الاول) في فضل السلم والتعليم والتعلم . (الباب الثاني) في فرض العين وفرض الكفاية من العلوم ، وبيان حد الفقه والكلام من علم الدين . وبيان علم الآخرة وعلم الدنيا . (الباب الثالث) فيما تعدد العامة من علوم الدين وليس منها ، وفيه بيان جنس العلم المذموم وقدره . (الباب الرابع) في آفات المناظرة وسبب اشتغال الناس بالخلاف والجدل . (الباب الخامس) في آداب المعلم والمتعلم . (الباب السادس) في آفات العلم والعلماء ، والعلامات انفارقة بين علماء الدنيا والآخرة . (الباب السابع) في العقل وفضله وأقسامه وما جاء فيه من الاخبار » .

— وهو يبدأ الباب الاول « في فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهد من النقل والعقل » بشواهد من القرآن ، ترفع العلم الى المرتبة الاسمى : « شواهدا من القرآن قوله عز وجل : (شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) . فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه ، ونهى بالملائكة . وثلك بأهل العلم . وناهيك بهذا شرفا وفضلا : وجلاء ونبلا » .

— ويقول الفزالي في فضيلة التعليم : « وقال بعضهم : العلماء شرج الازمنة ، كل واحد مصباح زمانه يستضيء به أهل عصره . وقال الحسن رحمه الله (يقصد الحسن البصري — رمضانوف) : لولا العلماء لدار الناس مثل البهائم : اي انهم بالتعليم يخرجون الناس من حد البهيمية الى حد الإنسانية » .

— اما الشواهد العقلية لدى الفزالي ، في فضيلة العلم ، فيجعلها بالقول : فاضل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو اذن افضل الاعمال ... هذه فضيلة العلم مطلقا ... واما فضيلة التعليم والتعليم

فظاهرة مما ذكرناه . فان العلم اذا كان افضل الامور كان تعلمه طلبا للافضل : فكان تعليمه افادة للافضل .

— ويكرس الغزالي بابا كبيرا من كتاب العلم « للبحث » في آداب المتعلم والمعلم . وتوجز بشكل مكثف للغاية تعاليمه في وظائف المتعلم : « الوظيفة الاولى — تقديم طهارة النفس عن ردائل الاخلاق . ومذموم الاوصاف ... الثانية : ان يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا . ويبعد عن الاصل والوطن . فان اللانق شاقة وصارفة ، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ... الثالثة : ان لا يتكبر على العلم ولا يتأمر على المعلم . بل ينقي اليه زمام امره بالكلية في كل تفصيل ... الرابعة : ان يحترز الخائن في العلم في مبدا الامر عن الاسفاء الى اختلاف الناس ... الخامسة : ان لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعا من انواعه الا وينظر فيه نظرا بطلع به على مقصده وغايته ... فان العلوم متمازجة وبعضها مرتبط ببعض . ويستفيد منه في الحال الانفكاك عن عداوة ذلك العلم بسبب جهله . فان الناس اعداء ما جهلوا ... السادسة : ان لا يخوض في فن من فنون العلم دفعة . بل يراعي الترتيب . ويبتدىء بالاهم ... السابعة : ان لا يخوض في فن حتى يستوفى الفن الذي قبله ، فان العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا . وبعضها طريق الى بعض ... الثامنة : ان يعرف السبب الذي به يدرك اشرف العلوم ... التاسعة : ان يكون قصد التعلم في الحال تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة ... ولا يقصد به الرياضة والمال والجاه ومسارة السفهاء ... العاشرة : ان يعلم نسبة العلوم الى المقصد كيما يؤثر الرقيع القريب على البعيد والمهم لدى غيره ..

— وفي وظائف المعلم اكد الغزالي على وجوب معاملة المتعلمين كالابناء ، وعدم المطالبة بأجر على التعليم ، والايفاء بنصح المتعلم ، وزجر المتعلم عن سوء الاخلاق ، والتعويد على احترام فروع العلم المختلفة وعدم الاقتصار على قدر فهم المتعلم ، ومراعاة حال المتعلم القاصر وعمل المتعلم

بعلمه ... وقد فصل الغزالي في تربيته الاشتغال عموما في كتاب « رياضة النفس » ، من الجزء الثالث من « الاحياء » (٧٢) .

في الجماليات :

اننا نجد لدى الغزالي — دون كبير عناء في البحث والتنقيب — تراثا فذا في الجماليات ، وان كان متناثر انحلقات والمطبوعات في سائر كتب الغزالي .

على ان كتابه الشهير « احياء علوم الدين » يضم عيinat ونماذج طيبة في التمثيل للوعي الجمالي لدى الغزالي ، وخصوصا منه ذلك القسام على الجانب النظري من الفلسفة الجمالية (ناهيك عن فكرة) الحسن والقبح العقليين : المسيطرة على كثير من تخریجات الغزالي ومحااجاته « الكلامية » والفلسفية — الدينية) .

١ — فالغزالي يتحدث عن حقيقة الحب من حيث هو نزوع فطري لدى الانسان نحو الاشياء ، وتبين للمتبع ، هنا ، على الفور ، نزعة حبة — تجريبية — عملية في الادراك الجمالي لدى الغزالي :

— « انه لا يتصور محبة الا بعد معرفة وادراك ، اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور ان يتصف بالحب جماد بل هو من خاصية الحي المدرك ، ثم المدركات في انقسامها تنقسم الى ما يوافق طبع المدرك ويلائه ويلذه الى ما يتنافيه وينافره ويؤله ، والى ما لا يؤثر فيه بايلام والذاذ ، فكل ما في ادراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك ، وما في ادراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك . وما يخلو من استعقب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوبا ولا مكروها ، فاذا كل لذبة محبوب عند المتذبه . ومعنى كونه محبوبا ان في الطبع ميلا اليه . ومعنى كونه مبغوضا ان في الطبع نفرة عنه . فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء اللذ ... والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتب ... » (٧٤) .

٢ — وفي تفسير الحب تجهيننا ، لدى الغزالي ، ذات النزعة الحسية — التجريبية — العملية ، « الغزالية » التي اشرنا اليها ، ولكنها تتجلى

حسنا . بإبعاد أخرى ، ومعانٍ أخرى ، أيضا .
وان كانت لا تبعد كثيرا عن الجوهر :

« ان الحب لما كان تابعا للأدراك والمعرفة .
انقسم لا محالة بحسب انقسام الإدراكات
والحواس . فلكل حاسة أدراك لتوحي عن
المدرجات . ولكل واحد منها لذة في بعض
المدرجات . ولتطبع بسبب تلك اللذة ميل
إليها . فكانت محبوبات عند الطبع السليم .
فلذة العين في الإبصار وأدراك البصرات
الجميلة والصورة المليحة الحسية المتلذذة ،
ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة ، ولذة
الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في
الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنعومة .
ولما كانت هذه الإدراكات بالحواس ملذذة كانت
محبوبة . أي فان للطبع السليم ميل
إليها » (٧٥) .

٢ - والفرازي . الفقيه الصوفي ، المخلص في رجليه
الديني الروحي ، لا يستطيع . بحكم طبيعته
الباطنية الديناميكية الشمولية ، إلا ان
يلاحزم بين البصر والبصيرة ، كما يقال ، أي
بين معطيات الحواس ومعطيات القلب أو ما
يدعى « البصيرة الباطنة » . بل انه يجعل
مجال البصيرة . محسوسا . أكبر من مجال
معطيات الحواس الخارجية (وان كنا نجد
صدي هذه المعطيات الخارجية الموضوعية في
معطيات البصيرة الداخلية ، والاستبصار
الروحي المتأمل) .

« والقلب اتسدا إدراكا من العين ،
وجمال المعاني المدركة بالنقل اعظم من جمال
الصور الظاهرة للأبصار . فتكون لا محالة
لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة
الإلهية التي تتجلى عن ان تدركها الحواس
اتم وأبلغ » (٧٦) .

٤ - ويشير الفرازي ، إشارة ذكية ، تبين فيها
كل موسوعيته المرفقة ، إلى مواطن الحسن
والجمال . ويحددها تحديدا تلحظ فيه
جدلية الوجه الظاهري والوجه الباطني
للجمال باستبصارات الفرازي الدينية
واستبطاناته الصوفية العميقة والمخلصة في
أن واحد . وهي استبطانات يتجلى
فيها الاتجاه أو لنقل النزوع الأخلاقي القوي
الذي يمتون للاختلاف المركزي في أفكار الفرازي
الفلسفية ، الجمالية ، الدينية :

« ان الحسن ليس مقصورا على مدرجات
البصر ، ولا على تناسب الخلقة وامتزاج
البيس بالحمرة . فاننا نقول : هذا خط
حسن . وهذا صوت حسن . وهذا فرس
حسن . بل نقول : هذا ثوب حسن . وهذا
أنا حسن . أي معنى لحسن الصوت والخط
وسائر الأشياء ، أن لم يكن الحسن في الصورة ؟
ومعلوم ان العين تستلذ بالنظر إلى الخط
الحسن . والأذن تستلذ استماع النغمات
الحسنة الطيبة . وما من شيء من الإدراكات
إلا وهو منقسم إلى حسن وقيبح . فما معنى
الحسن الذي تشترك فيه هذه الأشياء ؟ فلا بد
من البحث عنه . وهذا البحث يطول ولا
ينبغي بلم المعاملة الاطناب فيه فتصرح بالحق
ونقول : كل شيء ، لجماله وحسنه في ان يحضر
جماله اللائق به . الممكن له . فاذا كان جميع
كمالات الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال .
وان كن العناصر بعضها قلة من الحسن
والجمال بقدر ما حضر ؛ فالفرس الحسن هو
الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة
وشكل وأون وحسن عدو ونيسر كر وفر
عليه . والخط الحسن كل ما جمع ما يليق
بالخط من تناسب الحروف وتوازيها
واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها . ولكل
شيء كمال يليق به . وقد يليق بشيء ضده .
فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به » (٧٧) .

« فان قلت فهذه الأشياء وان لم تدرك
جميعها بحسن البصر مثل الأصوات
والطعوم . فانها لا تتفك عن ادراك الحواس
لها فهي محسوسات . وليس ينكر الحسن
والجمال للمحسوسات ولا ينكر حصول
اللذة بأدراك حسنها ، وانما ينكر ذلك في
غير المدرك بالحواس . فاعلم ان الحسن
والجمال موجود في غير المحسوسات ، اذ
يقال هذا خلق حسن . وهذا علم حسن ،
وهذه سيرة حسنة ، وهذه أخلاق
جميلة » (٧٨) . . .

« الصورة ظاهرة وباطنة ، والحسن
الجمالي يشملهما . وتذكر الصور الظاهرة
بالبصر الظاهر ، والصور الباطنة بالبصيرة
الباطنة . فمن حرم البصيرة الباطنة
لا يدركها ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل
إليها . . . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب
عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني

الباطنة أكثر من حبسه للمعاني الظاهرة ،
فستان بين ما يحب نفسه مصورا على
الحائط لجمال صورته الظاهرة : وبين من
يحب نبيا من الأنبياء لجمال صورته
الباطنة « (٧٩) » .

٨ - من أفكار الغزالي الانثولوجية والانثروولوجية والاقتصادية - الاجتماعية :

ويتصل بعوسوعية الغزالي المعربية -
تشويرية ، الحديث عن أفكار الغزالي التي تحمل
سمات انثولوجية وانثروولوجية واقتصادية
اجتماعية . فان الهيكل الذي يشيده الغزالي
لمسوراته عن الدولة المثالية معزز بالثبوتية
والمستعصاء الضرورية . مثلما هو قائم بأفكار
الغزالي التي تعالج انظواهر الحضارية
والانثروولوجية - الاجتماعية .

وينجلي ذلك . بصفة خاصة . في الكتاب
الثاني . من « احياء علوم الدين » : الذي تناول
الغزالي فيه مظاهر التفألين والمعادن والاداب
الاجتماعية في المجتمع العربي - الاسلامي - ومنها
(وهو ما جاء بسططع عن الغزالي) : اداب الاكل
واداب الزواج واحكام البيع والشراء والحلال
والحرام واداب العجبة والمعاشر . واحكام
الامانة وادابها : واخلق النبوة ، واداب الوجد
والسمع والسفر ، واحكام العزلة وادابها . واحكام
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : كما منها اسرار
التعامل الاجتماعي - الاقتصادي الفردي والجماعي ،
وغيرها « (٨٠) » .

١ - يؤكد الغزالي انه لا سبيل الى السعادة وتأدية
الواجب الديني تاملًا وراحة الضمير كليا ،
الا بالعمل والعمل ، ولا يمكن سواصلة هذين
الا بسلامة البدن وقوته ، وسلامة الروح
وقائنها . وليس من شيء يعصم سلامة البدن
وما يتأني ويترتب على ذلك من طبع سليم
سوى الطعام والانواب . وعلى هذا يشير
الغزالي الى مقولات السابقين من « السلف
الصالحين » : التي تنص على ان الاكل من
الدين ، وتركه حرام . والى هذا جاء تنبيه
القرآن الكريم ذاته : « كلاً من طيبات ما
رزقناكم واعملوا صالحا » (٨١) .

٢ - كما يؤكد الغزالي . في ذات الموضوع : وفي
مواضع اخرى . ان للاكل وظيفة اخرى غير
الوظيفة البيولوجية : وهي الحفاظ على

النفس الانسانية لمواصلة السعي ورعايته
الحقوق الدينية والاجتماعية المختلفة .

٣ - ويتصل الغزالي ، نسبيا ، في احكام الضيافة
ادابها . مما يدخل في حلق القيم الاخلاقية
التي ظل المجتمع العربي - الاسلامي يرعاها
طوال الوقت . فهو يستشهد بحديث نبوي
يقول « لا خير فيمن لا يضيف » . وهو
يتفحص الضيافة منذ عصر ابراهيم الخليل ،
حيث يؤكد الغزالي انه كان يكنى (ابا
الضيفان) ، فقد كان اذا اراد ألا يخرج
فالتمس عند أهل الخير . ماثيا ميلا او
ميلين . ويتص الغزالي في احكامه في الضيافة
والاستضافة . على ان من واجب صاحب
البيت ، اذا ما غشاه ضيف ، ان يرفقه
القبلة وبيت الماء وموضع الوضوء ، إضافة
الى الاكرام بالطعام والتكريم بالحديث
والانتباه والمشاركة « (٨٢) » .

٤ - ومن احكام الغزالي في التعامل الاجتماعي :
مما تحمل من سمات انثولوجية
وانثروولوجية ، نصوصه المنزلة بالاحاديث
النبوية : ووصايا علي بن ابي طالب ،
وسواه ، في مواضع وامور مختلفة منها
« الاكل في السوق » حيث يراه الغزالي دليلا
على التواضع وعدم الكلفة . ومنها ما يرويه
عن الحجاج : لا تنكح من النساء الا فتاة ،
ولا تأكل من اللحم الا فتيا . ولا تأكل المطبوخ
حتى يتم نضجه . ولا تشرب دواء الا من
علة . ومنها ما يرويه عن الامثال والاقوال
الماثورة الشائعة بين الناس مثل « تشفى
تمشى » : حيث يقرن ذلك بالآية التي جاء
فيها : ثم ذهب الى اقله يتمطى . ومنها
ما يرويه عن الحكماء العرب من قولهم : ترك
الفداء يذهب بشحم الكاذبة ، او ما قاله أحد
الحكماء لبدن مفرط في البدانة : ارى عليك
قطيفة من نسج اخوانك ! ومنها ما يحمل
دلالة ايديولوجية - سياسية ، وذلك من
جيبيل ما رواد عن الصوفي ذي النون
المصري : حينما سجن ولم يتناول الطعام
اياما ، وبعت له أخت متصوفة طعاما مع
السجان : فلم يتناوله ، فلما عاتبت في ذلك
قال : « جاءني الطعام على طبق ظالم » (٨٣) .

٥ - ويتوسع الغزالي في كتابه « الاحياء » في
مبحث الزواج ، والتنظيم الاسري .
وضرورته للمجتمع العربي - الاسلامي ،

ويبحث على الزواج ويشهرج . معصلا ،
 دوائده - معزرا شرحه بالآيات القرآنية
 والاحاديث النبوية ، والاقوال المتواترة عن
 علي بن ابي طالب والصحابه والاولياء ،
 والمتصوفة . بل انه يشرح حتى كيفية معاملة
 الزوجة . ورعاية الابناء . وبين . بالمقابل ،
 متى ينبغي الامتناع عن الزواج . وينتقل
 القرآني - في كل ذلك ، من فلسفة اخلاقية -
 عملية ذات مدلول ايدولوجي متعدد في بنائه
 دولته الدينية - التي يحثي فيها اصول
 الدين ، على سنة النبي (ص) والخلفاء
 الاربعة (رض) .

- فان القرآني يورد آيات قرآنية بالغة
 الدلالة في البحث على الزواج ، من ذلك الآية
 التي تقول : « وانكحوا الايامى منكم » ، والتي
 تقول : « وانكحوا ما طاب لكم من النساء » ،
 كما يمثل بالحديث النبوي الذي ينص
 « انكح سئتي فمن رغب عن سئتي فقد
 رغب عني » وبالحديث الآخر الذي يرفع
 الزواج الى طقس ديني مقدس ، حيث
 يقول : « من تكح لله وانكح الله استحق ولاية
 الله » (٨٢) .

- وواضح ان القرآني لم يتصح - في كل
 الاحيان - بترك الزواج والامتناع عن الانجاب
 (كما فعل الفيلسوف الشاعر المشائم ابو
 العلاء الميري) ، بل انه ينطلق طوال الوقت
 من ضرورات عملية ، بالغة الاهمية في ترسيخ
 وتوطيد دعائم المجتمع العربي - المسلم :
 ولا يرى شيئا مثل الزواج يوطد هذا
 المجتمع . وقد نص كتاب (الاحياء) للقرآني
 على مثل هذه المقولة : النكح ساع في اتمام
 ما احب الله تعالى تمانه . والمعرض معطل
 ومضيع لما كره الله خيائه . كما نص على
 روايات متواترة عن معاذ ، الذي طلب ان
 يزوجه (بعد ان ماتت زوجاته الثلاث) .
 قائلا : زوجوني حتى لا ألقى الله عزيا (٨٥) .

- ويؤكد القرآني : مستطردا ، ومفصلا ،
 ان ضرورة الزواج هي « العمران » ودوام
 الاجتماع . لا الشهوة او التسلية . ويسوق
 في ذلك حديثا نبويا يقول : خير نسائكم
 النواود الودود . وحديثا آخر يقول : سوداء
 ولود خير من حسناء لا تلد . كما يؤكد
 القرآني : اكثر من مرة ، وفي اكثر من موضع ،

على ان من فوائد الزواج . دفع غوائل
 الشهوة ، ودفع المقاسد والموبقات . ويسوق
 في ذلك أمثلة كثيرة عن كبار صحابة
 النبي (٨٦) .

- ولا يسمى القرآني ان يحلل ويبحث
 الجوانب السيكولوجية - الاجتماعية للزواج .
 وينحس في ذلك وفي الروايات والاحاديث
 التي تؤيد ذلك ، ويؤكد : مستطرنا ،
 وجازما . ان الزواج ترويح للنفس ، وايناس
 لها ، وراحة للابدان والارواح ، بل انه مما
 يقوي على العباداة (فان النفس ملول وهي
 عن الحق تفر) . كما يؤكد ان واجب
 الزوجة رعاية البيت وشؤون الابناء ، وفي
 ذلك - حسبما يقول - عون للرجل على
 التفرغ للعبادة . والسعي . والكسب :
 وطلب العلم : والجهاد (٨٧) .

- ولا يتصح القرآني بالزواج في حال
 عدم الاستطاعة الاقتصادية وعدم القدرة على
 الايفاء بمهمات حسن تربية الابناء . ويقول
 في ذلك : ان هذه آفة عامة قل ان يتخلص
 منها الا من له مال موروث او مكسب حلال
 يمي به اهله . كما يتصح بتحمل اخلاق
 النساء . رحمة بالابناء ، والا فلا حاجة
 للزواج بمن لا يطبق ذلك . وانطلاقا من
 مذنبه الفقهي الصارم بوصي القرآني بتجنب
 الزواج اذا كان شغلا عن « ذكر الله » (٨٨) .

٦ - ولا يكتفي القرآني بتحبيب الزواج وتبيان
 موجباته ، بل انه يفصل حتى في تفاصيل
 الحياء الزوجية . فيطلع بأحكام ونواهد
 وضوابط تنجم مع مجمل الهيكل العام
 لنظراته الفقهية - الشرعية الشاملة . فهو
 يتخلق (كما لوحننا ذلك غير مرة) من
 ضرورات الاستقرار العائلي . واندر ذلك في
 الاستقرار الاجتماعي العام : وتوطيد « اركان
 الاسلام » . وهو يبرز كلامه (كما هو العهد
 دائما) بمزيد من الآيات القرآنية والاحاديث
 النبوية والاقوال المتواترة عن الصحابة
 و « الاولياء » .

- فهو يجد ضالته في هذه الآية التي
 تقول : كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، والآية
 الاخرى التي تقول : ولا تجعل يدك مغلولة
 الى عنقك ولا تبسطها كل البسط . ان
 هاتين الآيتين توجيهان حديث القرآني عن
 الاستقرار العائلي والانفاق في محيط العائلة :

والحرص على تعزيزها وتمتين أواصرها .
ويستشهد بالحديث النبوي الذي يقول :
« خيركم خيركم لأهله » . ويروي عن ابن
سيرين أنه « كان يستحب لرجل أن يسهل
لأهله » (٨٩) .

— ويفصل الغزالي ، التفصيل الضروري
الذي يراه ، في « واجبات » الزوج تجاه
زوجته في حالات وأطوار الحياة الزوجية
المختلفة ، وفي ضرورات تبصرها بالدين
وتتقيها بأداب المعاشرة الاجتماعية
— ويوصي أيضا — منتصرا ، في حدود
ما يسمح به مذهبه الفقهي ، الصوفي ،
للنساء المسلمات المتزوجات ، بالتشدد في
مراعاة العدالة ، ومراعاة الحقوق الزوجية ،
وعدم التقريط بها . بل أن الغزالي يستطرد
بمفصل حتى في « آداب الواقعة » ، وفي
تنظيم النسل وتحديد ، وما ينبغي عمله
تجاه اللفظاء والأطفال الذين يتبنون ،
وضرورة تسميتهم ، ويستشهد بالحديث
النبوي الذي يقول : أن القط لابد أن
يسمى (٩٠) .

٧ — ويحتل العمل حيزا كبيرا لدى الغزالي ،
ولذلك تفسره ، فائغته الصوفي الحريص
كل الحرص على « دولة الإسلام » ، لابد له
من ترسيخ هذه الدولة وتعزيز مقوماتها
وتوطيد دعائمها بالأسباب الاجتماعية
بالتزاج ، والتعامل الاجتماعي والعلاقات
الاجتماعية ، والعمل بكل مدالبه الاجتماعية
— الاقتصادية — الحضارية .

— ويبتدئ الغزالي : كالعادة — شأنه
في كل مقولاته — بإيراد الآيات ، والأحاديث
النبوية التي تحتل على العمل ، وذم العطالة
والتعطل الاختياري ، مؤكدا الأهمية
الاجتماعية للعمل ، والوظيفة الاجتماعية
للإنتاج والعمل الإنساني . باعتباره من أهم
عوامل البناء ، والاستقرار الاجتماعي .

— ويستطرد الغزالي في ذلك ، متعمقا ، في
بيان طبيعة العمل الإنساني ، وصلته بارتكاز
الدعوة الإسلامية ، وارتباطه بالأعمال
الإسلامي الذي ينس ، باستمرار ، على
الشكاف والتعاون على « البر والتقوى »
وعلى كون المسلمين « بنيانا مرسوما »
ومن هنا فهو يذم السؤال والاستجداء وكل
لون من ألوان الشحاذة ، والعطالة الاختيارية

(مع القدرة على العمل) . ويبين الأضرار
والضرور الجسيمة التي تحيق بالمجتمع
بسبب اساع الاتكالية ، وانتشار السلبية
في المجتمع . الأمر الذي يؤدي إلى الانحلال
والتهور . وسرعة الوقوع في العبودية
للغزاة الأجانب .

— ويروي الغزالي في ذلك حديثا نبويا
يقول : « من فتح على نفسه بابا من السؤال
فتح الله عليه سبعين بابا من الفقر » . كما
يروي وصية لقمان الحكيم لابنه حيث يقول :
يا بني استغن بالكسب الحلال عن الفقر .
فإنه ما افتقر أحد قط إلا أصابته ثلاث
خصال : رقة في دينه ، وضعف في عقله ،
وذهاب مروءته . والإفطع من ذلك كله :
استحقاق الناس به (٩١) .

— وواضح من كل هذا الذي يورده
الغزالي ويتوثق به أن الغزالي يقف في جانب
العمالة ، والتشجيع على العمل ،
والتعاون . والإنتاج . كما يتضح حرص
الغزالي على تمتين الأواصر وشد أعضاء
المجتمع بعضهم إلى البعض الآخر . وكان
الغزالي يؤكد على ضرورة العمل
و « التكسب » و « السعي من أجل الرزق » ،
ونبذ الاتكالية وكل مظاهر الاعتماد على الغير
والكذبة ، والشحاذة ، والكرم المصطنع ،
والعادات القبلية التي كانت تكرس العطالة
والتبطل دون سبرر .

٨ — ووقف الغزالي في جانب التجارة ، وعندها
— كعمل — بابا من أبواب العمل بمواضع
الشرع الإسلامي ، فكان يقول : « أن التاجر
الصادق أحب إلى الله سبحانه من المنقرغ
للمباداة » (٩٢) . ويعتمد الغزالي ، في ذلك ،
على آيات قرآنية ، وأحاديث نبوية ، وأقوال
مأثورة عن صحابة النبي ، والأولياء ، وعلى
جملة وقائع وأحداث ذات دلالة .

— ويفصل الغزالي : شيئا ، في تنظيم
المعاملات والتعامل التجاري في المجتمع
العربي الإسلامي ، فهو يبين أصول العقد
التجاري والبيع والشراء والإطراف المتعاقدة
والمعاملة ، وهو ينهى عن التعامل مع الذين
لا يملكون أمرهم (كالصبي الأعمى ،
والمجنون ، والعبد) ويوضح الأضرار التي
تترتب على التعامل أو التعاقد معهم .
ويجتهد الغزالي : كثيرا ، ويأتي بأحاديث

للشافعي وأبي حنيفة وبنقدها ، ويبين رأيه الخاص . وتبين خصوصية اجتبايات الفزالي في تبين « الحرام » و « الحلال » في البيع والشراء والتجارة ، وتيقية صياغة العقد ، بما يضمن استقرار العلاقات . بعيدا عن المضاعفات التي قد تنشأ نتيجة الإخلال بأصول التعاقد (٩٢) .

٩ - ونجد لدى الفزالي بدورا لما يدعى الآن « حماية المستهلك » و « تدخل الدولة » في التسعير وضمان حقوق المستهلكين . وتنظيم التعامل . فالفزالي يضع قيودا وأصولا للتعامل ، يريد بها تخليص التعامل التجاري والاقتصادي من المساويء . فهو يؤكد أن من شروط العدالة في البيع : عدم مدح السلعة بما ليس فيها ، وإن لا يكتفم البائع عيوبها وخفاياها ، وإن لا يكتفم في زرعها ومقدارها شيئا ، وإن لا يكتفم من سعرها ما لو عرفه المعامل لامتنع منه الخ . . . (٩٣) .

١٠ - ويتقف الفزالي في جانب تقسيم العمل ، وتنظيمه (بالطبع : مع الإيمان بالطبقية - وهذا مبرر بالنسبة إلى الفزالي وعصره -) ومع ربط كل شيء بالمعايير الدينية ، والانطلاق من الصالح الإسلامي العام ، فهو يرى أن الحياة الاجتماعية ، والاستقرار الاجتماعي ، ووحدة المجتمع إنما تقوم بتقسيم العمل ، ووضع كل شيء وكل إنسان في مكانه .

- فهو يقول في كتابه « أخياء أصول الدين » : « فانتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل . ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا ، وعلى هذا حمل بعض الناس قوله صلى الله عليه وسلم (اختلاف امتي رحمة) على أنه اختلاف مهمتهم في الصناعات والحرف » (٩٤) .

- وهو يقول في كتابه « ميزان العمل » : « لو لم يستقد الخياط والحائك والحجام في صنعتهم ما يوجب ميله إليها وتركها وأقبل الكل على أشرف الصنائع ولبطلت كثرة الصنائع . . . ولو عرف الكناس ما في صناعته وتركها ، ولاضطر العلماء والخلفاء والأولياء أن يتولوها بأنفسهم . وكذلك الدباغة والحداة والزراعة وجميع الأمور » (٩٥) .

١١ - ويسمى الفزالي الأعمال والحرف « صناعات » ، بالمعنى الدارج والمتعارف عليه ، في عصره ، وبما أنها مرتبطة بالسبل البشري ، وتقدم المجتمع العربي - الإسلامي . أوثق الارتباط : فهو يبحث عليها ، ويبحث كل « مؤمن » وكل فرد في المجتمع على اتخاذ مهنة ما ، وبورد في ذلك أحاديث نبوية ذات دلالة منها الحديث الذي يقول : « إن الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغني بها عن الناس . ويبغض العبد يتعلم العلم يتخذ مهنة » . ويؤكد الفزالي ، متطلعا من ذلك ، أن « الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعاش وهلك الكثر الخلق » (٩٦) .

١١ - و « الصناعات » لدى الفزالي متكاملة . مترابطة الأصول والأسباب والعلاقات والأنشطة والغايات . فهو يقول :

- « والصناعات ثلاثة أقسام ، أما أصول لأقوام للعالم دونها وهي أربعة : الزراعة (أي للقوت) والحياكة (للباس) والبناءة (للسكن) والسياسة (للامن) ، وأما مهنة لكل واحدة منها وخادمة لها كالحدادة ، الزراعة . والحلاجة والغزل للحياكة ، وأما متممة لكل واحدة من ذلك ومزينة لها ، كالطبخانة والخبز للزراعة والقصارة والخياطة للحياكة » (٩٧) (كتابه ميزان العمل) .

١٢ - وينسب الفزالي الاحتكار . وبهاجمه بضراوة ، لمجافته الشريفة ، ولاضرامه بالصالح الإسلامي العام . فهو يرى أن حجب السلع عن الناس أملا في زيادة أسعارها ثم بيعها بأسعار عالية إنما هو ظلم غاية في الفظاعة والاجرام .

- ويستشهد ، في ذلك ، بالحديث النبوي الذي يقول : « من احتكر الطعام أربعين يوما ثم تصدق به لم تكن صدقته كفارة لاحتكاره » . ويروي ابن عمر عن النبي أنه قال :

- « أن من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه » وقيل « فكانما قتل الناس جميعا » (٩٨) .

- ويفصل الفزالي في الاضرار والمساويء الاجتماعية التي تترتب على الاحتكار وتنجم عنه ، من اضطراب الاقتصاد والأوضاع

الاقتصادية : وإشاعة الاضطراب والقلق بين المسلمين وخصوصاً بين فقرائهم الذين يعانون : بالدرجة الاولى . وقبل الآخرين كلهم : من مساوى هذا الاحتكار .

— ويروي الفزالي : مستطرداً في ذلك ، روايات عن « الاسلاف الصالحين » ذات مغزى مهم (مما يصح ان تستقى منها : في رأي الفزالي : القيم الاخلاقية والمبادئ الاجتماعية التي ينبغي على الناس ان يراعوها ويعملوا بها) ، فيروي مثلاً ان بعض السلف من مسوري الحال كان قد جهز سقيتين من الحنطة الى البصرة وكتب الى وكيله بذلك وبعد تأخير البيع واجرائه حلالاً ، الا ان وكيله في البصرة ارتأى بمشورة بعض التجار هناك حجب الحنطة زمناً ، ليبعها : فيما بعد ، فربح اضعافاً . فكتب صاحب الحنطة الى وكيله : يا هذا انا كنا قد قمنا بربح يسير مع سلامة ديننا وانك قد خالفت وما نحب ان نربح اضعافه بضياع شيء من الدين فقد جئت علينا فاذا انك كتابي هذا فخذ هذا المال كله وتصدق به على الفقراء من اهالي البصرة ، وليتني انجو من اثم الاحتكار ، كفاف ولا لي ولا علي (١٠٠) .

١١— بل ان الفزالي يحتاج — انطلاقاً من ذات الاعتبارات العامة : واستهدافاً للصالح الاسلامي العام — عملية تزييف النقود : والتزييف عموماً ، ويعدهم من المجرمين بحق المجتمع ، وهو — كالعادة — يعزز اقواله بالاحاديث والروايات الماثورة .

— فهو يقول « قال بعضهم : اتفاق درهم زيف اشد من سرقة مائة درهم » . ويروي عن « الاسلاف » حديثاً يقول : ان الاحتياط لئلا تله هذه الامور افضل عند الله من المواظبة على نوافل العبادات (١٠١) .

— ويروي الفزالي ايضاً « قصصاً » و « عبراً » بليغة في ذلك منها قصته عن بعض المقاتلين ، التي يرويها على لسان المقاتل نفسه : « حانت علي فرس لا تقبل يلحنا فنفرني الفرس وكنت لا اعناد عنده ذلك فرجعت حزينة وجلست منكسر الاسى منكسر القلب لما ذاتني من الشر ، وما ظهر لي من خلق الفرس ، ووضعت رأسي على عمود القسطنطين والفرس قائم ، قرأيت في النوم كأن الفرس يخاطبني

ويقول لي بالله عليك اردت ان تأخذ علي البليغ ثلاث مرات وانت بالاسى الشريت لي علفاً ودفعت في ثمنه درهماً زيفاً فلا يكون هذا ايماناً ابداً » . قال « فانتصبت فزعاً فذهبت الى العلف وابدلت ذلك الدرهم » (١٠٢) .

١٥— ويمنع الفزالي الربا فقد خص المتعاملين بالربا بهجاء بليغ ، واستعدي عليهم السلطة ، وغضب المؤمنين ، ذلك انه يرى ان الربا ضار كل الضرر بالمجتمع ، مناف للدين ، فهو ينطوي على الاستغلال والغبن والظلم ، وكل هذه أمور لا يجمعها جامع مع جوهر الشريعة ، ولا مع اصول الدعوة الاسلامية (١٠٣) .

١٦— ويضع الفزالي القواعد والضوابط للعمل الاجير في المجتمع ، ويتشدد في ذلك ، بحيث لا يلحق العامل المأجور الظلم او الغبن ، وبحيث تتحقق المنفعة للطرفين : الطرف العامل بالمأجر ، والطرف المؤجر . وهو يرى وجوب مراعاة الامور التالية في العمل الاجير :

- ١ — ان يكون العمل واجره معلوماً ، مفهوماً للطرفين .
- ٢ — ان يكون متقوماً بان يكون قيمته تعب وكلفة .
- ٣ — الا يكون مقدوراً على تسليمه حراً وشرعاً .
- ٤ — وان لا يكون واجباً على العامل بالمأجر (١٠٤) .

— ويبين الفزالي الحالات التي يبطل فيها ايجار العمل ، ومنها الحالات السابقة ، ومنها حالات يقول الفزالي فيها بالحرص : « وكذلك لا يجوز استئجار الضعيف على عمل لا يقدر عليه ، أو استئجار الاخرس للتعليم » (١٠٥) .

١٧— اما اذا اصبح الامر شركة ، وليس عملاً بالمأجر ، فان الفزالي يضع ضوابط اخرى (مر بنا بعضها سابقاً) : منها القول بان المقدر السليم شرعاً هو المدعو (شركة العنان) ، وهي : اختلاط مالي الشريكين (الطرفين) ، بحيث يتعذر التمييز بينهما الا باقتسامهما ، ويسمح كل طرف لصاحبه في التصرف ، وتوزيع الربح والخسارة على قدر مالي الطرفين (١٠٦) .

— * —

ولعلنا مدعوون الآن ، أكثر من أي وقت آخر للاعتراف للفزالي بعقله الكبير ، وعقليته الشمولية الفذة . فهذا الرجل ، رغم تناقضاته ، وكثرة تحفظاته ، ونفقاته ، إلا أن منظومته الفكرية النظرية والتطبيقية الشاملة حيائية ، عملية ، تشهد للفزالي بالواقعية ، في حدود مواضع العصر ، ونسبياً ، في بنائه دولته الفاضلة ، التي اكتملت ، أكثر من مرة ، أنها دولة الدين والدين معها ، رغم تأكيد الفزالي أن الصدارة ينبغي أن تكون للعلماء ، فهم ورثة الأنبياء ، وأن صلاح الدولة بصلاح علمائها وفسادها بفسادهم . وعلى أية حال ، فالعلماء هنا هم علماء الدين - والدنيا ، باعتبار أن الشريعة الإسلامية أكثر الشرائع الدينية عملية ، واهتماماً بأمور الحياة .

والمتتبع لكل ما كتبه الفزالي يجد خطأ نظورياً صاعداً ، رغم انكشافاته العديدة ، ونفقاته الكثيرة . أن ما تضمنه كتاب « أحياء علوم الدين » ، بالذات ، يعني أحياءاً حقاً ، وبعثاً أكيذاً ، للشريعة الإسلامية في سني فتوة الدين ، ولكنه ليس بعيداً عن تأثيرات العصر ، عصر الفزالي ، فمن المستحيل أن تعيش في عصر ، وأن تكون خارجة في آن واحد . أن هذا الكتاب هو كتاب الحياة ، ودستور الفزالي الديني - العملي الأكبر .

٩ - استنتاجات ختامية

- دولة الفزالي الفاضلة

- مكانة الفزالي ومفراه

شرى ، ما الذي يتحصل لدينا ، من كل بحثنا هذا عن الفزالي ، وما الذي يمكن لنا أن نستشفه ونستنتج من عموم البحث الذي كرسناه لدراسة فتوح الفزالي وأقطار فكره (التي يستحيل على بحث مفرد ، كأننا ما كان حجمه أن يحيط بها جميعاً) ؟

١ - أن الفزالي مفكر إسلامي لاهوتي ، جدلي ، تنويري بارز ، ينفرد بخصوصيات عديدة تميزه عن سواه من المفكرين المسلمين ، وتضع له الصدارة في محاولات توظيف الفلسفة والمنطق وعلم « الكلام » والجدل في خدمة الشرع ، وتوطيد أركان الدعوة الإسلامية . وهذا ما يتضح للمتتبع من عموم كتب الفزالي الكثيرة ، التي وإن بدت متناقضة (بعضها مع البعض الآخر) ، أحياناً ، إلا أنها منسجمة

في خط عام ، وخطة مركزية واحدة ، هي توظيف كل قدرات العقل الواعي (في الفلسفة ، و « الكلام » والجدل ، والعلوم) في خدمة الدين ، وحين لا تكفى كل هذه ، أو تبدو في رأيه متهاففة ، فإنه يوظف قدرات العقل الباطن والكشف القلبي ، الصوفي ، لذات الغرض .

٢ - وكان الفزالي يدعو إلى نظام إسلامي خاص من أنظمة الدول الإسلامية ، وهو نظام قريب من نظام الحكم أيام الخلفاء الأربعة (الراشدين) .

٣ - وقد دعا الفزالي ، منسجماً مع أفكاره حول دولته الفاضلة والمستبد العادل ، إلى نظرية الحق الإلهي . وأسمى السلطان « خليفة الله » ، وقال إن « السلطان ظل الله في أرضه » (كما مر بنا شرح ذلك سابقاً) ، وبهذا يكون الفزالي قد دعم السلطة الأوتوقراطية (على كل تحفظاته عليها) ، وبهذا يكون الفزالي قد أقر النظام السلجوقي القائم على سلطة الخليفة العباسي الرمزية . وسلطة السلطان (أو السلاطين) السلجوقي الفعلية ، وسلطات الوزراء وحكام الأقاليم (وذلك بالرغم من نقد الفزالي للمغالاة ، ومحاولته الإصلاحية التي تدعو دائماً للاستبداء بآركان الدين الإسلامي كما كان في البدء ، ... أيام النبي وخلفائه الأربعة) . بل أن الفزالي يصرح ، حرقياً ، في « الأحياء » (وكأنه ينفي التهمة عنه - تهمة الفتننة أو عدم الاعتراف بالسلاجقة ونظامهم) ، فيقول :

« ... فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس رضي الله عنه ، وأن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة ، وقد ذكرنا في كتاب المستظهر المستنبط من كتاب كشف الأسرار وهتك الاستار تأليف القاضي أبي الثيب في الرد على أصناف الروافض من الباطنية ما يشير إلى وجه الصلحة فيه - والقول الأخير أنا نراعي الصفات

والشروط في السلاطين تشوفا الى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً ، فكيف يغوث رأس المال في طلب الربح لا بل الولاية الآن لا تتسع الا لصاحب الشوكة . فمن بابيه صاحب الشوكة فهو الخليفة . ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والشوكة فهو نافذ الحكم والقضاء في اقطار الارض ولاية نافذة الاحكام » (١٠٧) .

٤ - ويؤمن الفزالي في استهجان وتحرير « الفتن » و « التمردات » والثورات التي يخشى منها تقويض النظام القائم ، ويحبد الوعظ والارشاد ، والنصح - حتى ولو كان قويا - ، وهو مخلص في ذلك لمذهبه في الإصلاح الاجتماعي - الاقتصادي ضمن مواضع الدين الاسلامي . وضمن منطلقاته (هو الفزالي) ، التي تحرس كل الحرص على وحدة العالم الاسلامي ، وعلى ارتباط الحكام الصغار والكبار والسلاطين بالخليفة العباسي في بغداد (مهما كانت صفات هذا الخليفة) ، وعلى التبعية المتبادلة (حتى لو كانت اسمية) .

٥ - ويؤغل الفزالي كثيرا (وبإخلاص) فهو لم يكن منتفها ، وقد عاش ومات معاما ، فقيرا ، زاهدا) في محاولته الإصلاح الداخلي وتوطيد أركان الدولة الإسلامية وتعزيزها بأسباب القوة (ومنها « العدل » العربي الاصل) و (« الهيبة » الرومانية الاصل) ولكن من دون « غرور » ومن دون استعلاء على « الرعية » . وهو يقول في « هيبة » السلطان ، مثلا (في كتابه « التبر المسبوك ») : « ويجب ان تكون هيبة بحيث اذا رآته الرعية خافوا ولو كانوا بيذا ... واذا كان السلطان ضعيفا او كان غير ذي سياسة او هيبة فلا شك ان ذلك يكون سبب خراب البلاد » (١٠٨) . ويقول في (الهيبة والقوة دون غرور) : « سئل ملك كان قد زال عنه الملك فقيل : لا ي سبب انتقلت الدولة عنك لا فقال : لا غراري بالدولة والقوة ورضائي برأيي وعلى وغفلتي عن المشورة ، وتوليشتي لصغار العمال على اكابر العمال » (١٠٩) .

٦ - ويؤمن الفزالي بالعلاقة الوثيقة بين قوة الدولة ونوطتها من ناحية ومنه جهازها الإداري

الحاكم من جهة أخرى . ويرى الفزالي ان الحاكم مسؤول عن جهازه الإداري ، مثلما يكون هذا الجهاز مسؤولا عن الحاكم ونظامه . ويروي في ذلك ، عن الخليفة الثاني ، عمر بن الخطاب (رض) ، قوله المشهور :

« الامراء أربعة ، فأمر قوي ظلف نفسه وعماله فذلك كالجهاد في سبيل الله ، يد الله باسطة عليه الرحمة ، وأمر فيه ضعف ظلف نفسه وارتفع عماله لضعفه فهو على شفا هلاك الا ان يرحمه الله ، وأمر ظلف عماله وارتفع نفسه فذلك العظمة الذي قال فيه رسول الله : شر الرعاة العظيمة ، فهو الهالك وحده ، وأمر ارتفع نفسه وعماله فهلكوا جميعا » (١١٠) .

ويروي الفزالي - في معرض تعزيز نظريته في وجوب عدل الجباز الإداري ، ووجوب التدقيق في اختيار الوزراء والمسؤولين - روايتين ذات دلالة بليغة ، أولاها - قصة حطيط الزيات مع الحجاج ، وثانيها - حوار مواطن عربي مع مؤسس بغداد ، الخليفة العباسي المشهور ، أبي جعفر المنصور .

٧ - وقد نهج الفزالي نهجا خاصا في استئان السنن للعدل - باعتباره المقوم الأول ، في مفهومه ، لتبوت قدم الدولة الإسلامية . وهذا النهج ليس جديدا تماما ، فالخلفاء الراشدين الأربعة ، وللخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز . وللصحابي البارز أبي ذر الثفاري وكثير سواهم من صحابة النبي المخلصين للدين الاسلامي ... سننهم وطرائقهم في انتياج العدل والانصاف سبيلا للإصلاح وتنفيذ مقولات الشريعة : الا ان نهج الفزالي : هنا ، خاص . وتقصد بذلك انه يحمل سمات اسلوب الفزالي الخاص (في مزج العلم بالدين ، وانصاف الصفات الشخصية من تحرق ، وحماس ، وجراة ، ومعرفة غزيرة ، وإخلاص في البحث المضي عن الحقيقة) . كما يحمل سمات العصر - عصر الفزالي - وبصماته وآثار ثقافته . وهكذا ، فان الفزالي يقدم في (التبر المسبوك) عشر وسايا للحكام في الدولة الإسلامية تملخص في :

١ - وجوب معرفة الحاكم قدر الولاية وخطرها

(اي التزام جادة العدل : وتجنب الجور - استنادا الى حديث نبوي يقول : « عدل السلطان يوما واحدا أحب الى الله من عبادة سبعين سنة » ، والى حديث آخر ينص على القول : « أحب الناس الى الله تعالى وأقربهم اليه السلطان العادل وأبغضهم اليه وأبعدهم منه السلطان الجائر » (١١١) .

٢ - استشارة العلماء الخبيرين والحذر من علماء السوء « فانهم يشنون عليك ويفرونك ويطلبون رضاك طمعا فيما في يديك من خبث الحطام ووبيل الحرام ليحصلوا منه شيئا بالكر والحيل ، والعالم هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال ، وينصفك في الوعظ والمقال » (١١٢) .

٣ - التدقيق في المظالم ومنع المسؤولين من اقترافها ، والموضوعة في التشخيص والمعالجة (وكما يقول الغزالي : « اعلم ايها السلطان وتبين ان ظهور العدل من كمال العقل ، وكمال العقل ان ترى الاشياء على ما هي وتترك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها » (١١٣) .

٤ - تجنب التكبر : وانتهاج سبل العفو والتجاوز عن الاخطاء ، ذلك « ان الوالي في الاغلب يكون متكبرا ، ومن التكبر يحدث عليه السخط الداعي الى الانتقام ، والغضب غول العقل وعدوه وأفته وقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في ربع المهلكات (من كتاب : احياء علوم الدين) . واذا كان الغضب غالبا فينبغي ان يميل في الامور الى جانب العفو ، ويتعود الكرم والتجاوز ، فاذا صار ذلك عادة لك مائت الانبياء والاولياء » (١١٤) .

٥ - « هو انه في كل واقعة تصل اليه وتعرض عليه ، يقدر انه واحد من جملة الرعية وان الوالي شخص سواء ، فكل ما لا يرضاه لنفسه يكون قد خان رعيته وغش اهل ولايته » (١١٥) .

٦ - (ان لا يحقر انتظار ارباب الحوائج ووقوفهم بابه فان قضاء حوائج المسلمين افضل من نوافل العبادات) (١١٦) .

٧ - تجنب الاسراف واعتياد القناعة « فلا عدل بلا قناعة » (١١٧) .

٨ - الجنوح نحو الرفق كلما امكن العمل به (١١٨) .

٩ - الحذر من الانتهازيين والمناققين ، والتعرف بدقة على اتجاهات الراي العام ومظالم الناس بحجمها الطبيعي ، لازالة اسباب الشكوى (وكما يقول الغزالي : « ان تجتهد ان ترضى عنك رعيته بموافقة الشرع . . وينبغي للوالي ان لا يفتر بكل من وصل اليه والنس عليه وان لا يستقد ان الرعية مثله راضون عنه ، وان الذي يشي عليه انما يفعل ذلك من خوفه منه ، بل ينبغي ترتيب معتمدين يسألون عن حاله من الرعية ليعلم عيبه من السنة الناس » (١١٩) .

١٠ - تحكيم الشريعة في كل شيء وعدم تجاوزها من اجل الاسترضاء (١٢٠) .

٨ - وقد اعتمد الغزالي ، في منظومته الهرمية ل بناء الدولة الاسلامية ، بالطريقة التي يرتأها اعتمد نظام الوزارة (اي هكذا : الخليفة في القمة ، فالسلطان او السلاطين ، فالوزراء . .) . وقد اولى الوزراء اهتماما فائقا ، فقد افرد لهم بابا خاصا (في كتابه « النهر المسبوك ») ، جاء فيه : « اعلم ان السلطان يرتفع ذكره وقدره بالوزير اذا كان سالحا كافيا عادلا لانه لا يمكن لاحد من الملوك ان يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير ، ومن انفرد برايه زل من غير شك . الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعظم درجته وفصاحته ، اسره الله تعالى بالمشاورة لاصحابه العقلاء العلماء فقال عز من قائل (وشاورهم في الامر) واخير في موضع آخر عن موسى عليه السلام (واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي) اشدد به ازري واشركه في امري) . اذا لم يشفق الانبياء عليهم السلام عن الوزراء واحتاجوا اليه كان غيرهم من الناس اخس » (١٢١) .

- وقد حدد الغزالي للسلطان اصول عاملة وزيرة في تقنين بارع ، فيه من الابداع السيكولوجية قدر ما فيه من الابداع السياسية والمنطقية ، وقد جاء في هذا التقنين ان على السلطان ان يسمع وزيره اذا ما خطا ، وان لا يطمع في ثروته اذا

ما اغتنى ، وأن يقضي له حاجته إذا ما سأل ، كما على السلطان أن لا يحجب وزيره عنه ، وأن لا يسمع كلام الوشاة فيه ، وأن يمنحه كل سره ، لأن « الوزير الصالح » حافظ سر السلطان (١٢٢) .

— أما الوزير نفسه فمليه (وفقا لثلاثيات الفزالي) : ١ — أن يكون نزاهة إلى الخير ٢ — وأن يدفع سلطانه نحو المزيد من الخير والمزيد من الاعتصام بالدين ٣ — وأن يرشد سلطانه لينممه ، تدريجيا ، من الوقوع في مزالق الغضب العارم . وعلى السوم ، فإن على الوزير أن يسرف (أن دوام الملك بالوزير ، ودوام الدنيا بالملك) (١٢٣) .

— ويستعين الفزالي بمذخاراته وخبراته الحيانية (وهي جد مطوعة في أنظمة الإدارة وآداب « الآيين ») ليقتن ، حرقيا وآليا ، صفات الوزير ومواصفاته (فما كل خلق ليكون وزيرا !) ، وذلك مفهوم في نظام الفزالي الهرمي ، القائم على هيبة السلطان وسواته . وهكذا فإنه ينقل عن أحدتهم أنه قال : « ... يجب أن يكون الوزير ساكنا ، متمهلا ، شجاعا ، واسع الصدر ، حسن المقال ، مليح الوجه ، مستجيبا صامتا حيث يحسن الصمت ، ومتكلما إذا حسن الكلام ، ومع ذلك يجب أن يكون تقيا حسن المذهب لطيف نفسه وينفي عنها كل ما لا يليق ، ولا بد له من حسن الاعتقاد . وينبغي أن يكون ذا تجارب ليسهل الأمور على الملك ، متيقظا لينظر عواقب الأمور » (١٢٤) .

— بل إن الفزالي الذي حاول أن يكون موضوعيا ، متجردا من الهوى والتحيز ، مكرسا للدين فقط ، بعيدا عن « المفريات » والجهل والمنصب ، كان مفتونا بنظام الحكم السلجوقي فكرس نفسه : عبر الكتاب المنسوب إليه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » لنصح ملوكه السلاجقة ، وللإشادة بوزرائهم ، خصوصا نظام الملك (أبو علي الحسن بن إسحاق بن العباس الطوسي) ، الذي أنشأ المدرسة النظامية (وهو الذي أنشأ الفزالي (الطوسي مثله) بالتدريس في المدرسة النظامية ، وغمره « بأفضاله » فهذا الكتاب (التبر المسبوك) — الذي وضعه في نصيح السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي — إنما هو بمثابة رد الفضل من

قبل الفزالي إلى « ولاة نعمته » — سلاطين السلاجقة ووزرائهم . وهو يمثل انعطافا في فكر الفزالي الاصلاحى (كما رأيناه في « أحياء علوم الدين ») و « المنقذ من الضلال » ، و « الاقتصاد في الاعتقاد » () ، كما يمثل خروجاً أو تناقضا — في أحسن الأحوال — مع دعاوى الفزالي الزهدية — الاصلاحية ، كما عرضنا لها في كتبه السابقة ، المنار إليها آنفا ، وغيرها .

٩ — وتتمركز « أخلاقيات » الفزالي (أي مباحثه في الاخلاق) ، كما يرى ذلك محمد يوسف موسى ، في كتابه « فلسفة الاخلاق في الاسلام » — في محورين هما « الفضيلة » و « السعادة » . ويلخص هذا الكاتب العربي المعاصر رأي الفزالي في (الفضيلة) فيقول : « الفضيلة حالة كمال للنفس تنالها إذا اعتدلت قواها فلم تجنح الى الافراط أو التفريط ، وإذا كان للقوة العاقلة سياسة القوتين الاخرتين . هذا الكمال إذا تم للنفس قربت من الله بالمرتبة طبعاً لا بالمكان ، وذلك السعادة . وإذا كان من المعروف أن للنفس ثلاث قوى ، كانت أمهات الفضائل أربعا ؛ تنشأ ثلاث منها من اعتدال كل قوة من هذه القوى ، وتكون الرابعة بانسجام هذه القوى بعينها مع بعض حتى لا تبغى واحدة منها على الأخرى . هذه الفضائل التي هي جماع كل خير ، هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة . وكل فضيلة من هذه الأربع تنظم فضائل أخرى تنطوي تحتها . فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقافة الرأي ، وأصابة الظن ؛ ومن الشجاعة يكون الكرم والشهامة ، وكسر النفس ، والاحتمال وكظم الفيظ ، والعلم ؛ ومن العفة يكون الحياء ، والقناعة ، والورع ، والصبر ؛ والعدالة في اخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة ، وفي السياسة ، وفي عامة الحالات . على أن لنا أن نقول أن العدالة جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع بل تكون جملتها معا (١٢٥) .

أما « السعادة » — وهي مبحث جمالي — أخلاقي مثل « الفضيلة » لدى الفزالي وانراه من فلسفة الاسلام ومفكره —

فيلخص ذات الكاتب العربي المعاصر (محمد يوسف موسى) رأي الفزالي ومفهومه فيها بالشكل التالي (الذي سنرى منه أنه متلاحم مع رأيه في الفضيلة ومتمم له) : « من الممكن أن نقول عن الفزالي بأن السعادة هي الخير الأعلى كما رأى أرسطو قبله ، ولكن ما هذا الخير الأعلى ، أو بعبارة أدق ما الخيرات بوجه عام ، وما الخير الذي هو من بيننا الخير الأعلى ؟ يرى فيلسوفنا أن الخيرات في هذه الحياة كثيرة ، ولكنها ترجع إلى أربعة أنواع : ١ - خيرات النفس ... تعني : العلم ، والحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة ٢ - خيرات لبدن وفضائله ، وهي أربع : الصحة ، والقوة ، والجمال ، وطول العمر ٣ - الخيرات الخارجية : وجماعها أربعة أيضا : المال ، والاهل ، والعز ، وكرم الارومة ٤ - الخيرات أو الفضائل التوفيقية ، وهي أربعة كذلك : هداية الله ، ورشده ، وتسديده ، وتأيبده ... وهذه الخيرات التي لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر ، أو ليبلغ ذلك البعض كماله ، ليس شيء منها هو الخير الأعلى ، أي السعادة ، في رأي الفزالي ، وإن كانت في حاجة لبا لتكون كاملة ... أن سعادة كل كائن في وصوله إلى الكمال الخاص به ، وكمال الانسان ، بوصف أنه إنسان ، في ادراكه العقليات والامور الالهية على ما هي عليه ، هذه الامور التي يقف العقل حسيرا أمامها ، لا يملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور ... إذن سعادة الانسان وكمالها ، أن تتقن نفسه بحقائق الامور الالهية وتتحد بها حتى كأنها هي ؛ وذلك بأن تصير النفس عالما عقليا مرتسما فيه صورة العالم ونظامه ، المحسوس منه والمقبول ، أي أن تستوفى هيئة الوجود كله لا يشك عن علمها به علما حقا شيء منه » (١٢٦) .

١٠ - ويتحصل لدينا ، مما اقتبسناه من الكاتب العربي المعاصر : دارس الفزالي ضمن دراسته « فلسفة الاخلاق في الاسلام » (في كتاب بذات العنوان) : أن الفزالي لم يكن مثاليا كاملا ، بل أنه زأوج : بطريقته الخاصة بين المثالية والواقعية ، فقد اعترف بمسبقيات الحواس ، ومطالب البدن ، ومتطلبات الحياة المادية في المجتمع البشري (فتلاثة ارباع الخيرات لديه ذات اساس عملي ، واقعي :

خيرات النفس ، وخيرات البدن ، والخيرات الخارجية) ، غير أنه أخضع كل هذا للطريق الصوفي نحو السعادة ، وبكلمة - الطريق الروحي . ومع ذلك ، فإن « العملية » التي تحتل حيزا لا يستهان به في فكر الفزالي وتطبيقاته ، تظل : إلى جانب الزهد ، منطلقا لا يمكن الاستهانة أو التقليل منه ، انسياقا في الطريق السهل (طريق اتهام الفزالي بالظلامية والرجعية الكاملة ، لا شيء إلا لأنه حارب الفلاسفة في عصره) .

١١ - ونجد لدى كاتب عربي معاصر آخر هو طه عبد الباقي سرور ، في كتابه « الفزالي » (١٩٦٥) ، محاولة في جلاء الحيرة التي تنشأ لدى دارسي الفزالي ومصنفيه (بين المثالية ، والواقعية) ، وهي محاولة مخلصة ، ويمكن أن تثبت أمام النقاش . فهو يقول (في فصل - تحت عنوان : « خطأ الجمهور والكتاب في فهم الفزالي ») ما نصه : « آراء الفزالي في العلم على لوتين ، لون صوفي ينادي بالعلم الاخروي والمزوف عن سواد ، ولون آخر يقدر العلوم كافة ويدعو إليها ويأسر بها . وقد التبس هذا الامر على كل دارسي الفزالي والمتابعين لآرائه بل ان لسوء فهم آراء الفزالي في العلم أثرا بعيد المدى جسدا في التفكير الاسلامي . فالفزالي قد هيمن على عقول القرون التي تلتها هيئة كاملة ، وقد فهم جمهوره اتباعه ، ومن تشقف على آرائه ، أنه يخاضع العلم الدنيوي ، بل لقد وقع في هذا الخطأ كثير من العلماء والسادة فظنوا ، وأثر الظن انهم ، أن الفزالي يحارب علوم العقل والتجربة بل يدمها ويحقرها ، ولا يدعو إلا إلى عاوم الآخرة . وقد حسب كثير من الناس في قرون متتالية أنهم يتابعون الفزالي ، وهو حجة الاسلام إذا عرضوا عن الدنيا اعراضا كاملا ، نسيها وطبائنها وعلومها أيضا . وتسلسلت هذه الفكرة مع القرون وتتابعت مع السنين ، وجارى العلماء العامة في فهم الفزالي ، بل جارى العامة كثيرا من رجال الفكر والقلم : فظنوا بالفزالي ما ظنوا ، ووقفوا من آرائه في العلم والتعليم موقفا مضحكا ؛ حسبوا منه أنهم يسخرون من الفزالي لتعدد آرائه وسوء فهمه ، وهم يسخرون من أنفسهم لأنهم لم يتفهموا حقيقة آرائه » (١٢٧) .

« وسر هذا الخطأ في الفهم ان الفزالي كان يكتب في اواخر حياته كتبه للصوفية وعلى طريقتهم ، وما كتب للصوفية لا يصلح الا لهم ولا يباح للناس جميعا ، وليس هو الحق وحده والفزالي يقول « ان هذا الطريق ليس للناس جميعا ولو تبعه الناس وعملوا به لحزن العالم وبطلت الحكمة منه » فالفزالي حينما عرف العلم « بانه العلم الاخروي » وحينما دعا الى الاشتغال بالعلم الحقيقي كالعلم بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر : واهمال علوم العقل والتجربة ، انما كان يخاطب الصوفية وحدهم ، ويقرر مذهبهم القائم على الفناء في الله والاعراض عن الدنيا بالكلية ، كان يصف صورة مثالية لقوم مثاليين في عبادتهم . وهو اذ يعرف علم الفناء بانه من علوم الدنيا ، ويقول ان الفقيه هو العابد الرشد لا المجادل العالم بأصول الفقه وتخريجات أحكامه ، انما قصد بهذا التبريد وجهة النظر الصوفية ، وقد نبه الفزالي على ذلك في مواقف مختلفة من كتبه ، فهو يقول بعد ان اشاد بعلوم الآخرة وحث عليها وأمر بتدريسها : « ولا ينبغي ان يفتر رأيك في طلب العلوم الدنيوية بما حكيانه عن طريق الصوفية فانهم لا يعتقدون حقارة العلوم ، بل يعتقد كل مسلم حرمتها وعظمتها ، وما ذكره انما اوردوه بالاضافة الى مرتبة الانبياء والاولياء » . ثم يقول : « ومن قصد التقرب الى الله بالعلوم نفسه الله ورفعته لا محالة » (١٢٨) .

« ذلك هو قول الفزالي في وضوح وصراحة : وكأنما احس بما سيحدث من سوء فهم لآرائه فتور الرأي في طلب العلوم العقلية بما يحكى عن الصوفيين . لان ذلك لهم خاصة وهم لا يحتقرون العلوم بل يجاونونها ويعتقدون عظمتها وحرمتها وقد استناب . بل يقرر الفزالي ان من قصد التقرب الى الله بالعلوم على اختلاف أنواعها تبعه الله ورفعته . بل هو يقرر في يقين ان الله سبحانه حبيب العلوم الى الناس لصالح العالم ، فيقول في كتابه (ميزان العمل) : « فاولا ان الله حبيب علم الفقه والنحو والخطب والرياضة الى آخر العلوم في قلوب طوائف من الناس بقيت هذه العلوم معطلة ولتشوش النظام الكلي » (١٢٩) .

« الفزالي عالم رحب الافاق تشهد بذلك كتبه وآثاره ، عالم بالعلوم وفنونها على اختلاف ألوانها وغاياتها ، تشهد بذلك ايضا كتبه وآثاره ، فهو عالم يدعو الى رسالة العلم كاملة في يقين وإيمان ، لانه يؤمن بأن نظام العالم ، ونظام القوة والسيادة في الدنيا انما ينبغي على العلوم والمعارف الكونية والعقلية فمن الخطأ في حق العلم . ومن الخطأ في حق العقل ان يقول قائل ان الفزالي يحارب علوم العقل والكون والتجربة ، وهو امام من أئمتها . ولكنه حين يتحدث في اساليب الصوفية ومبادئ الصوفية ينطلي شأن العلوم الآخروية لأنها روح العبادة واليقين ، ويجري المقارنات بينها وبين علوم الدنيا فيذمها بالقياس اليها وتمجيدها لها ، والصوفية فئة من الناس ارتضوا لانفسهم وضما معينا ، وحياة معينة ، ومسلكا في الوجود قريدا كالرهبان مثلا ، فما يصلح لهم لا يصلح لغيرهم ، وهم لم يقولوا للناس هلم اليها . ولم يقولوا لهم تكلفوا ما تكلف واتبعوا ما تتبع وتحملوا ما تحمل . ولفسة الفزالي الصوفية شديدة الخطورة في فهم آرائه ، بعيدة الاثر في تشويه تلك الآراء ، وتشويه آثارها في النفوس والعقول . وقد فتن كثير من الناس وضلوا بسبب خطأهم في فهم الصوفية وأغراضها ولفة مباحثها وعلومها . وهو يعرض صورة الصوفية في براعة وتشويق شأن اساليبها ، والقلوب تسارع الى التمسك بتلك الصور المعطرة بذكر الله والجنة ، فتنس في تلك الوتيرة الروحية في ختام البحث مثلا . ان الفزالي قد بداه بقوله :

« من لم تكن بصيرة عقله نافذة فلا تعلق به من الدين الا قشوره ، بل خيالاته وامثله دون لبابه وحقيقته ، فلا تدرك العلوم الشرعية الا بالعلوم العقلية ، فان العقلية كالادوية للصحة والشرعية كالغذاء ، والنفس المريضة المحرومة من الدواء تنصر بالاعذية ولا تستفيع بها » (١٣٠) .

« ويختتم الكاتب رأيه ، المعزز بنصوص من الفزالي نفسه ، بالقول :

« وذلك اعتراف صريح من الفزالي بأن العلوم الشرعية والآخروية لا تدرك الا بعد التمسك من العلوم العقلية لأنها الميزان والدواء ، بل هو يربط معرفة الله بمعرفة علوم الكواكب

والإتارة الملوية ، ومعرفة أقسام الموجودات وآيات الأفاق في كثير من بحوثه ، فكيف ينتهم الفزالي بعد ذلك بأنه من خصوم العلوم والفنون « (١٢١) » .

١٢- أن هذا الدفاع الحار عن الفزالي ، بخصوص موقفه من العلوم العقلية أو « الدنيوية » ، من قبل الكاتب العربي المعاصر طه عبد الباقي سرور ، يبدو مغفوما ، ضمن الإطار العام لفكر الفزالي ، ودولة الفزالي الفكرية والبشرية ، القائمة على أساس ديني ، في نظام إقطاعي راسخ ، عريق ، في عصر السلاجقة وأسلافهم البويهيين ، والتأثيرات الفارسية - التركية - الرومانية . صحيح أن الفزالي لم يكن خصما لدراسة العلوم ، ولكنه ربط ذلك كله ببناء الدولة الدينية ، وأخضع ذلك كله لهدف توطيد أركان هذه الدولة ، بتوطيد مقومات وأصول الشريعة فيها . وإلى هذا يفتن كاتب عربي معاصر آخر ، سبق أن اقتبسناه (في مواضع سالفة من بحثنا هذا) ، وهو محمد يوسف موسى (صاحب « فلسفة الأخلاق في الإسلام ») ، حيث يقول ، بخصوص الطريق الذي ينبغي انتهاجه للوصول إلى السعادة : « هو طريق المتصوفة أم طريق المتكلمين : » لقد عرض الفزالي على نفسه هذه المشكلة وخلص منها بعدم البت فيها برأي واحد للناس جميعا ، بل توسط في الأمر بأن جعل الحال تختلف حسب الأشخاص والأحوال ، وهذا فيما نعتقد ، القول الحق والرأي الصحيح الذي يأمر به العقل الرشيد الطب بعلاج المشكلات . أن العامة من الناس تعتمد بهم فطرهم وعقولهم عن طلب العلم بالنظر العقلي والدليل المنطقي الذي يتدرج من المقدمات إلى النتائج ، ومن الظواهر إلى العلل والأسباب ، ولهذا يكون من الخير لهؤلاء ، وهم أكثر الناس « الاستغفال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل » . والبقية من الناس : من منح منهم الاستعداد الطيب للفهم والعلم وكملة له آلات الطلب وأدواته ، ومنها شيخ ثقة له بصره واستقلاله بالعلوم ، كان أولى به بسلك سبيل النظر ، فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم » . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن

يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والأعراض عن الدنيا والتجرد لله ، وأن ينتظر فمساء يفتح له بذلك الطريق ما التبس على سالكي هذه الطريق » . بهذا يكون الفزالي قد أنصف الفطر المختلفة والعقول المتعددة ، ويكون قد أنتهج نهج الرسول الحكيم إذ يقول : « نحن ، معاشر الأنبياء ، أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . أما أن يأخذ الفيلسوف الناس جميعا بالرأي الواحد ، وينزلهم المنزلة الواحدة ، فليس من الحكمة في شيء ، « (١٢٢) » .

- ويتحصل مما يقوله محمد يوسف موسى أن الفزالي صنف الناس (حتى تجاه المعرفة وتحصيل العلوم) طبقات ، كانت أسماها طبقة المتفرغين للعلوم الإلهية ، ولكنه يرى أن السبيل إليها هو اتقان العلوم الطبيعية أو « الدنيوية » . وهكذا فحتى نظرية المعرفة طبقية ، مقننة .

١٢- ويتصل بذلك ، اتصالا وثيقا ، أن الفزالي يرى أن العلوم والمعارف أصيلة في النفس الإنسانية : مثل النار في الحجر والماء في الأرض ، وهكذا ينبغي السعي للتعمق لتعود النفس إلى فطرتها ، ولا بد من الصبر والمجاهدة في ذلك . ولاشك أن الفزالي متأثر ، هنا ، بالمتصوفة ، فهؤلاء يقولون أن كافة العلوم موجودة في القلب ، « وإنما أسدلت على القلوب حجب من الظلمة طست تلك الأنوار ، فلورفعت الحجب بالرياضة والمجاهدة لامتلات القلوب حكمة وعلم » (١٢٣) .

- ويخضع الفزالي نظرية المعرفة للباعث الديني ، والفيض الروحي ، والكشف فهو يقول في « أحياء أصول الدين » : « ونبات باعث الدين حال ثمرها المعرفة بمداواة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة ، فإذا قوي يقينه ، أعني المعرفة التي تسمى إيمانا وهو اليقين بكون الشهوة عدوا قاطعا لطريق الله تعالى ، قوي ثبات باعث الدين ، وإذا قوي ثباته تمت الأفعال على خلاف ما تتقاضاه الشهوة ، فلا يتم ترك الشهوة إلا بقوة باعث الدين المضاد لباعث الشهوة » (١٢٤) .

- أن هذا الرأي في وظيفة المعرفة (في مكافحة الشهوات ، وتثبيت أركان الدين

ومقومات الشريعة) يجعل لنظرية المعرفة لدى الفزالي وجهين : وجهها مثاليا ، ووجهها عمليا ، واقميا . وقد ظل هذا الرأي متغلدا في أفكار المفكرين الذين جاوزوا بعد الفزالي ، وصولا حتى عهد ابن خلدون . فقد أثبت الباحث العراقي د. عبدالرزاق مسلم ، في أطروحته « دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية » ، تأثر ابن خلدون بالفزالي في بعض أصول نظرية المعرفة لديه : فهو يقول : « وليس من شك في أن اتجاه ابن خلدون التجريبي التصويري في نظرية المعرفة كان موجها بالأساس ضد مذهبي التنك والواقعية اللذين امتازت بهما نظريات بعض الفلاسفة المسلمين ولا سيما الفزالي . وليس بإمكان الاحترام والمطف الكبيرين تجاه الفزالي واللذين تفصح عنهما بعض صفحات المقدمة أن ينفي ذلك الاختلاف الجذري بين فكرتي الرجلين عن نظرية المعرفة . بيد أن ابن خلدون وهو ابن عصره لم يكن قادرا على تدليل صوفية الفزالي حتى النهاية ، فانعدام الفهم الجدلي للانتقال من مرحلة الاحساس إلى مرحلة التفكير المجرد وفهم الروح على أنها بداية من نوع خاص تختلف جوهريا عن المادة قد أربكا فيلسوفنا وقاداه إلى الانزلاق إلى مواقف مثالية ، فإلى جانب المعرفة التي تكون الاحساسات مصدرها الأساس اعترف ابن خلدون بنوع ثان للمعرفة وهو المعرفة بدون واسطة ، المعرفة التي تمكن عليها الروح بطبيعتها . « أن الإنسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحاني متمزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة الجسم من الدماغ والحواس ... ولا شك أن الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية إذا شعرت بأدراكها الذي لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة ، والمتصوفة كثيرا ما يعمون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة ، فيحاولون بالرياضة إمانسة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من

الدماغ ويحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشوائب والموانع الجسمانية » (١٢٥) .

١١- وبعد أن بيني الفزالي ، في نظريته المتكاملة الشاملة ، « العلماء » لدولته الدينية - الأوتوقراطية ، والعلوم والمعارف (الدنيوية ، والالهية) ، وسبل الوصول إليها ، بما فيه السبيل الصوفي (الأرفع في نظرهم) ، والطرق الموصلة إلى السعادة والفضائل بشتى أنواعها ، فإنه يلتفت (مائلا الثغرات التي استطاع أن يشخصها) إلى العلاقات بين أبناء هذه الدولة ، بين عناصر « الرمية » في هذه الدولة الدينية - الأوتوقراطية ، « الفاضلة » ، في مفهوم الفزالي . أن هذه العلاقات تخضع (مثلما أخضعت كافة العوامل والعناصر والعلوم والمعارف والفضائل والسعادات) لهدف مركزي واحد : بناء الدولة الإسلامية ، الدولة الدينية - الأوتوقراطية ، على نظرية « المستبد العادل » ، وتوطيد وتعزيز أركان هذه الدولة بشتى الوسائل ، ومكافحة واستئصال شائفة كل العناصر « الفريسة » و « المثيرة للفتن » فكرية كانت أم بشرية .

- ينطلق الفزالي من مفهومه المركزي (كما سبق أن أكدنا أكثر من مرة) في تحديد ماهية العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع ، بين مواطني الدولة الدينية - الأوتوقراطية المسلمة الواحدة الترامية الأطراف . وهذه العلاقات ، كما يمكن أن يتوقع المرء سلفا ، هي علاقات تعاون وتكاتف ، علاقات أخوة إسلامية حميمة . ويسرز الفزالي ، كالمادة ، آراءه ، هنا ، بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والأقوال المأثورة المتواترة عن الصحابة « والسلف الصالح » .

- أن (آداب الأخوة والالفة والصحبة والمعاصرة مع اصناف الخلق) تنطلق ، بالذات ، من أخلاقيات الفزالي . ويتمثل الفزالي بجملة من الآيات والأحاديث التي تجري مجرى الدستور الإسلامي ، مثل الآية الكريمة التي جاء فيها (في مخاطبة النبي) : « أنك لعلى خلق عظيم » ، وأحاديث النبي : « انقل ما يوضع في الميزان خلق حسن » ، و

« المؤمن الف مالف ولا خير في من لا يالف » (١٢٦) .

— ويؤكد الغزالي (وهذا يدخل . بالطبع ؛ في عداد نظرات ذات الدلالة الانتولوجية والانتروبولوجية) ان الالف والصحية قد تنشأ نتيجة للجوار في السكن ، او الاجتماع والمزاملة في مواطن الاعمال ، او رفقة السفر والسلاح . كما يؤكد ان سبب التجاذب بين ابناء المجتمع قد يكون ماديا ذاتيا محضاً كحب المرء للذهب والمجوهرات ، او نزوعه الى الجاه ورغبته في الاثراء) ، وقد يكون اجتماعيا مثل احترام الاستاذ والمعلم وحب لقاء علمه وتعليمه . وعلى العموم ، فان الغزالي يخضع كل هذه العلاقات لضرورات الاستقرار الاجتماعي ، والتضامن الاخوي بين مواطني دولة واحدة ، ذات دين واحد ، واهداف مشتركة واحدة . بل ان الغزالي يربط ذلك بالنعمة الالهية ، والتفويض العاوي ؛ فيقول (في كتاب « احياء اصول الدين » : ان « كل زيادة في الحب لولا الايمان بالله لم تكن تلك الزيادة ؛ فتلك الزيادة من الحب في الله » (١٢٧) .

— ومن المتوقع ، والعلمي ؛ ان ينهال الغزالي بسيطرته على الفئات التي تحاول (او يتسبب من تصرفاتها) تخريب العلاقات الاخوية ، ومن هؤلاء اولاً (الكفار) الذين لا ينبغي معاشرتهم او مخالطتهم ، فهم مكروهون محرم على المسلمين الاتصال بهم ، ومنهم ثانياً ايضا (اصحاب البدع) الذين يتدعون ما يشق عصا الطاعة او ما يثير الفتنة ، ومنهم ثالثاً ، غير المتزمين بنواهي وضوابط الشرع . ويخشي الغزالي (متبرراً بمنطقه الديني — الجدلي ، وانطلاقاً من الصالح العام ؛ ان تعيث هذه الفئات في كيان الدولة الاسلامية ؛ وذلك لاباحة بعضهم القتل وانتهاك الحرمات ، واباحة البعض الآخر انتهاك الاموال ، وظلم الايتام والارامل ، ومخالطة الحرمات ، وغير ذلك من الوان الانحلال والفوضى الشاملة . ونصح الغزالي بعزل هذه الفئات عن المجتمع ، وعدم مخالطتها ، وحتى باستئصال شائتها ، اذا امكن ، صونا لوحدة المجتمع ، ومراعاة لاعتبارات الامن الاجتماعي والاستقرار الشامل .

— ويعصل الغزالي في حقوق الاخوة وبطيعة العلاقات الاخوية الاسلامية ؛ وذلك ايماءاً منه في ترصين عناصر ودعائم التضامن الاجتماعي . وهو يضع هذه الحقوق (او يتكاد يشيها) في ذات مصاف حقوق الزوجية ، فهو يقول : (كما ان النكاح يوجب حقوقاً يجب الوفاء بها فكذلك الاخوة) . ومن الحقوق التي يفرد بها الغزالي ويوليها اهتمامه بهذا الصدد : (الحق في المال — وحق الاعانة بالنفس على قضاء الحاجات ، وحق اللسان ، والعفو عن الزلات والنفوات) (١٢٨) .

— ويقصد بالحق الاول (الحق في المال) حق المواصاة بالمال مع الاخوة ، في كل مراتبه وما يترتب عليه . وقد وثق ذلك بأحاديث عن (ابي هريرة) . و (ابراهيم بن ادهم) . اما الحق الثاني فهو (حق الاعانة بالنفس على قضاء الحاجات) ويسوق الغزالي هنا عدداً من الامثلة التي توضح تسابق المسلمين الاولين والاسلاف الصالحين في قضاء حاجات اخوانهم المؤمنين ؛ حتى من غاضبهم او شتمهم ؛ عملاً ببسايء الشريعة ، فيذكر حالات كان فيها المؤمن يتفقد عائلة اخيه وابنته « ابراهيم تاما » (يقوم بمحاجتهم ويشرد كل يوم عليهم ويمسحهم من ماله فكانوا لا يفقدون من ابيهم الا غيبه) . ومن هذا الحق إشار الاخرين على النفس ، وعلى الولد ، والاقارب (١٢٩) .

— ويؤكد الغزالي ؛ فيما يخص الحق الثالث (حق اللسان) ضرورة الحفاظ على اسرار الاسدقاء ، وذكر المحاسن دون السيوب ، وذلك منعا للتيرة والحسد والبغضاء والقطيعة ، وترسيخاً للعلاقات الاجتماعية ، والاواصر بين اعضاء المجتمع (١٣٠) .

— اما الحق الرابع (العفو عن الزلات والنفوات) فهو يضم الحقوق الثلاثة السابقة ويكمن ابعادها ومغزاها ، فان مسامحة « الاخوان » ، والصفح عن النفوات ، انما هو حفاظ للوادة ، وترصين للالف . ويسوق في ذلك احاديث لبعض الحكماء تقول : (الصبر على مفسس الاخ خير من معانفته ، والممانعة خير من القطيعة ، والقطيعة خير من الوقية) . ويمثل الغزالي في ذلك بالاية القرآنية التي تقول « عسى ان يجعل بينكم وبين الذين عاديتهم منهم مودة » ، وبا لحديث النبوي

الذي يقول : « أحب حبيبك هونا ما عسى
ان يكون بغضك يوما ما وابغض بغيضك هونا
ما عسى ان يكون حبيبك يوما ما » ، وبمقولة
الخليفة عمر : لا يكن حبك كلفا ولا بغضك
تلفا (١٤١) .

— ولأنك ان كل هذه الحقوق التي ينص
عليها الغزالي (اضافة الى حقوق اخري منها
حقوق الجوار ، وحقوق وواجبات التحية) ،
انما تؤكد مدى سمي الغزالي من اجل تمتين
البيان الاجتماعي وترصين العلاقات الايجابية
الودية بين عناصر المجتمع الاسلامي ،
والحيولة دون احداث الفرقة والتناذر لا سيما
سبب من الاسباب .

١٥- يبقى التساؤل الملح : ترى — ابن يقف
الغزالي في صفوف الفلاسفة المسلمين ، وقبل
كل شيء هو هل فيلسوف ، ام فقيه منطيق ،
واذا كان كذلك فلماذا وقف موقفه المشهور
من الفلسفة والفلاسفة يونانا كانوا ام مسلمين ؟
وما هو مفتاح شخصيته ؟

— جواب هذه الاسئلة نجده : جزئيا ،
لدى احمد محمود صبحي ، صاحب كتاب
« في علم الكلام » ، فقد قرر شيئا مهما
بخصوص عقلية الغزالي (وهذا امر مهم
لتبيان موقف الغزالي بشكل عام من الفلسفة
عموما) : فهو يقول (في كتابه المنار البهية) :

« لقد كانت عقلية فاحصة نافذة
مدركة ان ما ينكر بعضه لا يترك كله وان
ما يحسن بعضه لا يقبل كله ، وفي رأيي
ان هذا هو مفتاح شخصيته ، بل ذهب
الغزالي الى ابعد من ذلك فلم يجد حرجا
من ان يستعين بأراء فرقة لا يدين بأرائها
لمهاجمة فرقة تعارضها . كان يستعين بأقوال
المعتزلة في بيان تهاافت الفلاسفة مبررا
ذلك بأنه يدافع عن العقيدة الاسلامية عامة
لا عن مذهب معين وانه عند الشدائد تذهب
الاحقاد ، ان سر خلود آرائه اذن أنه لم
يكن مذهبيا . وانما تمثل معظم جوانب
العقيدة الاسلامية فأصبح ممثلا لها ممبر
عنها ... » (١٤٢) .

— وقد استطاع الغزالي ، الموسوعي في
فكره ، ان يتعدى الفقه والتصوف الى
تعاطي علم الكلام والجدل ، والتبحر في
الفلسفة فقد علم علم المتكلمين والفلاسفة

والمشوفة : واستطاع ان يحتوي التيارات
الفكرية المتصارعة في عصره : كما استطاع
ان يستوعب التراث العربي — الاسلامي
، وهو تراث ضخم كما وكيفا) وان يخلق
سمات شخصيته عليه : وان يبلور مذهبيا
فكريا ، دينيا ، انتقائيا ، يعتمد الاختيار ،
والمرونة . وان كان ينكفي ، أحيانا في ظلامية
تصل الى حد المطالبة بـ « إلجام الموم عن
علم الكلام » ، ولكن ذلك مفهوم ، في ظروف
عصره ، وفي اطار نزعة الغزالي للحفاظ على
الدولة الاسلامية الواحدة امام غزوات
الصلبيين ، والانتفاضات الداخلية .

— اما السبب الاساس لموقفه السلبي
المشهور من الفلسفة والفلاسفة فهو راجع الى
الهيئة الصوفية التي نشأ فيها ، وإلى نتيجة
المخاض الذي عاينه في فكره وروحه (حيث
انبنى الى سلوك الطريق الصوفي) ، وإلى النقمة
العامة على الفلسفة والفلاسفة الذي كانت
شعير قد جنحت الى الاقول ، اضافة الى
جزع المتكلمين من الحكام والفقهاء المتزمتين
السائرين في ركابهم . من الفلسفة ونظرها
العقلي واجتهادها المفتوح ، وإلى الاصل
اليوناني (الوثني) للفلسفة في اصولها الاولى
بالترجمة والاخذ عن الفلسفة اليونانية ريثما
اشتد ساعدها وتجاوزت شخصيتها المستقلة
المحددة . فاذا أضفنا الى كل هذه الاسباب
جزع الغزالي من تخريجات المتكلمين
والفلاسفة وخوفه من ان تهز هذه التخريجات
اركان الدين والدولة الاسلامية المهددة باخطار
الداخل والخارج ، اذا أضفنا هذا السبب ،
وهو بالغ الاهمية ، الى الاسباب السابقة ،
فإننا سنتفهم — دون ان نبرر طبعا — موقف
الغزالي الحذر فالمتحفز على الفلاسفة ،
والمكفر لهم .

— ومع ذلك ، فإن الغزالي لم يسلك
الطريق السهل ، الطريق الماطفي الانفعالي
المتشنج ، في ثورته على الفلسفة والفلاسفة ،
بل سلك طريقا فيه كثير من العناء والاخلاص
— رغم انتقائيته — فهو يقول في مقدمة كتابه
« مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية
والحكمة الطبيعية » : « اما بعد فانك
التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهاافت
الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبسهم
واغوائهم ولا مطمع في اسدافك الا بعد تعريفك

مذهبهم واعلامك معتقدتهم فان الوثوق على فساد المذاهب قبل الاطاحة بمداركنا محال بل هو رمي في العصابة والضلال» (١٤٢) .

— ويؤكد الباحثون العرب المعاصرون ، ومنهم د. ابو العلا عفيفي ، و د. عمر فروخ ان الغزالي (هادم الفلاسفة) كان فيلسوفا من نوع خاص : فقد كانت فلسفته اشراقية ، او انها احتوت نواة مذهب فلسفي اشراقي . ويقول د. عفيفي ، بخصوص كتاب « منكاة الانوار » للغزالي : « ... اننا بازاء عمل فلسفي له قيمته وطابعه المميز : وانها (أي الرسالة) بمثابة اللبنة التي يمكن ان يضاف اليها لبنات اخرى ليتألف منها مذهب فلسفي كامل ومتناسق ، ومعنى هذا ان الغزالي الذي كثيرا ما وُصف بأنه هادم الفلاسفة : كانت له فلسفة ... ولكنها كانت من نوع جديد » (١٤٤) .

— ويذهب احمد امين ، في كتابه (فيض الخاطر) : الى ان ابا سليمان المنطقي قد سبق الجميع في الفصل بين الفلسفة والدين ، ولو انه كان اكثر تسامحا من سواءه : فكان يقول : « ان الفلسفة حق ، لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ، ولكنها ليست من الفلسفة في شيء ، وصاحب الشريعة مبعوث : وصاحب الفلسفة مبعوث اليه : واحدهما مخصوص بالوحي والاخر مخصوص بوحيه . والاول مكلف والثاني كاذح » . ويضيف احمد امين قائلا : وعلى هذا الاساس كره علم الكلام والمتكلمين ... ذلك لان الدين في نظره كما يقول مبني على القبول والتسليم : فمتى آمن المرء بنبي سلم بما جاء به من غير تم وكيف الا بقدر ما يؤكد آمله ويشد ازده ، وينفي عارض السوء عنه ، لأن ما زاد على هذا يوهن الاصل بالشك ، ويقدر في الفرع بالتهمة ... » (١٤٥) . فما الذي تفيد من كلام احمد امين هذا ؟ نفيد ، أنه تياسا على هذا الكلام فان ابا سليمان المنطقي يكون سابقا للغزالي في دعوته : غير ان الغزالي تجاوز المنطقي وتجاوز سواده : فهو قد كفر الفلاسفة والمتكلمين وحرم الاشتغال بالكلام ... وان كان يتفق مع المنطقي في الباعث (الذي هو لا شك : حماية الدين من التشكيك ، وصيانة الشريعة

من وضعها موضع الجدل . او وضع اصولها موضع الاستقيام العقلي) .

— وعلى العموم ، فان كتب الغزالي المهمة : احياء علوم الدين : القسطاس المستقيم ، فيصل التفرقة : المنقذ من الضلال ، المستصفى في اصول الفقه ، المستظهر في التبر المبوب في نصيحة الملوكة ، منكاة الانوار . مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية ، تهافت الفلاسفة (انما تشكل فصولا متلاحمة) تتناقض احيانا بعضها مع البعض الآخر (في سيرة واحدة هي سيرة الفكر « الغزالي » ، وهي سيرة محاولة بحث اصول الدين الاسلامي وتوطيد اركانه بالجدل احيانا ، والفلسفة احيانا ، والمنطق احيانا ، والادب احيانا ، والاجتهاد والتأويل احيانا ، والكشف الصوفي احيانا اخرى .

وقد ترك الغزالي تأثيره الكبير في محمد بن تومرت ، مريده المتحمس ، وفي دولة الموحدين التي ساعد هذا على اقامتها في الاندلس . كما ان كتب الغزالي قد تركت تأثيرها البين في فلسفة توما الاكويني ، وفي منهجية ديكرت الشكية ، وفي افكار « شاه ولي الله » في الهند ، خصوصا في كتابه « حجة الله البالغة » ، وفي عموم الطرق والكتابات والحركات الصوفية التي لعب بعضها دورا ثوريا .

١٦- على ان التناقض الاكبر الذي وقع الغزالي فيه هو تركه التأويل الحر (الذي يقول هو نفسه فيه . في كتابه « فيصل التفرقة ») : ولا يلزم كفر المؤولين ماداموا بلازمون قانون التأويل كما سنشير اليه . وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الاسلام الا وهو مضطر اليه (١٤٦) . فان اطراحة التأويل والاجتهاد (وهو قانون ثوري) ادى بالغزالي الى الانفلاق والتفوق الذي تبسدت مظاهره في :

- ١ - مهاجمة الفلاسفة وتحريمها وتكفير الفلاسفة (كتابه تهافت الفلاسفة) .
- ٢ - مهاجمة القسطنطينيين والجدل حتى انه أصدر كتابا سماه « الهجاء العوام من أهل الكلام » !
- ٣ - انحيازه التام ، في اواخر حياته ، الى

السلطين السلاجقة ووزرائهم وتحريمه الثورة او حتى مجابتههم بالنقد العنيف (مع انه فعل هو نفسه ذلك سابقا) . وقد تجلى ذلك بخاسة في كتابه « التبر المسجوك في نصيحة الملوك » .

٤ - مهاجمته العقل (مع انه مجده غاية التمجيد ، في مراحل من نشاطه العقلي والحياتي ، حتى انه يؤكد : فيما يقرره د . محمود قاسم في كتابه « دراسات في الفلسفة الاسلامية » : ان من يقبل القرآن ، دون ان يستخدم عقله في قيمه وتمثله شيئا بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء) (١٢٧) . . . وادعاءه قصور العقل في الملاحظة والتفسير والمحاكمة . . . ويقول الكاتب العربي المعاصر سليمان دنيا : في ذلك : يحاول الغزالي ان ينتزع ثقة الناس من العقل . . . ولكن الغزالي اذ يحاول تقبيد سلطة العقل يتخذ من العقل نفسه مدية للوصول الى هذه الفاية (١٢٨) !

٥ - ارتداده الى وجوب التقليد (مع انه حاجبه في البداية وقال بمنهجية الشك المؤدي الى اليقين . وبالمبدأ التجريبي . فقد قال - في كتابه « القسطاس المستقيم - » اعلم ذلك علما ضروريا يحصل لي من مقدمتين : احدهما تجريبية والاخرى حسية (١٢٩) .

٦ - والادعى من ذلك كله . . . ان الغزالي انتهى في كتابه الشهير « احياء اعيان عوام الدين » (الذي امتدحه هو نفسه ، فجعله اخيرا مؤلفاته ، وقال فيه بالحرف : « ولقد سنف الناس في بعض المعاني كتابا ، ولكن يتميز عنها هذا الكتاب بخمسة امور : الاول : حل ما عقده ، وكشف ما اجملوه . الثاني : ترتيب ما بدده ، ونظم ما فرقوه . الثالث : ايجاز ما طولوه ، وضبط ما قرروه . الرابع : حذف ما كرروه ، وابيات ما حرروه . الخامس : تحقيق امور غامضة اعتاصت على الافهام لم يترس لها في الكتب اسلا ، اذ الكل وان تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر ان يفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لامر يخصه وينقل عنه رفاقه (١٣٠) . . . انتهى في هذا الكتاب (الذي يكاد يكون دستور الغزالي : ان لم يكن فعلا) الى القول بفضائل الزهد ، والهروب من الحياة ، بالتوكل ، والعكوف في التكايا ، والزوايا ، بعيدا عن الواقع ،

والعمل من اجل تقديره ، فكان يقول مثلا (في غمار وجدده الصوفي المطلق) و (بلهجة مثالية . لا علمية ولا واقعية) :

- « والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحده وان يرقى في خلوة اخرى بان ينسى حاجاته وامواله ويوقن بان الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الام بحال ولدها الرضيع . هنالك اعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بن يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الغاسل » (١٣١) .

- واذا ما استشرنا صاحب كتاب « فلسفة الاخلاق في الاسلام » (محمد يوسف موسى ، الذي رجسنا اليه اكثر من مرة) ، فاننا نجد ، مع اعجابنا المفرط بالغزالي لا يستطيع ، بصفته كاتباً عربياً جاداً يعيش روح العصر - بطريقة الخاصة - ، الا ان يعلن مخالفته للغزالي ، وابرار مجافاة وتناقض تعاليمه في (الاحياء) مع الفكر الفلسفي والديني السليم ، كما يؤكد خطورة تعاليم الغزالي الزهدية - الصوفية - السلبية ، المفرقة في التنازم وكرهية الحياة ، والتقص ، على نفوس الاجيال العربية المعاصرة ، الامر الذي تجد الامبريالية فيه طمعا دسما لاستيلاء المتفكرين والكادحين العرب والمسلمين وتعطيلهم عن الفضال فسدتها وشد مشاربها التي تستهدف استبعاد الشرق استبعادا تاما .

- يقول محمد يوسف موسى (في كتابه المشار اليه) : « . . . كما عرفنا ان الفقر فضيلة ، وان الجوع فضيلة ، وان الخمول فضيلة . . . ثم بعد ذلك كله تجيء فضيلة التوكل ؛ حقيقة لقد اكد حجة الاسلام انه من الجهل ان يظن ان معنى التوكل ترك الكسب بالبدن والتدبير بالقلب ، وذكر ان ليس من التوكل ان يترك الانسان الاسباب كلها مُتَنَكِّلًا ان يخرق الله لاجله سنة ، فيرزق بلا سبب ، حتى وان تفرد في سبب من شعاب الجبال حيث لاماء ولا كلاً ولا يمر به سار بالليل او سار بالنهار . ان هذا ، كما يقول فيلسوفنا بحق ، مراغمة للحكمة وجهل بسنة الله تعالى ، والعمل بموجب سنة الله تعالى ، مع الاتكال على الله تعالى عز وجل دون الاسباب لا يناقض التوكل . . . كل هذا حسن . وجميل هذا الفهم والتصوير للتوكل

الذي يتفق مع ما اتر عن عمر من قوله :
 « لا يبعد احدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم
 ارزقني وقد علم ان السماء لا تمطر ذهبا
 ولا فضة » . ولكننا نراد بعد ذلك يذكر ان
 اعلى مقامات التوكل : بالنسبة الى ملائكة
 اسباب الارتزاق - مقام الخواص ونظرانه ،
 وهو الذي كان يدور في الهوادي بغير زاد لغة
 بفضل الله تعالى في تقويته على الصبر
 اسبوعا وما فوقه : او تيسر حشيش له او
 قوت : او تثبته على الرضا بالموت جوعا .
 وبليه مقام من يلزم البيت او المسجد في قرية
 او مصر انتظارا لما يبعثه الله له من رزق .
 كما يذكر ان القعود في البيت افضل من
 الخروج للسوق والسعي للكسب : ان كان
 بالاول يتفرغ للذكر والفكر والعبادة : وكان
 الكسب يشوش عليه ذلك » (١٥١) .

— ولا يلبث محمد يوسف موسى ان
 ينتقد افكار الفزالي السلبية التساؤمية هذه
 ويبين خطورتها على العرب والشعوب المسلمة
 في هذه الازمنة المصيرية وفي كل الاوقات
 فيقول : « ... وقد كان حريا به : وهو
 من الذين وصلوا لفهم الدين واسرارها : ان
 يجعل من الدين : الذي اشرنا من قبل الى
 بعض مزاياه ونفائده للحياة : عاملا اجتماعيا
 يأخذ منه مذهب الاخلاق الاجتماعية يتميز
 بالنبل والصلاحية لبناء الاسم وسعادتها : كما
 فعل الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد :
 لان الاسلام جاء لسعادة المجتمع لا لسعادة
 فريق دون فريق ... » (١٥٢) .

— ويربط محمد يوسف موسى بذلك بين
 هذه السلبية والقعود عن العمل والجهاد
 الذي تأتي به هذه الافكار السلبية
 « الفزالية » وبين هدف الامبريالية في الشرق
 العربي والمسلم . ذلك ان هذه السلبية تخدر
 الشعب العربي وتقدم وطنه وثرواته لقمة
 سائفة لاجنبى الامبريالي . وبواصل القول :
 « ... وان اسعد ايام امم الغرب التي تتقاتل
 في سبيل استعمار الشرق ، وخصوم الاسلام
 واعداؤه الذين يتربصون به الدوائر ، لهو
 اليوم الذي يرون فيه المسلمين اخذين
 — لا قدر الله تعالى — بمذهب الفزالي ،
 فيجعلون الغاية التي عين غايتهم ، والمنهاج
 الذي رسم منهاجهم ، فيصيرون عدما او

كائنا في هذه الحياة التي لا ترحم الضعيف ،
 والتي تذكرنا بقول الشاعر :

«عدو الذئب على من لا كلاب له
 وتبقى سربض المستنفر الحامي» (١٥٣)

١٧- وأخيرا . فما هو القول في مكانة الفزالي في
 الفكر العربي — الاسلامي ومنزاد كظاهرة
 فكرية — دينية بالنسبة لصوره : والعصور
 اللاحقة ؟ وما مسمى الفزالي في الفلسفة
 والفكر العالي ؟

١ — يتفق كل دارسي الفزالي : تقريبا . من
 معاصريه ومن جاء بعده في العصور الاسلامية
 الوسيطة . ومن ورثة ترائه من ابناء الشرق
 العربي والمسلم . على ان الفزالي ظاهرة
 متفردة في الفكر العربي — الاسلامي . ويفتخر
 الشرق العربي والمسلم باسمه وبمآثره :
 حتى ان اسمه قد اطلق ولا زال يطلق على
 كثير من المؤسسات العلمية والتربوية
 والاحياء والشوارع والمشاريع الاجتماعية —
 الاقتصادية ناهيك عن الدينية : ويقرنون
 اسمه بلقطة « الامام » . وهذه لفظة نادرة
 الاستعمال . كبيرة الدلالة في حدود مطالعنا
 في كتب التراث الاسلامي . ويتعصب
 الكثير من المسلمين له اليوم : في سائر ارجاء
 الشرق العربي والمسلم . ويحاولون ان
 يبرروا كل تناقضاته وكل الثغرات في
 منظومته الفكرية .

٢ — ومن هذه التبريرات التي ترقى الى مستوى
 التفسيرات ما يقرره د. عمر فروخ (الكاتب
 العربي اللبناني المعاصر . صاحب كتاب
 « تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون »
 — ١٩٧٢) . بخصوص هجوم الفزالي
 الشاربي على الفلسفة والفلاسفة : وانقلابه
 على الجدل والجدليين وحريته الجدل :
 فيقول () بخصوص كتابه سي ، الصيت
 « تنافت الفلاسفة » () بلهجة معتدلة :

« ... تهافت الفلاسفة (١٨٨ هـ) : رد
 الفزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد
 سمعتهم في نظير العامة وتهديم الفلسفة
 نفسها . وقصد الفزالي بالتعبير « تهافت
 الفلاسفة » . فيما ارى . تناقض الفلاسفة
 في ادلتهم وقصورهم من اقامة الادلة المقنعة
 على صحة ما يؤمنون به من الآراء . والذي
 حمل الفزالي على الرد على الفلاسفة انه

رأى شبان زمانه الذين رزقوا حظا قليلا من
الذكاء، أو تأثروا مسطحا يسيرا من العلم
يستهيئون بأسور الدين . ويحتجون لذلك بأن
الفلاسفة العظام كإفلاطون وأرسطو ما كانوا
يقومون بمثل هذه العبادات ، وبأن تسمين
من غير المسلمين تاجحون في حياتهم الدنيا ،
وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضا ،
وبأن هذه العبادات تليق بالجماعير الجاهلة
وهم أرفع من هؤلاء درجة . وأراد الغزالي
أن يبين في هذا الكتاب أن المرموقين من
الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ،
وأن الفيلسوف المرموق أيضا قد يصيب في
رأيه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم
يكون مخطئا في رأيه الإلهية والدينية . ويرد
الغزالي كثيرا مما روي عن كبار الفلاسفة ،
سما يخالف الدين . إلى التبديل والتحريف
الذين وتما في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من
اليونانية إلى العربية (١٥٥) .

— ويعتذر عن الفلسفة والفكر انتسابي
السلبى ، الذي يشكل بعض المنطقة المظلمة
في فكر الغزالي (في كتابه « الإحياء . . ») ،
بالقول بلهجة توصيفية : « والذي تلاحظه أن
هذا الكتاب كتاب قبيح وإخلاق ممزوجة
بالتصوف . وفي هذا الكتاب عدد كبير من
الإحاديث لا يعرفها رواد الحديث ، منها
ما هو صحيح المعنى جميل مثل « اطلبوا
العلم ولو في الصين » ، ومنها غير ذلك ؛ كما
أن فيه آراء عبقرية إلى جانب استطرادات
ليست كذلك . ويبدو لي أن تأليف
« الإحياء » قد استغرق منا طويلا قبل أن يشعر
الغزالي بمرضه وبعد ذلك : فالفصول
العبقرية تعود إلى الفترات التي كان الغزالي
فيها في اعتدال وصحة . والاستطرادات التي
هي غير ذلك كانت تحتاج الإزمات المرضية
التي كانت تمر به » (١٥٦) .

٣ — أما محمد يوسف موسى صاحب كتاب
« فلسفة الأخلاق في الإسلام وسلاستها »
بالفلسفة الإغريقية : (الذي مر بنا ذكره
« مر ») ، والذي كرس للغزالي أكبر حيز
في كتابه (ما يزيد على مائة صفحة) ، فهو
يرى أن الغزالي عبقرية فذة متأثرة بالفكر
اليوناني وأنه « قد قرأ الفلسفة ، كما قرأ
القرآن والحديث والتوراة والإنجيل ،
وهضم هذا كله وتمثله . ثم أخرجته على

الصورة التي شاء له ذهنه الناقد وعقله
الجبار . فكان ما كتب كأنه خلق جديد على
طرار خدش . على أنه إن خدع جمهور القراء
مراوده تسبيح وحده ، فإن الباحث الذي قرأ
الفلسفة الإغريقية ، لن يجد غناء في رؤية
أثر هذه الفلسفة في ثنايا الصورة التي رسمها
للاخلاق وفي تسمياتها ، كما سيتضح
بدراسة مذهبه في الأخلاق ، هذا المذهب
الشامل لكل مشاكلها (١٥٧) .

— ومع أن محمد يوسف موسى ممتاز
بالتحليل الاستثنائي في دراسته (التي عرضنا
لها سابقا) . إلا أنه لا يستطيع إلا أن ينحاز
للغزالي « غافرا » له تناقضاته . فيقول في
ختام دراسته المسهبة : (رحم الله الغزالي !
لقد كان عظيما قدمت عظمته ما في رأيه من
خجل : وشغل لعظمته من أتوا بعده يذكرونه
بالمديح كثيرا وبالتقد قليلا . ولئن كنت
نسوت أحيانا في الحديث عنه ، فما غير
الحق أردت ، الحق الذي أثنى حياته في
دراسته والدفاع عنه » (١٥٨) .

٤ — وأما أحمد محمود صبحي ، الكاتب العربي
المعاصر ، الذي يدرس الغزالي باعتباره
« متكلم » (في كتابه « في علم الكلام . دراسة
فلسفية : المتمركزة - الأشاعرة - الشيعية ») ،
فهو : مع دراسته المتعمقة (على إيجازها
النسبي) يقول : بلهجة متجردة (أو أرادها
متجردة) في الختام : « هذه محاولة لإبراز
الخصول العريضة التي تقصع عن الملامح
الرئيسية في فكر هذه الشخصية الفذة في
مباحث ممدودات مع أن ذلك ليس يسيرا .
شأنه تعددت مسائل تفكيره وتعمق منحنى
تخصصاته وخلف للفكر الإسلامي تراثا مهما
اختلف عليه فيه الخصوم ، يتسم بالعمق
والخصوبة ، وسيظل الغزالي شخصية كبرى
في الفكر الإسلامي بوجه عام . ومذهب
الأشاعرة بوجه خاص » (١٥٩) .

٥ — وربما كان الباحث العربي المعاصر ، طه
عبدالباقى سرور : أكثر الباحثين انحيازاً إلى
كل ما في الغزالي ، وأشداهم اعتذاراً
للتناقضات (حتى أنه يسب إليه التنبؤ
بالعلوم العصرية . والاشارة إلى الكبرياء
والديناميت ، فيقول : في كتابه « الغزالي » ،
الذي اشترى إليه أنما : « وقد أشار غير
واحد من المؤرخين إلى أن الغزالي قد

أشار ... إلى الكهرباء، والديناميت والهواء الخفيف « ! » (١٦٠) ...

— وقد عقد هذا الباحث فصلا آخرًا في كتابه المشار إليه بعنوان « الغزالي بين تضارده وخصومه » ، فأكد أن الغزالي « أحد مشاغل الفكر في التاريخ الإسلامي » ، ويقارنه بعليّ (الخليفة الرابع) فيورد مثل هذا : (كان الرسول يقول لعليّ : هلك فيك رجلان : رجل غالي في محبتك ، ورجل غالي في عداوتك . وما أصدق تلك الكلمة على الغزالي : فقد غالى قوم في محبته حتى جحدوا المنطق فأقاموا الهوى علما ومحجة ، وغالى قوم في عداوته حتى فقدوا قداسة الانصاف . فاضاعوا الحقيقة التاريخية ، وشوهوا حقائق العلم والهدى » (١٦١) .

— وبنقل لنا هذا الباحث مناقشة قوية تتسم بالوجاهة والقرب من الجدل العلمي المنحرر ، وهي ما جاءت على لسان ابن القيم الذي انتقد أسراف الغزالي والصوفية في الابتعاد عن المظاهر الإسلامية ، وامعانهم في التحريف والتخريف (وجاء في المناقشة : (١) قول الغزالي « ليس في الامكان أبدع مما كان » فقد اعتبروا أن في تلك الكلمة ما يوهم السجز في قدرة الله تعالى (٢) وصفه الرياضة الروحية ، بأنها تفرغ القلب بالخلوة والجلوس في مكان مظلم . فإنه في مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق تعالى . ويشاهد جلال الربوبية ، فيقول له ابن القيم . « وما أدراك أن ما يسمعه هو حديثان روحه وسوسة شيطانه ، فإن الامتناع عن الأكل والاختلاء في الظلام يبعث الوساس والجنون (٣) تأييده لقول الجنيد . إذا كان الأولاد عقوبة شهوة الحلال ، فما ظنك بعقوبة شهوة الحرام ؟ (٤) تقريره أن بعضهم بات عند السباع في البرية ليتحقق من صحة توكله على الله ؟ (٥) قوله أن بعض السيوخ كان يكسل في بدايته عن قيام الليل فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتخفيف نفسه بحيث تجيبه إلى قيام الليل اختيارا ! (٦) قوله في الأحياء : إذا طلب الرجل علم الحديث أو سافر في طلب الماش أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا (٧) قوله نقلا عن أبي حمزة البغدادي « اني لأستحي من الله أن أدخل البادية وأنا شبعان ، وقد اعتقدت التوكل ، لئلا يكون شبعي زادا

تزودت به » . (٨) تقريره ما حكاه عن أبي حسن الدينوري أنه حجّ اثنتي عشرة حجة وهو حائف مكتشف الرأس (١٦٢) .

— « قال ابن القيم : « هذا من أعظم الجهل ! في ذلك من الأذى للرأس والرجلين ولا تسلم الأرض من الشوك والوعس ، وكان هؤلاء الصوفية ابتكروا من عند أنفسهم شريعة سموها بالتصوف وتركوا شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بجانب ، فنصوذا بالله من تلبيس إبليس . فإن مثل هذه الحكايات تفسد عقائد السوام فيظنون أن فعله من الصواب » ... ويقول ابن القيم أيضا : « واني لا تعجب من ابن حامد هذا كيف بأسر بهذه الأمور التي تخالف الشريعة وكيف يحل لأحد أن يقوم على رأسه طول الليل ؟ وكيف يحل رمي المال في البحر فيما رواه عن التسبلي من أنه كان يرمي ما معه من الدنانير في الماء ويقول « ما أعزك عبد إلا أدله الله » (١٦٣) ...

— ثم يعقب ابن القيم بقوله : « كانت الزنادقة في العصر الأول يكتفون حالهم ولم يتجاسروا على اظهار ما عندهم حتى جاءت الصوفية فرفضوا الشريعة جهرا ونستروا بمسمى الحقيقة وساروا بقولون : هذا شريعة وهذا حقيقة : وهذا من أقبح الأمور ، لأن الشريعة قد رتبها الله تعالى لصالح العباد في الدارين فما الحقيقة بعد ذلك إلا إلقاء الشيطان في النفس : وقد تمادى هؤلاء الجهلة في غيهم حتى صار أحدهم يقول : حدثني قلبي عن ربي : وذلك تصريح بالاستغناء عن بعثة الرسل وهو كفر ، وهي حكمة مدسوسة في الشريعة تحتها هذه الرذقة . ولكن قد صار الخروج عن الشريعة كثيرا بالسكوت على هؤلاء الجهال الذين سوا أنفسهم بالصوفية » (١٦٤) .

— ويعلق طه عبد الباقي سرور على كل هذه المناقشة بالقول : (لا جدال في أن الغزالي قد أسرف على نفسه ، وأسرف على قرانه بتلك السبحات الصوفية التي تدلّ ظواهرها على ما يخالف ظواهر الشريعة الإسلامية) (١٦٥) . وينسى طه عبد الباقي أن ابن القيم فقيه مسلم متمكن ، ومتضلع في أصول الشريعة ، وأن مناقشته لم تكن لظواهر مقولات الغزالي ، بل لجوهرها ، وأن التوكل والقلو في الزهد ليس

من الشريعة في شيء ، فقد أوردت الاحاديث المتواترة ان محمد (ص) نفسه قال عن الاسلام انه ليس بدين رهبانية ، كما ان الاسلام ، باعتراف كل دارسيه المنصفين - دين عملي ، يتميز في كثير ، تطويرا لمقولات الاديان السماوية ، لصالح الاعتراف بالحقيقة الواقعية .

٦ - اذن فقيم يكمن جوهر « انحراف » الفزالي ومريديه واخرابه من المتصوفة ؟ وابن يكمن تناقضه الاكبر مع تعاليمه الاولى ، ومع تعاليم الدين نفسه ؟

- ربما نجد جوابا لمثل هذا السؤال الضخم في اجتهادات الاستشراق الغربي (وخصوصا البروفسور جب) ، فهو يؤكد في كتابه « دراسات في حضارة الاسلام » ، ان جماهيرية التصوف ، وامعانه في الابتعاد عن اصول الشريعة الاسلامية ، جعله خطرا على الاسلام نفسه ، اضافة الى انه ناقض دعاوى التصوف المبكر ، واصبح بدعة تقرب من الهرطقة والتخريف . يقول جب : « الم يحتاج التصوف المبكر على وجود سلطة متوسطة بين الله والانسان ويتنكر لها ، فماذا فعل التصوف التاخر ذو الطرق والتقايات ؟ لم يكتف باستمادة تلك السلطة الوسيطة بل استعادها ايضا على سعيد ادنى من ذي قبل . ولم تعد العبادة والسلطة متمركزتين حول موضوع كوني مفهوم عقليا بل ضربت عليهما الفوضى بالاسداد بدلا من ذلك ، وذلك عن طريق ما يمليه عدد جيم من افراد ذوي طبائع عاجلة او مأخوذة بغيوبة النشوات ، تقوم تعاليمهم على حدسية ذاتية ميزوزة وتختلف غالبا بين واحد وآخر وتنتهي عن فروض القرآن (١١١) .

- ويسوق البروفسور جب امثلة وجيهة ، في محاجة تسم بالقوة والاقناع مما ، فالقداسة ، ونظام المريدين ، والايمان بالكرامات والمعجزات ، وعبادة القديسين قد زيف جوهر الاسلام ، فالاسلام بعيد عن الصوفية والرهبانية ، بعيد عن السحر ، بل انه جاء لمكافحة ومكافحة الخرافة ، والوثنية ، والتعاريض ، والطقوس الارستقراطية جاهلية وفارسية ورومانية .

وقال جب في ذلك : (هكذا اعادت « عبادة القديسين » الى الاسلام ، تحت ستار التصوف ، ذلك الترابط القديم بين الدين والسحر ، وحين يعود ذلك الترابط الى الوجود لا يستطاع منعه من التفلل لادنى المستويات حتى تصبح قراءة البخت وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة بتميش منها الجيم الغفير من الدراويش الذين يخدمون انفسهم او يخدمون غيرهم عمدا . ولذلك كان من العسير في الواقع ان ترى احيانا فرقا بين « الدروشة » الشعبية المتأخرة وبين التسمية الجاهلية الا في مظاهر خارجية فحسب (١١٧) .

- ويأتي الباحث المصري المعروف ، احمد امين ، في كتابه (ظهر الاسلام) بما يؤيد نظرية جب هذه ، فقد ارتكن المتصوفة خصوصا في بلاد فارس والاطراف ، الى الخرافة ، والخرق ، والجهالة ، واللقائنة ، وجعلوا يحاربون العلم والمعرفة والفلسفة والمنطق والجدل . وهو يقول في ذلك : « وظل الصوفية ينقلون الناس بأعمالهم ، وزهدهم ، وذكرهم ، ورقصهم ، وامطلاحاتهم ، من فناء في الله ، وحب له ، وادعاء للولاية ، والتوسع فيها كل عصورهم . وكان منهم المخلصون والدجالون . واستفادت الامة منهم ، ولبت بهم . وقد اعتزوا بتصورهم ، كما اعتز الفقهاء بمذاهبهم . وهم لم يأنقوا من هذا الجهل . بل كان بعضهم ينصح أتباعه ومريديه ألا يقرأوا في صحيفة . وقال بعضهم :

فلو طالبوني بعلم الورق
برزت عليهم بعلم الخرق

ويقصدون بعلم الورق العلم الذي في الكتب ، وبعلم الخرق الشمر الذي يرمز اليه لبس الصوف (١١٨) .

٧ - وكان الفزالي قد حاول ان يوفق بين الفلسفة والدين ، موظفا « علوم الفلسفة والكلام » في خدمة الدين ، الا انه انحاز ، آخر الامر ، الى المتصوفة . وهم اهل اللقائنة في التعاليم الدينية كما حاول ان يوفق بين الفقه والتصوف ، فلم يستطع . فظل مع المتصوفة ، وإن ظل مؤمنا مخلصا ، بعيدا عن الدجل والشعوذة ، أمينا لتعاليمه هو ، وكما يقول احمد امين (في ذات الكتاب المشار اليه آنفا) ، فإن

الغزالي (رغم تحبيبه التصوف ، واعتقاده بالكشف والمكاشفة ، وموافقته المتصوفة على القول بكرامة الأولياء واتباعهم بخوارق العادات) كان مخلصا في فتوحاته العقلية ، وكشوفاته الفكرية ، وقد اتبع طريقا مخلصا في سبيل الوصول الى الحقيقة ، وان كانت النتيجة قد افضت به الى سلوك سبيل المتصوفة ، الذي يتفهم العالم الخارجي لا عن طريق العقل بل عن طريق القلب ، والوحي ، والالهام .

ولربما خشي الغزالي من انتهاج طريق النظر العقلي الذي بدا به ، لخطورة ما كان يعتقد انه سيصل اليه ، مما لا يستطيع هضمه ، هو المؤمن المخلص لجوهر الدعوة الاسلامية .

٨ - ونسل الغزالي كان ، مثل ابن عربي ، ازدواجيا ، امرنا مرونة مطلقة (متأثرة بالظروف ومواصفات العصر) في البحث من أجل الحقيقة . وفي ذلك نستفيد باحمد أمين (في كتابه « ظهير الاسلام » : المشار اليه آنفا) مقولته التي تقول : « . . . ولذلك يفهم الصوفية بعضهم بعضا ، في المشرق او المغرب . وكلهم يقول : ان اللغات تعجز عن الوصف ، بعد الوصول الى حد من المعرفة . وهم يتداولون العبارة المأثورة وهي « وهناك ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . ومن الأدلة على ذلك ان هناك بعض الصوفية الصادقين أمثال الغزالي ومحيي الدين بن عربي ، وكانوا في حياتهم المادية صاعين واعين ، يؤلفون في المسائل العلمية ، كما يؤلفون في التصوف . فاذا الفوا في الحياة العلمية كانوا صاعين متنبئين دقيقين ، واذا الفوا في التصوف غلبهم المشق واليهام والرمز ؛ ولو كانوا قد جنوا ما استطاعوا ان يؤلفوا في العلم ، فالعقل لا يتجزأ » (١١٩) .

٩ - وهكذا ، فان الغزالي قدميد الطريق لانطاف خاص في الفكر الاسلامي ، وهو الانطاف نحو الصوفية والتصوف ، الذي تسالت عبره تيارات مختلفة للغاية ، تتراوح بين الحدود القصوى . ولكنها كلها أو معظمها غريبة عن جوهر الدين الاسلامي .

١٠ - وأخيرا ، لا ينبغي دراسة الغزالي بعيدا عن

عمره وظروفه الذاتية والموضوعية ، وظروف الدولة التي عاش في كنفها . والتيارات الفكرية والفلسفية والدينية الاسلامية المتنوعة . لقد مر الغزالي بمراحل مختلفة ، وترك تأثيره في كل المتصوفة من فارس وما بين النهرين الى الهند الى المغرب والاندلس (دولة الموحدين) ، بل وقد بلغ تأثيره أوروبا الغربية نفسها . ولنا ان نتولى هنا بمقتبس من البروفسور غريغوريان ، الدارس السوفيتي المعروف بالفلسفة العربية - الاسلامية (في كتابه : فلسفة شعوب الشرقين الأدنى والوسطى في القرون الوسطى) ، وهو مقتبس ذو دلالة مهمة في انتشار تعاليم الغزالي . يقول غريغوريان (في كتابه الذي اشرفنا اليه نوا) : « لقد اجتذب الغزالي اهتمام علماء (الالبيات) في القرون الوسطى ، وقتا طويلا . وهو ، شأنه شأن خصمه الكبير ابن رشد ، واحد من تلك الشخصيات ، التي كرس لها في أوروبا مؤلفات كثيرة . . . ان واحدا من مريديه الاوربيين هو توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . فقد كان هذا ملما بالمشكلات الفلسفية للغزالي ، وابن رشد ، والفلاسفة العرب الآخرين » (١٧٠) .



ولسوف يظل الغزالي شارا اهتمام الدارسين في شرق وغرب ، من شتى الانظمة الاجتماعية ، ومن مختلف وجهات النظر والفلسفات الفكرية - الايديولوجية . ان شخصيته الفذة ، ومكانته بين فلاسفة الشك ، ومنهجيته التجريبية (في ظروف معينة من حياته) ، وإخلاسه اللاشك فيه ، وذكاؤه الاستثنائي ، وموسوعيته الفكرية ، وانعطافات المتنوعة ، ودوره ونفوذه في اتساع تيار الصوفية والاشويات الصوفية (التي لم يخل بعضها من جوهر تقدمي ، وتأثير ثوري ، فيما ظلع بعضها الآخر في الفتن . وتكريس الرجعية واللقانة والغيبيات والمذهب الاعمي) ، وكثرة كتبه التي خاضت في شتى المجالات التي تبرز الغزالي منظرا وفيلسوبا لدولة السلاجقة ، وأسلوبه الادبي الجدلي ذا الابعاد الجمالية والاخلاقية والفلسفية . ومذهبه الخاص في التربية والسيكولوجيا والتنويرية . . ان كل هذا يجعل الغزالي بحرا لا ينضب معينه لشتى الدراسات والبحوث ، من مختلف الروايات الفكرية (١٧١) .

E-CHIRP ***** 340

#####

(٢٠) المصدر ذاته ، ج ١ ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢١) القرطبي ، أبو حامد ، « أخبار علوم الدين » ، ج ٢ ، ص ٢٥١ .

(٢٢) المصدر ذاته ، ص ٢٥٢ .

(٢٣) المصدر ذاته .

(٢٤) القرطبي ، أبو حامد ، « المنقذ من الضلال » .

(٢٥) القرطبي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، ص ١٥٩ .

(٢٦) القرطبي ، أبو حامد ، « المنقذ من الضلال » ، ص ٦٩ - ٧١ .

« هامش الترجم : وجدنا (في تصانيف بحثنا عن الصحيح المؤيدة لفكرة المؤلف في انتشار القرطبي للاجتهاد الحر ، ودعوته إلى حرية الرأي والنظر ، في مرحلة من حياته) نصومنا للقرطبي تقديم مقولات المؤلف هذه . وأبرز هذه النصوص ما احتواه كتاب « فصول الشريعة » : الذي منحه القرطبي رداً على ما يقول « في طائفة من الحسنة على بعض كتبنا المشتملة في أسرار مسائل الدين » ، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المعتبرين ، والمشافع المختلفين ، وأن المدول من مذهب الأشعري وأبو في عبد غير كفر : ومباينته ولو في شيء ، نزل خبره » (ص ١١٤) . فهو يقول : مهاجماً للتقليد الأعمى ، والترديد الأعمى لاقتدار جاهزة سابقة .

« ... فإن زعم أن أحد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلية أو غيرهم ، قائم أنه لم يولد ، قد قهره التقليد . فهو أصح من المصيان » (ص ١٤٦) . ويأتى القرطبي بالحجة الأقوى ، في حاجيته البيضة الدكية ، ببيان أن من توسع ، فيقول (على ص ١٤٨) : « وشروط القلدان مستحسنة ، وشككت منه لأنه قاصر عن سلك طريق الحجاج ، ولو كان أهلاً له كان مستتبها لا تأبها ، وأما لا مأموماً ، فإن غاش القاد في الحاجة فذلك منه فقول : والمشتغل به صار كشارب في حديد بارد : وطالب إصلاح القاسد - وهل يصلح المظار ما أقصد الدهر ؟ وأما أن الضمير علمت أن من جعل الحق وفقاً على واحد من النظار بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر فإنه نزله منزلة النبي المسموم من الزلل الذي لا يثبت الايمان إلا بموافقته ، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته . وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر وأنت لا ترى في نظرك إلا ما رأيت : وكل ما رأيت حجة ، وأي فرق بين من يقول : قلدي في مجرود مذهبي ، وبين من يقول : قلدي في مذهبي وتقليدي جميعاً ؟ وقد هذا إلا التناقض ! » .

(٢٧) القرطبي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، ص ١٥٩ .

[هامش الترجم : يؤكد الأستاذ الدكتور فيصل السامر تركيزه : العرب والحضارة العربية » ، (الموسومة الصغيرة / ١) ، على ص ٢٩ - ٣٠ ، أن ديكرت لابد أن اطلع على كتب القرطبي ، ولا سيما كتابه الشهير « المنقذ من الضلال » ، فيقول : « ... فقد الكاتب الفرنسي شارل سومان فصلاً من القرطبي ديكرت الذي فيه بين كيف من مؤلف ديكرت (رسالة في الايمان) : « : التاملات في الفلسفة الأولى » - اللذين ضمنهما ترواجد الشك الفلسفي - بشيد من كلام القرطبي في كتابه « المنقذ من الضلال » . وقد توصل من هذه المقارنة : ومن دراسة حياة ديكرت الم أن هذا الأخير اطلع على كتب القرطبي التي جاء

بها المستشرقون إلى أوروبا في القرن السابع عشر ، وعنه أخذ شارب الشك الفلسفي من أجل الوصول إلى الحقيقة . ويقول سومان أن مدينة لندن سوت في جامعتها عدداً من المستشرقين من أمثال ديكرت ، منهم يعقوب غوليوس أمثال اللغة العربية والريثية ، الذي عاد في سنة ١٦٢٩ من رحلة إلى الشرق استغرقت أربع سنوات مزودة بمجموعة من المخطوطات العربية عرف أن فيها كتاب « المنقذ من الضلال » للقرطبي . وقد ذكر المستشرق دور في قائمته من لندن مؤلفاً للقرطبي ضمن الاجنوبة التي يدلع بها شكوكه كان لا يطلع عليها غير مسخرة خلاله ، ولا أثر لهذا الكتاب اليوم] .

(٢٨) القرطبي ، أبو حامد ، « ميزان العمل » ، المقدمة .

(٢٩) القرطبي ، أبو حامد ، « تهافت الفلاسفة » ، ٦١ .

[هامش الترجم : وجدنا لدى الأستاذ الدكتور أحمد محمود سيدي ، صاحب كتاب « في علم الكلام ، دراسة فلسفية : المذلة ، الإنسانية : الشيعة » ، ١٩٦٩ ، وهو كتاب يستخرج المؤلف ، وجدنا ما يوضح الالتباس الذي نشأ بسبب انكار القرطبي بهذا العنصر ، وما ترتب على ذلك فهو يقول : « على ص ٢٨٩ - ٢٩٠ : « ... ومن الخطأ الظن أن القرطبي قد عدم العلية التي هي أساس العلم الطبيعي ، أنه انكر الضرورة في العلية ، ولقد كان على من بالنتائج الخطيرة المترتبة على ذلك أن يقول : فإن قيل فهذا يجبر إلى ارتكاب محاللات شنيعة ، فإنه إذا انكر لزوم السبب من أسبابها واشتد إلى إرادة مفسرها ولم يكن للإرادة أيضاً منصوص متعين بل أتمن بعينه وقهره : فليجوز لكل واحد منا أن يكون يحق يديه سبباً شاذية وتيران مشتملة وجبلاً راسية وأعداد مستعدة بالإساحة لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ، ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاتلاً متصرفاً أو انقلب حبواناً ، أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه حشكاً وانقلاب العنبر ذهباً والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا فيستحي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أحسنه إلى تركت في البيت كتاباً وملكه الآن قرص . فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة القرس أن يخلق من العظمة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورة أن يخلق من شيء » (تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧) . ويرد القرطبي بأنه ما من شك أن الله لم يفعل ولكن إذا كان ما يجري في سائر الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن . كما إذا أخبرني أن فلاناً لن يحضر فلان فمع صدقه فإن حضوره مع ذلك ممكن وليس مستحيل : فلا مانع الآن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدرات الله تعالى مع أنه قد جرى في سابق بطله أنه لا يفعله .

وهذا يريد القرطبي أن يؤكد قاطبة الله في الطبيعة دون أن يقوم التماسه أو التلا أدعية من موقفه ، ولأن سبقه البائلائي الم. تقي الضرورة قائم هو الذي صاغ النظرية صياغة متاملة ويعقب الكاتب بهامش مهم : يقول فيه : معلوم أنه سيكون لهذه النظرية شأن كبير سواء برفضها أم بقبولها : فقد شغلت الفكر الإنساني في الفلسفات الإسلامية والمسيحية والعهدية : لدى ابن رشد وتوماس الاكوين ، وماليقش ، وهجوم كويدين ، بل أنها هي التي أبطلت كانت من سياسة القتلدي] .

(١٠٠) القزالي : أبو حامد : « المنقذ من الضلال » : ص ٩٠ .
(١٠١) القزالي : أبو حامد : « تهافت الفلاسفة » : ص ٢١ .
٢١ : « طبعة إحياء الكتب العربية » .

(١٠٢) ذات المصدر .

(١٠٣) : (١٠) ذات المصدر .

(١٠٤) : (١٥) : (١٦) : مسيحي : أ . م . : « في علم الكلام - دراسة فلسفية - المعتزلة ، الانشائية ، الشيعة » ،
١٩٦٩ : القاهرة ، ص ٢٨٠ .

(١٠٥) : (١٧) : (١٨) : القزالي : أبو حامد : « تهافت الفلاسفة » ص ١١٨ .

(١٠٦) : القزالي : أبو حامد : « فيعلم التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، مطبعة الترقى : ص ٦٧ - ٦٨ .

(١٠٧) المصدر ذاته : ص ٦٩ - ٧٠ .

(١٠٨) : القزالي : أبو حامد : « الجامع العوام من علم الكلام » ،
الطبعة المسبقة : ص ٢٠ .

(١٠٩) : د . دنيا : سليمان : « مواهب » : تهافت الفلاسفة ، ص
٢٠٠ وما يليها .

(١١٠) : القزالي : أبو حامد : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك »
ص ٥٠ .

[هامش المترجم : يورد هذا الكتاب ضمن الكتب النسبوية إلى القزالي : في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي ، صدرت طبعته الثانية (١٩٧٧) عن وكالة المطبوعات في الكويت : بعنوان « مؤلفات القزالي » . وقد أورد د . بدوي على ص ١٨٦ ، في ترجمة هذا الكتاب (التبر) : « نقلنا من حاشي غايضة (١٢٨٣٧) : قوله : « التبر المسبوك في نصائح الملوك - فارسي » للإمام أبو حامد محمد بن أحمد القزالي القنوي سنة ٥٠٥ لله للسلطان محمد بن ملك شاد السلجوقي ثم ترجمه بعضهم . ونقله محمد بن علي المعروف بمناشق بلخي إلى التركية ... الخ » . ويذكر الدكتور بدوي أن الكتاب : « عربيا » : طبع في القاهرة في سنة ١٣١٧ : مطبعة الزيد والاداب : [] .

(١١١) : القزالي : أبو حامد : « ميزان العمل » : ص ٨٧ .

(١١٢) : القزالي : أبو حامد : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك »
ص ٨١ .

(١١٣) : القزالي : أبو حامد : « إحياء علوم الدين » : ج ٢ : ص
١٢٧ .

(١١٤) : شرحه : ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(١١٥) : القزالي : أبو حامد : « ميزان العمل » : ص ٧٢ .

(١١٦) : القزالي : أبو حامد : « إحياء علوم الدين » : ج ٢ : ص
٢٩١ .

(١١٧) المصدر السابق : ج ٢ : ص ٧٧ .

(١١٨) : د . م . ي . : « فلسفة الاخلاق في الإسلام وصلاتها بالانتماء الأميري » : مؤسسة الخاتمي بالقاهرة ،
١٩٦٣ : الطبعة الثالثة : ص ١٩٢ .

(١١٩) : (١٢٠) : (١٢١) : (١٢٢) : (١٢٣) : (١٢٤) : (١٢٥) : (١٢٦) : (١٢٧) : (١٢٨) : (١٢٩) : (١٣٠) :
(١٣١) : (١٣٢) : (١٣٣) : (١٣٤) : (١٣٥) : (١٣٦) : (١٣٧) : (١٣٨) : (١٣٩) : (١٤٠) : (١٤١) : (١٤٢) : (١٤٣) : (١٤٤) : (١٤٥) : (١٤٦) : (١٤٧) : (١٤٨) : (١٤٩) : (١٥٠) : (١٥١) : (١٥٢) : (١٥٣) : (١٥٤) : (١٥٥) : (١٥٦) : (١٥٧) : (١٥٨) : (١٥٩) : (١٦٠) : (١٦١) : (١٦٢) : (١٦٣) : (١٦٤) : (١٦٥) : (١٦٦) : (١٦٧) : (١٦٨) : (١٦٩) : (١٧٠) : (١٧١) : (١٧٢) : (١٧٣) : (١٧٤) : (١٧٥) : (١٧٦) : (١٧٧) : (١٧٨) : (١٧٩) : (١٨٠) : (١٨١) : (١٨٢) : (١٨٣) : (١٨٤) : (١٨٥) : (١٨٦) : (١٨٧) : (١٨٨) : (١٨٩) : (١٩٠) : (١٩١) : (١٩٢) : (١٩٣) : (١٩٤) : (١٩٥) : (١٩٦) : (١٩٧) : (١٩٨) : (١٩٩) : (٢٠٠) : (٢٠١) : (٢٠٢) : (٢٠٣) : (٢٠٤) : (٢٠٥) : (٢٠٦) : (٢٠٧) : (٢٠٨) : (٢٠٩) : (٢١٠) : (٢١١) : (٢١٢) : (٢١٣) : (٢١٤) : (٢١٥) : (٢١٦) : (٢١٧) : (٢١٨) : (٢١٩) : (٢٢٠) : (٢٢١) : (٢٢٢) : (٢٢٣) : (٢٢٤) : (٢٢٥) : (٢٢٦) : (٢٢٧) : (٢٢٨) : (٢٢٩) : (٢٣٠) : (٢٣١) : (٢٣٢) : (٢٣٣) : (٢٣٤) : (٢٣٥) : (٢٣٦) : (٢٣٧) : (٢٣٨) : (٢٣٩) : (٢٤٠) : (٢٤١) : (٢٤٢) : (٢٤٣) : (٢٤٤) : (٢٤٥) : (٢٤٦) : (٢٤٧) : (٢٤٨) : (٢٤٩) : (٢٥٠) : (٢٥١) : (٢٥٢) : (٢٥٣) : (٢٥٤) : (٢٥٥) : (٢٥٦) : (٢٥٧) : (٢٥٨) : (٢٥٩) : (٢٦٠) : (٢٦١) : (٢٦٢) : (٢٦٣) : (٢٦٤) : (٢٦٥) : (٢٦٦) : (٢٦٧) : (٢٦٨) : (٢٦٩) : (٢٧٠) : (٢٧١) : (٢٧٢) : (٢٧٣) : (٢٧٤) : (٢٧٥) : (٢٧٦) : (٢٧٧) : (٢٧٨) : (٢٧٩) : (٢٨٠) : (٢٨١) : (٢٨٢) : (٢٨٣) : (٢٨٤) : (٢٨٥) : (٢٨٦) : (٢٨٧) : (٢٨٨) : (٢٨٩) : (٢٩٠) : (٢٩١) : (٢٩٢) : (٢٩٣) : (٢٩٤) : (٢٩٥) : (٢٩٦) : (٢٩٧) : (٢٩٨) : (٢٩٩) : (٣٠٠) : (٣٠١) : (٣٠٢) : (٣٠٣) : (٣٠٤) : (٣٠٥) : (٣٠٦) : (٣٠٧) : (٣٠٨) : (٣٠٩) : (٣١٠) : (٣١١) : (٣١٢) : (٣١٣) : (٣١٤) : (٣١٥) : (٣١٦) : (٣١٧) : (٣١٨) : (٣١٩) : (٣٢٠) : (٣٢١) : (٣٢٢) : (٣٢٣) : (٣٢٤) : (٣٢٥) : (٣٢٦) : (٣٢٧) : (٣٢٨) : (٣٢٩) : (٣٣٠) : (٣٣١) : (٣٣٢) : (٣٣٣) : (٣٣٤) : (٣٣٥) : (٣٣٦) : (٣٣٧) : (٣٣٨) : (٣٣٩) : (٣٤٠) : (٣٤١) : (٣٤٢) : (٣٤٣) : (٣٤٤) : (٣٤٥) : (٣٤٦) : (٣٤٧) : (٣٤٨) : (٣٤٩) : (٣٥٠) : (٣٥١) : (٣٥٢) : (٣٥٣) : (٣٥٤) : (٣٥٥) : (٣٥٦) : (٣٥٧) : (٣٥٨) : (٣٥٩) : (٣٦٠) : (٣٦١) : (٣٦٢) : (٣٦٣) : (٣٦٤) : (٣٦٥) : (٣٦٦) : (٣٦٧) : (٣٦٨) : (٣٦٩) : (٣٧٠) : (٣٧١) : (٣٧٢) : (٣٧٣) : (٣٧٤) : (٣٧٥) : (٣٧٦) : (٣٧٧) : (٣٧٨) : (٣٧٩) : (٣٨٠) : (٣٨١) : (٣٨٢) : (٣٨٣) : (٣٨٤) : (٣٨٥) : (٣٨٦) : (٣٨٧) : (٣٨٨) : (٣٨٩) : (٣٩٠) : (٣٩١) : (٣٩٢) : (٣٩٣) : (٣٩٤) : (٣٩٥) : (٣٩٦) : (٣٩٧) : (٣٩٨) : (٣٩٩) : (٤٠٠) : (٤٠١) : (٤٠٢) : (٤٠٣) : (٤٠٤) : (٤٠٥) : (٤٠٦) : (٤٠٧) : (٤٠٨) : (٤٠٩) : (٤١٠) : (٤١١) : (٤١٢) : (٤١٣) : (٤١٤) : (٤١٥) : (٤١٦) : (٤١٧) : (٤١٨) : (٤١٩) : (٤٢٠) : (٤٢١) : (٤٢٢) : (٤٢٣) : (٤٢٤) : (٤٢٥) : (٤٢٦) : (٤٢٧) : (٤٢٨) : (٤٢٩) : (٤٣٠) : (٤٣١) : (٤٣٢) : (٤٣٣) : (٤٣٤) : (٤٣٥) : (٤٣٦) : (٤٣٧) : (٤٣٨) : (٤٣٩) : (٤٤٠) : (٤٤١) : (٤٤٢) : (٤٤٣) : (٤٤٤) : (٤٤٥) : (٤٤٦) : (٤٤٧) : (٤٤٨) : (٤٤٩) : (٤٥٠) : (٤٥١) : (٤٥٢) : (٤٥٣) : (٤٥٤) : (٤٥٥) : (٤٥٦) : (٤٥٧) : (٤٥٨) : (٤٥٩) : (٤٦٠) : (٤٦١) : (٤٦٢) : (٤٦٣) : (٤٦٤) : (٤٦٥) : (٤٦٦) : (٤٦٧) : (٤٦٨) : (٤٦٩) : (٤٧٠) : (٤٧١) : (٤٧٢) : (٤٧٣) : (٤٧٤) : (٤٧٥) : (٤٧٦) : (٤٧٧) : (٤٧٨) : (٤٧٩) : (٤٨٠) : (٤٨١) : (٤٨٢) : (٤٨٣) : (٤٨٤) : (٤٨٥) : (٤٨٦) : (٤٨٧) : (٤٨٨) : (٤٨٩) : (٤٩٠) : (٤٩١) : (٤٩٢) : (٤٩٣) : (٤٩٤) : (٤٩٥) : (٤٩٦) : (٤٩٧) : (٤٩٨) : (٤٩٩) : (٥٠٠) : (٥٠١) : (٥٠٢) : (٥٠٣) : (٥٠٤) : (٥٠٥) : (٥٠٦) : (٥٠٧) : (٥٠٨) : (٥٠٩) : (٥١٠) : (٥١١) : (٥١٢) : (٥١٣) : (٥١٤) : (٥١٥) : (٥١٦) : (٥١٧) : (٥١٨) : (٥١٩) : (٥٢٠) : (٥٢١) : (٥٢٢) : (٥٢٣) : (٥٢٤) : (٥٢٥) : (٥٢٦) : (٥٢٧) : (٥٢٨) : (٥٢٩) : (٥٣٠) : (٥٣١) : (٥٣٢) : (٥٣٣) : (٥٣٤) : (٥٣٥) : (٥٣٦) : (٥٣٧) : (٥٣٨) : (٥٣٩) : (٥٤٠) : (٥٤١) : (٥٤٢) : (٥٤٣) : (٥٤٤) : (٥٤٥) : (٥٤٦) : (٥٤٧) : (٥٤٨) : (٥٤٩) : (٥٥٠) : (٥٥١) : (٥٥٢) : (٥٥٣) : (٥٥٤) : (٥٥٥) : (٥٥٦) : (٥٥٧) : (٥٥٨) : (٥٥٩) : (٥٦٠) : (٥٦١) : (٥٦٢) : (٥٦٣) : (٥٦٤) : (٥٦٥) : (٥٦٦) : (٥٦٧) : (٥٦٨) : (٥٦٩) : (٥٧٠) : (٥٧١) : (٥٧٢) : (٥٧٣) : (٥٧٤) : (٥٧٥) : (٥٧٦) : (٥٧٧) : (٥٧٨) : (٥٧٩) : (٥٨٠) : (٥٨١) : (٥٨٢) : (٥٨٣) : (٥٨٤) : (٥٨٥) : (٥٨٦) : (٥٨٧) : (٥٨٨) : (٥٨٩) : (٥٩٠) : (٥٩١) : (٥٩٢) : (٥٩٣) : (٥٩٤) : (٥٩٥) : (٥٩٦) : (٥٩٧) : (٥٩٨) : (٥٩٩) : (٦٠٠) : (٦٠١) : (٦٠٢) : (٦٠٣) : (٦٠٤) : (٦٠٥) : (٦٠٦) : (٦٠٧) : (٦٠٨) : (٦٠٩) : (٦١٠) : (٦١١) : (٦١٢) : (٦١٣) : (٦١٤) : (٦١٥) : (٦١٦) : (٦١٧) : (٦١٨) : (٦١٩) : (٦٢٠) : (٦٢١) : (٦٢٢) : (٦٢٣) : (٦٢٤) : (٦٢٥) : (٦٢٦) : (٦٢٧) : (٦٢٨) : (٦٢٩) : (٦٣٠) : (٦٣١) : (٦٣٢) : (٦٣٣) : (٦٣٤) : (٦٣٥) : (٦٣٦) : (٦٣٧) : (٦٣٨) : (٦٣٩) : (٦٤٠) : (٦٤١) : (٦٤٢) : (٦٤٣) : (٦٤٤) : (٦٤٥) : (٦٤٦) : (٦٤٧) : (٦٤٨) : (٦٤٩) : (٦٥٠) : (٦٥١) : (٦٥٢) : (٦٥٣) : (٦٥٤) : (٦٥٥) : (٦٥٦) : (٦٥٧) : (٦٥٨) : (٦٥٩) : (٦٦٠) : (٦٦١) : (٦٦٢) : (٦٦٣) : (٦٦٤) : (٦٦٥) : (٦٦٦) : (٦٦٧) : (٦٦٨) : (٦٦٩) : (٦٧٠) : (٦٧١) : (٦٧٢) : (٦٧٣) : (٦٧٤) : (٦٧٥) : (٦٧٦) : (٦٧٧) : (٦٧٨) : (٦٧٩) : (٦٨٠) : (٦٨١) : (٦٨٢) : (٦٨٣) : (٦٨٤) : (٦٨٥) : (٦٨٦) : (٦٨٧) : (٦٨٨) : (٦٨٩) : (٦٩٠) : (٦٩١) : (٦٩٢) : (٦٩٣) : (٦٩٤) : (٦٩٥) : (٦٩٦) : (٦٩٧) : (٦٩٨) : (٦٩٩) : (٧٠٠) : (٧٠١) : (٧٠٢) : (٧٠٣) : (٧٠٤) : (٧٠٥) : (٧٠٦) : (٧٠٧) : (٧٠٨) : (٧٠٩) : (٧١٠) : (٧١١) : (٧١٢) : (٧١٣) : (٧١٤) : (٧١٥) : (٧١٦) : (٧١٧) : (٧١٨) : (٧١٩) : (٧٢٠) : (٧٢١) : (٧٢٢) : (٧٢٣) : (٧٢٤) : (٧٢٥) : (٧٢٦) : (٧٢٧) : (٧٢٨) : (٧٢٩) : (٧٣٠) : (٧٣١) : (٧٣٢) : (٧٣٣) : (٧٣٤) : (٧٣٥) : (٧٣٦) : (٧٣٧) : (٧٣٨) : (٧٣٩) : (٧٤٠) : (٧٤١) : (٧٤٢) : (٧٤٣) : (٧٤٤) : (٧٤٥) : (٧٤٦) : (٧٤٧) : (٧٤٨) : (٧٤٩) : (٧٥٠) : (٧٥١) : (٧٥٢) : (٧٥٣) : (٧٥٤) : (٧٥٥) : (٧٥٦) : (٧٥٧) : (٧٥٨) : (٧٥٩) : (٧٦٠) : (٧٦١) : (٧٦٢) : (٧٦٣) : (٧٦٤) : (٧٦٥) : (٧٦٦) : (٧٦٧) : (٧٦٨) : (٧٦٩) : (٧٧٠) : (٧٧١) : (٧٧٢) : (٧٧٣) : (٧٧٤) : (٧٧٥) : (٧٧٦) : (٧٧٧) : (٧٧٨) : (٧٧٩) : (٧٨٠) : (٧٨١) : (٧٨٢) : (٧٨٣) : (٧٨٤) : (٧٨٥) : (٧٨٦) : (٧٨٧) : (٧٨٨) : (٧٨٩) : (٧٩٠) : (٧٩١) : (٧٩٢) : (٧٩٣) : (٧٩٤) : (٧٩٥) : (٧٩٦) : (٧٩٧) : (٧٩٨) : (٧٩٩) : (٨٠٠) : (٨٠١) : (٨٠٢) : (٨٠٣) : (٨٠٤) : (٨٠٥) : (٨٠٦) : (٨٠٧) : (٨٠٨) : (٨٠٩) : (٨١٠) : (٨١١) : (٨١٢) : (٨١٣) : (٨١٤) : (٨١٥) : (٨١٦) : (٨١٧) : (٨١٨) : (٨١٩) : (٨٢٠) : (٨٢١) : (٨٢٢) : (٨٢٣) : (٨٢٤) : (٨٢٥) : (٨٢٦) : (٨٢٧) : (٨٢٨) : (٨٢٩) : (٨٣٠) : (٨٣١) : (٨٣٢) : (٨٣٣) : (٨٣٤) : (٨٣٥) : (٨٣٦) : (٨٣٧) : (٨٣٨) : (٨٣٩) : (٨٤٠) : (٨٤١) : (٨٤٢) : (٨٤٣) : (٨٤٤) : (٨٤٥) : (٨٤٦) : (٨٤٧) : (٨٤٨) : (٨٤٩) : (٨٥٠) : (٨٥١) : (٨٥٢) : (٨٥٣) : (٨٥٤) : (٨٥٥) : (٨٥٦) : (٨٥٧) : (٨٥٨) : (٨٥٩) : (٨٦٠) : (٨٦١) : (٨٦٢) : (٨٦٣) : (٨٦٤) : (٨٦٥) : (٨٦٦) : (٨٦٧) : (٨٦٨) : (٨٦٩) : (٨٧٠) : (٨٧١) : (٨٧٢) : (٨٧٣) : (٨٧٤) : (٨٧٥) : (٨٧٦) : (٨٧٧) : (٨٧٨) : (٨٧٩) : (٨٨٠) : (٨٨١) : (٨٨٢) : (٨٨٣) : (٨٨٤) : (٨٨٥) : (٨٨٦) : (٨٨٧) : (٨٨٨) : (٨٨٩) : (٨٩٠) : (٨٩١) : (٨٩٢) : (٨٩٣) : (٨٩٤) : (٨٩٥) : (٨٩٦) : (٨٩٧) : (٨٩٨) : (٨٩٩) : (٩٠٠) : (٩٠١) : (٩٠٢) : (٩٠٣) : (٩٠٤) : (٩٠٥) : (٩٠٦) : (٩٠٧) : (٩٠٨) : (٩٠٩) : (٩١٠) : (٩١١) : (٩١٢) : (٩١٣) : (٩١٤) : (٩١٥) : (٩١٦) : (٩١٧) : (٩١٨) : (٩١٩) : (٩٢٠) : (٩٢١) : (٩٢٢) : (٩٢٣) : (٩٢٤) : (٩٢٥) : (٩٢٦) : (٩٢٧) : (٩٢٨) : (٩٢٩) : (٩٣٠) : (٩٣١) : (٩٣٢) : (٩٣٣) : (٩٣٤) : (٩٣٥) : (٩٣٦) : (٩٣٧) : (٩٣٨) : (٩٣٩) : (٩٤٠) : (٩٤١) : (٩٤٢) : (٩٤٣) : (٩٤٤) : (٩٤٥) : (٩٤٦) : (٩٤٧) : (٩٤٨) : (٩٤٩) : (٩٥٠) : (٩٥١) : (٩٥٢) : (٩٥٣) : (٩٥٤) : (٩٥٥) : (٩٥٦) : (٩٥٧) : (٩٥٨) : (٩٥٩) : (٩٦٠) : (٩٦١) : (٩٦٢) : (٩٦٣) : (٩٦٤) : (٩٦٥) : (٩٦٦) : (٩٦٧) : (٩٦٨) : (٩٦٩) : (٩٧٠) : (٩٧١) : (٩٧٢) : (٩٧٣) : (٩٧٤) : (٩٧٥) : (٩٧٦) : (٩٧٧) : (٩٧٨) : (٩٧٩) : (٩٨٠) : (٩٨١) : (٩٨٢) : (٩٨٣) : (٩٨٤) : (٩٨٥) : (٩٨٦) : (٩٨٧) : (٩٨٨) : (٩٨٩) : (٩٩٠) : (٩٩١) : (٩٩٢) : (٩٩٣) : (٩٩٤) : (٩٩٥) : (٩٩٦) : (٩٩٧) : (٩٩٨) : (٩٩٩) : (١٠٠٠) : (١٠٠١) : (١٠٠٢) : (١٠٠٣) : (١٠٠٤) : (١٠٠٥) : (١٠٠٦) : (١٠٠٧) : (١٠٠٨) : (١٠٠٩) : (١٠١٠) : (١٠١١) : (١٠١٢) : (١٠١٣) : (١٠١٤) : (١٠١٥) : (١٠١٦) : (١٠١٧) : (١٠١٨) : (١٠١٩) : (١٠٢٠) : (١٠٢١) : (١٠٢٢) : (١٠٢٣) : (١٠٢٤) : (١٠٢٥) : (١٠٢٦) : (١٠٢٧) : (١٠٢٨) : (١٠٢٩) : (١٠٣٠) : (١٠٣١) : (١٠٣٢) : (١٠٣٣) : (١٠٣٤) : (١٠٣٥) : (١٠٣٦) : (١٠٣٧) : (١٠٣٨) : (١٠٣٩) : (١٠٤٠) : (١٠٤١) : (١٠٤٢) : (١٠٤٣) : (١٠٤٤) : (١٠٤٥) : (١٠٤٦) : (١٠٤٧) : (١٠٤٨) : (١٠٤٩) : (١٠٥٠) : (١٠٥١) : (١٠٥٢) : (١٠٥٣) : (١٠٥٤) : (١٠٥٥) : (١٠٥٦) : (١٠٥٧) : (١٠٥٨) : (١٠٥٩) : (١٠٦٠) : (١٠٦١) : (١٠٦٢) : (١٠٦٣) : (١٠٦٤) : (١٠٦٥) : (١٠٦٦) : (١٠٦٧) : (١٠٦٨) : (١٠٦٩) : (١٠٧٠) : (١٠٧١) : (١٠٧٢) : (١٠٧٣) : (١٠٧٤) : (١٠٧٥) : (١٠٧٦) : (١٠٧٧) : (١٠٧٨) : (١٠٧٩) : (١٠٨٠) : (١٠٨١) : (١٠٨٢) : (١٠٨٣) : (١٠٨٤) : (١٠٨٥) : (١٠٨٦) : (١٠٨٧) : (١٠٨٨) : (١٠٨٩) : (١٠٩٠) : (١٠٩١) : (١٠٩٢) : (١٠٩٣) : (١٠٩٤) : (١٠٩٥) : (١٠٩٦) : (١٠٩٧) : (١٠٩٨) : (١٠٩٩) : (١١٠٠) : (١١٠١) : (١١٠٢) : (١١٠٣) : (١١٠٤) : (١١٠٥) : (١١٠٦) : (١١٠٧) : (١١٠٨) : (١١٠٩) : (١١١٠) : (١١١١) : (١١١٢) : (١١١٣) : (١١١٤) : (١١١٥) : (١١١٦) : (١١١٧) : (١١١٨) : (١١١٩) : (١١٢٠) : (١١٢١) : (١١٢٢) : (١١٢٣) : (١١٢٤) : (١١٢٥) : (١١٢٦) : (١١٢٧) : (١١٢٨) : (١١٢٩) : (١١٣٠) : (١١٣١) : (١١٣٢) : (١١٣٣) : (١١٣٤) : (١١٣٥) : (١١٣٦) : (١١٣٧) : (١١٣٨) : (١١٣٩) : (١١٤٠) : (١١٤١) : (١١٤٢) : (١١٤٣) : (١١٤٤) : (١١٤٥) : (١١٤٦) : (١١٤٧) : (١١٤٨) : (١١٤٩) : (١١٥٠) : (١١٥١) : (١١٥٢) : (١١٥٣) : (١١٥٤) : (١١٥٥) : (١١٥٦) : (١١٥٧) : (١١٥٨) : (١١٥٩) : (١١٦٠) : (١١٦١) : (١١٦٢) : (١١٦٣) : (١١٦٤) : (١١٦٥) : (١١٦٦) : (١١٦٧) : (١١٦٨) : (١١٦٩) : (١١٧٠) : (١١٧١) : (١١٧٢) : (١١٧٣) : (١١٧٤) : (١١٧٥) : (١١٧٦) : (١١٧٧) : (١١٧٨) : (١١٧٩) : (١١٨٠) : (١١٨١) : (١١٨٢) : (١١٨٣) : (١١٨٤) : (١١٨٥) : (١١٨٦) : (١١٨٧) : (١١٨٨) : (١١٨٩) : (١١٩٠) : (١١٩١) : (١١٩٢) : (١١٩٣) : (١١٩٤) : (١١٩٥) : (١١٩٦) : (١١٩٧) : (١١٩٨) : (١١٩٩) : (١٢٠٠) : (١٢٠١) : (١٢٠٢) : (١٢٠٣) : (١٢٠٤) : (١٢٠٥) : (١٢٠٦) : (١٢٠٧) : (١٢٠٨) : (١٢٠٩) : (١٢١٠) : (١٢١١) : (١٢١٢) : (١٢١٣) : (١٢١٤) : (١٢١٥) : (١٢١٦) : (١٢١٧) : (١٢١٨) : (١٢١٩) : (١٢٢٠) : (١٢٢١) : (١٢٢٢) : (١٢٢٣) : (١٢٢٤) : (١٢٢٥) : (١٢٢٦) : (١٢٢٧) : (١٢٢٨) : (١٢٢٩) : (١٢٣٠) : (١٢٣١) : (١٢٣٢) : (١٢٣٣) : (١٢٣٤) : (١٢٣٥) : (١٢٣٦) : (١٢٣٧) : (١٢٣٨) : (١٢٣٩) : (١٢٤٠) : (١٢٤١) : (١٢٤٢) : (١٢٤٣) : (١٢٤٤) : (١٢٤٥) : (١٢٤٦) : (١٢٤٧) : (١٢٤٨) : (١٢٤٩) : (١٢٥٠) : (١٢٥١) : (١٢٥٢) : (١٢٥٣) : (١٢٥٤) : (١٢٥٥) : (١٢٥٦) : (١٢٥٧) : (١٢٥٨) : (١٢٥٩) : (١٢

المؤلف ، كالآتي : (١) حديث : التكاثر سنتي فمن أحب فطرني فليستن بسنتي : أبو يعلى في مسنده مع تقديم وناخير (من حديث ابن عباس بسند حسن) (٢) حديث : تنالوا نكثوا فأنني أباهم بكم الأمم يوم القيامة حتى بالسقط . أبو بكر بن مردويه في تفسيره ، من حديث ابن عمر ، دون قوله حتى بالسقط . وإسناده ضعيف ، وذكره بهذه الزيادة البيهقي في المعرفة ، من الشافعي أنه بلغه (٣) من ترك التزويج خوف العيلة فليس منا . رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس ، من حديث أبي سعيد بسند ضعيف ، وللدارمي في مسنده ، والبيهقي في معجمه ، وأبو داود في المراسيل ، من حديث أبي نجيع : من قدر على أن ينكح فلم ينكح فليس منا ، وأبو نجيع اختلف في صحبته (٤) من نكح لله وانكح لله استحق ولاية الله عز وجل . أحمد بسند ضعيف ، من حديث معاذ بن أنس : من أعطى لله ، وأحب لله ، وأبغض لله ، وانكح لله ، فقد استكمل إيمانه

الصفحات ٩٧ - ٩٨ .

(٩١) ، (٩٢) ، (٩٣) ، (٩٤) ، (٩٥) ، (٩٦) ، (٩٧) ، (٩٨) ، (٩٩) ، (١٠٠) ، (١٠١) ، (١٠٢) ، (١٠٣) ، (١٠٤) ، (١٠٥) ، (١٠٦) .

(١٠٦) - النزالي ، أبو حامد ، « أحياء علوم الدين » ، ج ٢ .

[هوامش المترجم :

١ - تمتع هذه الهوامش بعضها من كتابين من كتب المجلد الثاني من « أحياء » النزالي وهما :

١ - كتاب آداب الكسب والعاش ، وهو الكتاب الثالث من دبع المبادئ من كتاب « أحياء علوم الدين » ، وقد جاء في مقدمته : أما بعد ، فإن رب الأرباب ومسيب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب ، والدنيا دار النحل والاضطراب والنسر والاكساب والناس ثلاثة : رجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين والأقرب إلى الاعتدال هو الثالث الذي شغله معاشه معاده فهو من القاصدين . ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلزم في طلب المعيشة منهج السداد ، ولن يتفهم من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وفريضة عالم يتأدب في طلبها بآداب الشريعة . وما تحسن نورد آداب التجارات والمعاملات ونسردب الاكتسابات وسننها ، ونفرد بها في خمسة أبواب :

الباب الأول : في فضل الكسب والحث عليه ، الباب الثاني : في علم صحيح البيع والشراء والمعاملات الباب الثالث : في بيان العدل في المعاملة ، الباب الرابع : في بيان الإحسان فيها ، الباب الخامس : في شفقة التاجر على نفسه ودينه .

٢ - كتاب الحلال والحرام : وهو الكتاب الرابع من دبع المبادئ من كتب أحياء علوم الدين . وقد جاء في مقدمة هذا الكتاب « الهام في بيان أيدى واجبة النزالي الإصلاحية - الكفائية - كما تجلت في دستور « أحياء علوم الدين » ، وفي مرحلته (مرحلة مزج النصوص بالفتن) جاء فيها : أما بعد : فقد قال صلى الله عليه وسلم « طلب الحلال قربة على كل مسلم » رواه ابن مسعود رضي الله عنه . وهذه الفريضة من بين سائر الفرائض أمضاها على المتقربون لهما ، واتقيا على الجوارح فعلا . ولذلك ائدرس بالكلية طما وعلا ، وصار شغوى عمله سببا لاندرا من عمله ، أذ ظن الجهال أن الحلال

مفقود : وأن السبيل دون الوصول إليه مسدود ، وأنه لم يبق من الطيبات إلا الله الفرات ، والحنين الثابت في الموات (هذا ما كان يقول به ثلاثة الصوفية ، احتجابا على نفذي الظلم والجهور والفساد - الترجيم) ، وما هداه فقد أخبته الأيدي العادية وأفسده المعاملات الفاسدة . وإذا تعددت القناعة بالحنين من النبات ، لم يبق وجه سوى الاتساع في المحرمات . فرفضوا هذا القلب من الدين أصلا ، ولم يدركوا بين الاسوال قرنا وفصلا . وجهيات عبيات ، فالعلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات . ولا تزال هذه الثلاثة مقترنات كيفما تقابلت الحالات ، ولما كانت هذه بدعة عمت في الدين ضررها واستطارت في الخلق شررها ، وجب كشف الغطاء عن فسادها بالارشاد إلى حدرك الفرق بين الحلال والحرام والشيعة على وجه التحقيق والبيان ، ولا يفرجه التضييق من حيز الامكان . ونحن نوسع ذلك في سبعة أبواب : الباب الأول : في فضيلة طلب الحلال وملة الحرام ، ودرجات الحلال والحرام ، و الباب الثاني : في مراتب الشبهات ومشاراتها ، وتبينها من الحلال والحرام ، و الباب الثالث : في البحث والسؤال والجهرم والاهمال ، ومطائنها في الحلال والحرام ، و الباب الرابع : في كيفية خروج النائب عن الظالم المالية ، و الباب الخامس : في ادارات السلاطين وحلاهم وما يحل منها وما يحرم ، و الباب السادس : في الدخول على السلاطين ومخالطتهم ، و الباب السابع : في مسائل متفرقة .

٢ - نية هوامش منها (١٠٨) وهو مستقى من كتاب «مبوان العمله ، للنزالي (من ١٢٥) و (١١٠) وهو ، مثله ، مأخوذ من ذات المصدر ، من ١٠٤ - ١٠٥ .

٣ - لقد رجع المؤلف الى كتاب (الحلال والحرام) في «أحياء» دون أن يبين ذلك ، فجاءت الإشارة غامضة (لعني بذلك : فصول : الصلح الجري ، فتوحات وتناقضات وغيرها) ونحن الآن تفصل ذلك . [

(١٠٧) المصدر السابق ، من ١٧٩ .

(١٠٨) النزالي ، أبو حامد ، النبر المسبوك في نصيحة الملوك ، شرحه : من ٨١ .

(١٠٩) المصدر ذاته ، من ١٠٣ .

(١١٠) النزالي ، أبو حامد ، « أحياء علوم الدين » ، [كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، الباب الرابع (في امر الامراء والسلاطين بالمعروف والنهي عن المنكر) [. . . . (الترجيم) .

(١١١) ، (١١٢) ، (١١٣) ، (١١٤) ، (١١٥) ، (١١٦) ، (١١٧) ، (١١٨) ، (١١٩) ، (١٢٠) - النزالي ، أبو حامد ، « النبر المسبوك في نصيحة الملوك » ص ١٦ وما يليها ، تحت باب الاصول المشرة للعدل والانصاف .

(١٢١) ، (١٢٢) ، (١٢٣) ، (١٢٤) المصدر ذاته ، باب الوزارة والوزراء .

(١٢٥) د . موسى ، م . ي . « فلسفة الاخلاق في الاسلام ومسلها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الغانبي : القاهرة ، ١٩٦٣ ، الطبعة الثالثة ، من ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٢٦) المصدر ذاته : (ص ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦) .
(١٢٧) (١٢٨٥ ، ١٢٩٦) ، (١٣٠١) ، (١٣١١) : سرور ، ط .
١ . : النزالي دار المعارف للطباعة والنشر ، « اقرأ » ،
٢١ ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

(١٢٨) د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة الاخلاق في الاسلام -
وملائها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الخانجي ،
القاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢٩) - سرور ، ط . ا . ، : النزالي (مصدر سابق) ، ص ١١٢ .

(١٣٠) النزالي ، ابو حامد ، « احياء علوم الدين » ، ٤٦ ، ٤٤ .
(١٣١) Muslim, A. R. Izuchinie Ibn Khal-
duna V Sverte Sotsialisticheskoi
Teoreie. Kand. Dis. MGU.

[هامش الترجمة ، نشرت وزارة الاعلام العراقية ترجمة
رسالة التلميذات هذه ، في سلسلة الكتب الحديثة (١٠١) ،
١٩٧٦ : وقد ارتأنا نقل التقييس من الترجمة مباشرة) .

(١٣٢) : (١٢٧) ، (١٢٨) ، (١٢٩) ، (١٣٠) ، (١٣١) : النزالي ، ابو
حامد ، « احياء علوم الدين » .

[هامش الترجمة : تحتوي هذه الهوامش زائدا من كتاب
« آداب الالفة والاخوة والصحة والفاخرة مع اسنان الخلق » ،
وهو الكتاب الخامس من ربيع الماديات الثاني من « الاحياء » .
الذي جاء في مقدمته : « اما بعد ، فان النجاس في
الله تعالى والاخوة في دينه من افضل القربات
واللطف ما يستفاد من الطاعات في مجاري السادات .
ولها شروط بها يلتحق المتصاحبون بالمتحابين في الله تعالى ،
ونبها حقوق يبراعانها تصفو الاخوة من شوائب الكدورات
وتزول الشيطان فيالدينم يحقونها يتقرب الى الله زلفى ،
وبالحافظة عليها تنال الدرجات العلى . ونحن تبين مقاصد هذا
الكتاب في ثلاثة ابواب : الباب الاول : في تهيئة الالفة والاخوة
في الله تعالى ، وشروطها ودرجاتها وفوائدها ، الباب الثاني :
في حقوق الصبية وادابها وحقيقتها واولاؤها ، الباب الثالث :
في حق السلم والرحم والجوار والملك وكيفية المعاشرة مع من
قد بشي بهذه الاسباب . ص ٩٣٠ ، طبعة دار الفكر ، الشار
البيها سابقا] .

(١٣٣) سيمي ، ا . م . ، : « في علم الكلام - دراسة فلسفية :
المتنوعة - الاشارة - التسمية » ، دار الكتب العلمية ،
١٩٦٩ ، ص ٢٥١ .

(١٣٤) النزالي ، ابو حامد ، « مقاصد الفلاسفة في التلحق
بالحكمة الالهية والحكمة الطبيعية » القاهرة ، طبعة
محيي الدين سبيري الكردي . المقدمة .

(١٣٥) د . عفيفي ، ابو العلا ، تصدير لكتاب «مشكاة الانوار»
النزالي .

(١٣٦) أمين ، احمد ، « قبض الخاطر » ، الجزء السابع ،
مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢٢٩ .

(١٣٧) النزالي ، ابو حامد ، « فيصل التفرقة » ، ص ١٥٩
وما يليها .

(١٣٨) د . قاسم ، محمود ، « دراسات في الفلسفة الاسلامية »

دار المعارف بدمر ، ١٩٧٠ ، الطبعة الثالثة . ، ص
١٢٧ .

(١٣٩) د . دنيا ، سليمان ، « هوامش » نهايت الفلاسفة » ، ص
٢٢ .

(١٤٠) النزالي ، ابو حامد ، « القسطاس المستقيم » ،
مجموعة النفوس الموالى ، ص ١٦ - ١٧ .

(١٤١) النزالي ، ابو حامد ، مقدمته لكتابه « احياء علوم الدين » .

[هامش الترجمة : لم يورد المؤلف بقية حديث النزالي
من كتابه « دهاجي » : « ... او لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهر
عن ايراده في الكتب ، او لا يسهر ولكن يسهره من كشف القطر
منه سارف . فلهذا خواص هذا الكتاب ، مع كونه حاويا لمجامع
علمه العلوم » . « احياء علوم الدين » ، مع ١ ، طبعة دار
الفكر ، ص ٤ - ٥ ، وهي الطبعة التي اعتمدناها في المراجعة
والتدقيق] .

(١٤٢) النزالي ، ابو حامد ، « احياء علوم الدين » .

[هامش الترجمة : بعد التدقيق في المراجع والمصادر التي
استشارها المؤلف ، وجدت النص المتقيد مأخوذا عن د . عمر
فروخ (كتابه : تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون) ،
وهو مخترا : لير كمال . اما نصه ، فهو ما نص عليه « كتاب
التوحيد درايتو كل » من المجلد الخامس (طبعة دار الفكر لكتاب
« احياء علوم الدين » ، ص ١٨٥ - ١٨٦ ، وهو كالآتي :
« وانما الكشف لك معنى التوكل ، وتلقت الحالة التي سميت
توكلا ، فاعلم ان تلك الحالة لها في القوة والنصف ثلاث درجات :
الدرجة الاولى ما ذكرناه ، وهو ان يكون حاله في حق الله تعالى ،
والثقة بكفائته ومثابته ، كحاله في الثقة بالوكيل . الثانية :
وهي اقوى ، ان يكون حاله مع الله تعالى كحال العاقل مع
الله . فانه لا يعرف غيرها ، ولا يفرغ الى احد سواها ، ولا
يعتمد الا اياها ... فمن كان بآله الى الله عز وجل ، وفطره
الهي ، واعتماده عليه ، كلف به كما يكلف المصبي بآله ، فيكون
متوكلا حقا ... الثالثة : وهي اعلاها ، ان يكون بين يدي الله
تعالى في حركاته وسكاته مثل الميت بين يدي الفاسل ، لا يفارقه
الا في انه يرى نفسه ميتا تتحرك القدرة الازلية كما تحرك بيد
الفاسل الميت ... »] .

(١٤٣) : (١٥٢) ، (١٥٣) ، (١٥٤) : د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة
الاخلاق في الاسلام وملائها بالفلسفة الافريقية » مؤسسة
الخانجي بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الثالثة ، الصفحات
٢٢٠ - ٢٢٢ .

(١٤٤) : (١٥٦) : د . فروخ ، عمر : « تاريخ الفكر العربي الى
ايام ابن خلدون » ، بيروت ، ١٩٧٢ ، (ص ٨٨) ، (١٩٠) .

[هامش الترجمة : كان بإمكان المؤلف ان يفيد هنا من آراء
د . فروخ في الآثار اليونانية والسينية والهندية والمسيحية في
التصوف] .

(١٤٥) د . موسى ، م . ي . ، « فلسفة الاخلاق في الاسلام
وملائها بالفلسفة الافريقية » ، مؤسسة الخانجي
بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

[هامش الترجمة : يفتل د . موسى في التأثير اليوناني في
فكر النزالي ، وقد جاء في ذلك قوله : (على ص ١٢٧) مثلا

لا حصر : « ... وثأره بالفلسفة الاغريق واضح في كتابه
« مدارج القدس في مدارج معرفة الناس » ، حتى في مسائل
اخلافا على الفلاسفة المسلمين ، ولها في النفس من نسبة هذا
الكتاب اليه شيء ، وان كنا نجهله مذكورا في كتب الكتب
الصحفية النسبة اليه ، ونحن نعتبره من مؤلفاته حتى يقوم
الدليل على الشك الذي في النفس » .

١٥٨ : المصدر ذاته ، ص ٢٢٤ .

١٥٩ : د . سيجي : « م . م » في علم الكلام ، دراسة فلسفية :
المتن : الاشارة الشيعية « دار الكتب الجامعية » ،
١٩٦٦ ، ص ٤٩١ .

١٦٠ : مسرور ، ط . « ، » ، « التوالي » ، دار المعارف ،
« اقرأ » : ٢٠ : ص ١٢٢ .

١٦١ : (١٦١) : (١٦٢) : (١٦٣) : (١٦٤) : المصدر ذاته ،
ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ .

Gibb, H., Studies on (١٦٦) : (١٦٧)
the Civilization of Islam, Beacon
Press, Boston, Massachusetts.

[ترجم هذا الكتاب القيم الاساتذة الدكاترة : احسان
شباب : ومحمد يوسف نجيب ، ومحمود زايد ، ونشره « دار
العلم للملادين » ، بيروت . وقد نقلنا القتيبي ، مباشرة ، من

هذا الترجمة : في طبعها الثالثة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٨٢ -
٢٨١ . (الترجمة :) .

١٦٨ : امين ، احمد : « نهر الاسلام » ، ج ٢ ، ر يبحث في
تاريخ العلوم والادب والفنون في القرن الرابع الهجري ،
القاهرة ، ١٩٥٨ : ص ٧٦ - ٧٧ .

١٦٩ : المصدر ذاته ، ص ٨٢ .

Grigorian, S. N., Srednevikovna (١٧٠)
Filosofia Narodov Bliznevoi Sred-
nevo Vostoka, Akademia Nauk
SSSR, Izdatelstvo "Nauka", Mos-
kva, 1966, Str. 238.

[هامش الترجمة : هذا المصدر هو كتاب البروفيسور
مريشوريان : الذي سبق ان ترجمنا فصلا من فصوله عن الفارابي
ونشره « المورد » الفراء في عددها الخامس بالفارابي ، خريف
١٩٧٥] .

١٧١ : لقد درست افكار الفراء : من زاوية اخرى ، هي زاوية
الدراسة الفلسفية القارة ، من خلال كتابه « نهالت
الفلسفة » ورد ابن رشد عليه في كتابه « نهالت التفاهة » .

[هامش الترجمة : اعلنا سنستطيع ترجمة هذا البحث
وتقديمه لقارئ « المورد » الفراء ، في مناسبة قادمة ، وعلى
ان ينسج صدر « المورد » له . والله من وراء القصد] .



أثر الفكر العربي - الاسلامي في الفلسفة الغربية

تأليف الباحث التركي

ضياء اولكن

ترجمة

عبد الصاحب عكبر السعدي

بغداد - حي المطين - بوابو السايخ

هم (ابو سعيد عبد الرحمن بن يونس او (ابو علي) الملقب بالحسن و (محمد بن جابر البتاني) . وفي مجال الموسيقى فقد كانت الموسيقى الغربية : قبل تأسيس العلاقات مع المسلمين ، تتألف بصورة رئيسية من الترانيم الكنسية : فالموسيقى الشرقية الاسلامية هي المسؤولة عن اعطاء الموسيقى الغربية عمقا عن طريق النوتة الثابتة (fixed - note) استخدم المسلمون ولاول مرة المفتاح او السلم الموسيقي (Sole - Key) ونوطات ذات خمسة اسطر ووضموا مؤلفات في فن الموسيقى مثل : - (كتاب الموسيقى) للغارابي و (مجموعة الالحان) لابي الفرج علي بن محمد والذين تمت ترجمتهما آنذاك . هنالك في طليطة وتائق تاريخية تدل على تأثير الموسيقى الاسلامية : ففي مصنف كتبه (الفونسو لي سافان Alphonso le - Savan) آنذاك ورد ذكر نوتة موسيقية القهار راهب من الرهبان يدعى (كوي دي اريزو Guy d' Arezo) كما ورد ان تلك النوتة كانت ذات خمسة اسطر وقد اقتبسها راهب المذكور من مسلمين سبقوه واستنادا الى المعلومات الواردة في المؤلف الأنف الذكر يمكن القول بأن الحانا اسلامية ونظريات موسيقية من الشرق قد ساعدت على تحرير الموسيقى الغربية من محدودية الترانيم الكنسية .

تأسست مدرسة سالرنو (Salerno)

على ايدي المسلمين باديء الامر واستمرت بأيدي الايطاليين بعد ان تحققت لهم السيطرة عليها . وظلت هذه المدرسة مركزا من مراكز حركة الترجمة

نشا الدين والفلسفة الاسلاميان خلال الفترة ما بين القرنين السابع والعاشر للميلاد . واكمل وضع مصنفاتها المهمة التي بدأت تؤثر في الغرب خلال القرن الحادي عشر واني القرن الثالث عشر للميلاد : ممهدة بذلك السبيل لحركة احياء العلوم (Renaissance) : التي كانت عاملا مؤثرا في خلق الحضارة الغربية المعاصرة . وما بين القرن التاسع وحتى القرن الحادي عشر للميلاد نضج العلم والفلسفة الاسلاميان واخذوا بفضل ذبوع حركة الترجمة بالتوغل في الغرب عن طريق صقلية والاندلس منذ القرن الثاني عشر فصاعدا . وبذلك ابتدأت في الغرب حقبة تميزت بحركة واسعة للترجمة . فترجم دون يوسف انطونيو بانكويري (Dono Jose Antonio Banqueri)

كتاب (الخلاصة) لابي زكريا القوام والذي ضمنه مبادئ علم الزرامة . كما وضعت الطرق العلاجية : ل (ابو القاسم خلف ابن عباس) الذي احترمه الغربيون احترامهم لجالينوس : موضع التطبيق في الغرب . واعتبر اللاتينيون (ابن زهر) اعظم عالم في حقن الصيدلة اما في الرياضيات فقد دأبوا باستمرار على ترجمة الكتب الاسلامية الى درجة انهم استفنوا آنذاك عن الرياضيات الاغريقية . وقد تم اطلاعهم على الرياضيات الاسلامية الاساسية عن طريق عرب الاندلس . وبناء على ماتقدم فانهم اولوا ، بالدرجة الاولى . المؤلفات الاسلامية في الطب والصيدلة وبعدئذ في الرياضيات اهمية كبيرة . ثم تلا ذلك الاهتمام بالكتب الفلسفية . لقد كان من اوائل الرياضيين المسلمين الذين تعرف عليهم اللاتينيون

الفعالة . ولا برزت هذه الترجمات الى الوجود تسربت كلمات عربية كثيرة الى اللغات الغربية ومن بينها تلك المصطلحات المتداولة في الكيمياء مثل الامبيق (ammbie) والقلبي (alkalis) والقلوي (alkalin) والكحول (alkool) والقرمز (alkermes) والكيمياء (alchimie) وفي الرياضيات مثل اللوغاريتم (alkoritmi) والجبر (aijebra) والصفر (zero - chiffer) وفي الزراعة والحياة اليومية مثل السكر (Sucker) والقطن (Cotton) والزعفران (Safran) والاترجات (artichaut) والبرتقال او النارج (Orange) والشراب (Sirop) والموسيقى (music) والكهف (alcove) وامير البحر (amiral)

كان الهنود اول من استعمل الارقام . واطلق اقدم رياضيي العرب . ومن بينهم الخوارزمي ، عليها اسم الحساب (الهندي) . وقد شاع استعمال مصطلح الحساب النباري في الاندلس . واساس هذا النوع من الرياضيات هو : تقسيم الدائرة بقطرين متعامدين على ان ترمز اجزاء مختلفة من نصف القطر بعدئذ الى الاعداد من واحد الى تسعة واعتبار الدائرة ذاتها صفرا . ان انتقال هذه الارقام الى اوربا بعد اجراء بعض التحويرات عليها ادى الى نشوء الارقام الحسابية المعروفة المتداولة في الوقت الحاضر والاستعاضة بها عن الارقام الرومانية القديمة . اما الورق فقد شاع استعماله ، ولاول مرة ، في الصين بين الاتراك وحينما وصل قتيبة بن مسلم ، سمرقند كانت توجد فيها آنذاك مصانع صغيرة واخرى كبيرة في الصين لصناعة الورق ، وبعد فترة قصيرة شرع يوسف بن عمرو المكي بصنع الورق من القطن بدلا من الحرير . وفي عهد هنري الثاني كان الناس في جميع انحاء اوربا يتحدثون عما يسمى الورق الدمشقي (Damascus - Paper) وبين عامي ١٢٧٠ - ١٢٠٠م وصل الورق لأول مرة الى اوربا . ومن الصين اقتبس المسلمون البوصلة والبارود ، وعن طريق الغرب بلغا اوربا . اما الادعاء بان : سيوجا دي امالفي (Gioja de Amalfi) اول من اخترع البوصلة فهو ادعاء مجانب للحقيقة . وبالنسبة للطباعة فان الصينيين اول من عرفها بشكل بدائي هو الطباعة الحجرية (Lithograph) ، وعلى ايدي العرب تطور هذا النوع من الطباعة . وعن طريق الاندلس عرفت المجتمعات الغربية طباعة الحفر على الخشب بحروف ثابتة ، ثم تطورت في عهد كوتنبرك فيديء في حفر حروف منفصلة .

باتت تشار الحضارة الاسلامية نحو الاندلس وصقلية انشئ كثير من المدارس العالية (Seminaries) والمراكز العلمية والفلسفية في هذه الاقاليم الجديدة الواقعة قرب النجوم الغربية . وقد نشأت اول مدرسة ذات طابع جامعي ضمن حدود العالم الاسلامي الا وهي المدرسة النظامية في بغداد ، التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك ، وسرعان ما تلت هذه المدرسة - التي تأسست بتظافر جهود الخلفاء العباسيين والامراء السلاجقة لمناخضة الحركات الباطنية والاسماعيلية التي هددت العالم الاسلامي آنذاك - مدارس اخرى كالمدرسة المستنصرية والكمالية وغيرها . وعلى غرار هذه ، ظهرت مدارس مماثلة في الممالك الاسلامية المجاورة للغرب فكانت مدارس قرطبة واشبيلية وطليطلة وكل منها كان جامعة عظيمة . كما لم تكن لمجرد النقل بل ومؤسسات لاجراء البحوث والدراسات المختلفة . فالى مدرسة السلطان (Sultan - Seminary) ينتسب مناهير الاطباء والفلاسفة والرياضيين المسلمين ، ومن المدارس الشهيرة ايضا هي مدرسة (ابن عذر) . بلغت هذه المدارس حدا من الشهرة وذيوخ الصيت بحيث اخذ يؤمها تلامذة يهود ومسيحيون ممن يرغبون في التعلم . ومعروف لدينا ان بعض اطباء المسلمين قد استدموا الى اوربا للتطبيب ، كما شد الرحال الى بعض الآخر منهم . فسانخو الاول (Sanch I) احد ملوك النصارى قصد قرطبة عام ٥٥٩م لغرض المعالجة والاستشفاء من مرض السمنة (hydropisie) وزار المدارس الاسلامية هناك . ومن تولى التدريس في هذه المدارس ابن زهر لتدريس الصيدلة وابن بونس لتدريس الرياضيات وابن باجة وابن طفيل وابن رشد لتدريس الفلسفة . ومقابل هذه المدارس الاسلامية الساعية لنشر المعرفة الاسلامية انشئ عدد من الجامعات المستقبلية (Recipient - Universities) في الغرب ، ومن اشهر هذه الجامعات واعظمها شأنًا جامعة سالرنو في ايطاليا . وجامعة بولوني ومونبيلييه في فرنسا . اذ في هذه المؤسسات تم انجاز جميع الترجمات من اللغتين العربية والعبرية (hobrew) الى اللغة اللاتينية . وكانت هذه الجامعات اشبه ، تماما ، بمستقبلات للمعرفة وقد انشئت بهدف التقاط واستلام العلم الذي تشقه وتنشره المدارس الاسلامية .

وفي حوالي نهاية القرن الحادي عشر للميلاد بدا اهتمام اوربا يتجه نحو الشرق ، ذلك لبروز

عوامل حتمت ايجاد علاقات مع العالم الاسلامي منها: مدارس صقلية والاندلس والممالك الصليبية في اشرق وعدم كفاية الجهاز العلمي المدرسي (Scholastic) القديم بالقياس الى كثافة واكتظاظ السكان . ففي فرنسا وبخاصة في نور مندي ظهرت النزعة العلمية بين الرهبان . فملك فرنسا روبرت الكابي كان باديء الامر من اتباع جليبرت في وقت ما ، ومجها كذلك لارباب العلم وحينما غزا جنوب ايطاليا وكالابريا (Calabria) اطلع على المدارس الاسلامية هناك واقتبس انباء كثيرة منها وبذلك عملت مدارس صقلية ونابلي كوسيط لانتقال العلوم الاسلامية الى الغرب على مراحل :-

١ - المرحلة الاولى وفيها تلاحظ ان تلامذة كثيرين من ايطاليا واسبانيا وجنوب فرنسا قد التحقوا بالمدارس الاسلامية طلبا للعلم والثقافة . وبعد ان درس هؤلاء ، الرياضيات والطب والفلسفة والكونيات (Cosmography) اصبحوا المرشحين لمناسب التدريس في اولى الجامعات القريبة التي نشأت فيما بعد .

٢ - المرحلة الثانية وفيها تأسست اقدم الجامعات الغربية على نمط الجامعات الاسلامية ، حيث كانت مناهجها وطرز بنائها وطرق التدريس فيها مناسبة تماما لنظائرها في تلك المدارس ان اقدم مدرسة عالية تأسست في اوربا هي مدرسة سالرنو في مملكة نابلي وقد شملت مقرراتها وحدات من الدروس (Courses) في اللغة والخطابة والمنطق والحساب والموسيقى والهندسة والكونيات . وعن طريق سالرنو دخلت مؤلفات ارسطو وشروحها الى ايطاليا . اشتهر فردريك ملك ايطاليا بكونه راعيا للعلوم وقد اسس مدرسة في مدينة نابلي ، وبأمر منه نقلت مؤلفات ارسطو من العربية الى اللاتينية وكانت له مراسلات مع ابن سبئين حول بعض القضايا الفلسفية . وفي اسبانيا امر الفونسو الاول (Alphonso I) ملك قشتاله وليون بصنع جداول فلكية (ازياج) بالاعتماد على الدراسات (البحوث) الواردة في المؤلفات الاسلامية . وفي ذلك الوقت تم انشاء مدارس مهمة مماثلة في انحاء مختلفة من اوربا وهكذا انتقل العلم الجديد حتى بلغ امكنه المانيا . ومنذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر لم يترجم من الكتب الاسلامية الا تلك التي امكن العثور عليها فقط . ونظرا لندرة النسخ الخطية لمؤلفات الفلاسفة المسلمين لم يستطع اللاتينيون من الحصول عليها واقتنائها . ذلك لان عددا من هذه المصنفات قد تعرض للضياع والتلف بسبب الحرائق

وانقذوات . كما ينبغي ان نضع في بالنا ان المختارات التي استطاعها الغربيون من بين المؤلفات الاسلامية كانت بدافع انطباق محتويات ما اختاروه منها مع معتقداتهم واراتهم بصورة كلية .

ومن بين اهم الشخصيات التي برزت في حقل الترجمة خلال القرون الوسطى هي شخصية جنديسالفي (Gundissalvi) ت - ١١٥١ م - . نبالاضافة الى ترجماته الوفيرة الف هذا الرجل - الذي كان الزعيم الروحي لاسقفية سيثوف (Secove) مؤلفا بعنوان (De Division Philosophia) ترسم فيه خطا فلسفة الفارابي . وفي هذا المصنف استبدل جنديسالفي نظام المعارف الحرة السبع الثلاثية والرباعية (Trivium et Quadrivium) والتي جرى العمل بها كتقليد ثابت في الغرب خلال القرون الوسطى مستعاضا عنها بالتبويب الموسوعي للفارابي ذلك التبويب الذي كان منسجما مع فلسفة ارسطو وكان جنديسالفي امينا ومطابقا للفارابي في توضيحه وتصنيفه العلوم . وكان لهذا التبويب المبكر ، والمجديد للغاية بالنسبة للغرب ، تأثير بالغ استمر مدة طويلة في الجامعات التي تأسست في تلك الحقبة وقد اثرت ترجمات جنديسالفي الانفة الذكر في الفلسفة المسيحية المدرسية (السكولاسية) التي انتعشت حديثا خلال القرن الرابع عشر الميلادي . حيث تجلى هذا التأثير بصورة خاصة في القديس توماس والبرت الكبير . وقد اثبت روبرت - هاموند (Robert - Hammond) مؤخرا وجود هذا التأثير في الفلسفة المسيحية في مقارنة عقدها بين ادلة القديس توماس عن وجود الله بمثلتها لدى الفارابي . راجع :

(R. Hammond, The Philosophy of Al Farabi and its influence on Medieval Thought, New - York. 1948).

وكان الفيزيائي العربي العظيم ابن الهيثم في الوقت ذاته ، متشككا وقد قادته بحوثه عن الضوء الى سيكولوجية الإدراكات الحسية (Perception) تم تطورت نظراته الفلسفية من الشك الى نوع من النقدية (Criticism) . اشتهر ابن الهيثم في الغرب باسم (الحسن) واشهر مؤلفاته هو كتاب (المناظر) الذي ترجم الى اللاتينية ، واختصره كمال الدين ابو الحسين الفارسي باسم (تنقيح المناظر) . برع ابن الهيثم في علوم عصره ، واجرى مقارنة بين فلسفة كل من الكندي والفارابي والرازي من جهة وعلوم حنين وثابت والفرغاني وسهل ابن بشر والبتاني من جهة اخرى . ومع ذلك فانه مدين للفارابي بتحويله من الشك الى مذهبه (ايدولوجيته)

الوجود الترجمة الانكليزية للفصل السادس من كتاب
النجاة عام ١٩٢٥م لـ (ف . رحمن) باسم علم
نفس ابن سينا .

(Avicenna's Psychology, by F. Rahman, vol.
xxix (1875) IZDMG).

ان ديوج سينا ابن سينا في العالم اللاتيني
افضى الى تأثر الفلاسفة اللاتين بفلسفته . وبحثت
ب. هاينريك تفصيل ذلك التأثير في البرت الكبير في
مؤلفه : -

(Zur Erkennt nislehere von Ibn Sina und
Albertus Magnus, 1866).

كما يوضح (دورموين) هذا التأثير بتفصيل اكثر في
مقالاته التي نشرتها دار حفظ الوثائق (ارشيف :
التاريخية والادبية .

امن الكثير من الفلاسفة المسيحيين لتلك
الفترة بنظرية ابن سينا في المعرفة بدلا من نظرية
ارسطو . وفي استطاعتنا ان نلاحظ ذروة تنامي
الاقبال على ابن سينا وترجيحه في كنف
(illuminism) روجر - سيكون بصورة خاصة .

واخيرا نجد ان هذا التأثير سيكون اشد واقوى
من الفلسفة الاوغسطينية بالذات . فنصنيف
(Classification) الفارابي وابن سينا لانواع
العقول يسرد مؤلفات البرت الكبير : وان القديس
توماس كان متأثرا بهذين الفيلسوفين حتى اناء
تقدمه ايها تماما كما كان الغزالي متأثرا بهما في
كثير من القضايا اثناء رده عليهما .

اشتهر ابن سينا لدى الغرب بفضل جهود
يوحنا والمقرب بالاسبيلي (Hispalensis) كما
ورد ذلك في بعض ترجماته . وقد ترجم هذان
الرجلان وجنديسلفي بعض كتب ابن سينا ومن
بينها كتاب النفس . وعلى يد يوحنا ايضا تمت
ترجمة بعض من مؤلفات ابن سينا من الالهيات :
(Metaphysics) . وقد جمع الاسبيلي هذه
الترجمات تحت عنوان المجاميع (Opera) وتم نشرها
في البندقية مرتين : الاولى عام ١١٩٥م والثانية
في عام ١٥٠٠م . وفيما يلي الكتب التي اشتملتها
مجاميعه (Opera) : -

- ١ - لوجيكا - المنطق - Logica
- ٢ - الكفاية - Sufficentia
- ٣ - De Caelo et Mundo
- ٤ - النفس - De Anima
- ٥ - العقل - Intellegentia
- ٦ - الحيوانية - De Animalibus
- ٧ - فلسفة الاولى Philosophia - Prima

من التركيب - الاستدلال - . توفي ابن الهيثم عام
١٢٠١م في القاهرة . كانت ترجمة بعض مؤلفات
ابن الهيثم التي ألفها في فترات الشك والتجريب من
حياته الى اللغة اللاتينية ، عاملا مؤثرا في ظهور
آراء روجر - سيكون العلمية ، هذا بالإضافة الى
ما استفاده العلم الغربي من بحوث ابن الهيثم
المستفيضة في حقل البصريات (Optic) . لذا يتوجب
ان نتذكر ان ابن الهيثم يؤشر بداية علم الفيزياء
الحديث وكذلك بداية التجريبية (empiricism) في
الغرب . وكان دور في تاصيل التجريبية اعظم من
دور الرازي . سعى ابن الهيثم جاهدا لان يوضح
دور الاستقراء (induction) واثره في القياس المنطقي
(Syllogism) وانتقد مسألة ما يقدمه المنطق
الارسطوطاليسي من دور في هذه القضية ، حتى
اعتبر الاستقراء اجدر بالاولوية وانتقد من القياس
المنطقي ووصفه بكونه الشرط الاساس للبحث
العلمي الصحيح .

يمكن اعتبار ابن سينا قمة المدرسة المشائية
هذه الحركة التي بدأت مع الفارابي وتكامل نفسجها
في شخص ابن سينا . وكان تأثير ابن سينا عظيما
للغاية في الغرب . ففي عهد الترجمات الى اللاتينية
كان الكثير من مؤلفاته مسروقا لدى الغربيين . وقد
ترجم اشهر مؤلفاته النشاء الى اللاتينية باسم
الكفاية (Sufficentia) الذي طبع خلال القرن
السادس عشر الميلادي . وفي عام ١٩١٢م ترجمه
ماكس هورتن (Max-Hortlein) من اللاتينية الى
الالمانية تحت عنوان

(Das Buch des genesung der Seele)

ولكن الترجمة الالمانية والنص اللاتيني الذي نقلت
عنه ناقصان . وثاني كنب هذا الفيلسوف هو
الموسوم بكتاب النجاة . وقد نشر ، ن - كارامو
(N. Carano) نصه اللاتيني في روما عام ١٩٢٦م
تحت عنوان (Metaphisica - Compendium).
هذا ولم تنشر ترجمة ونشر كتابه الاشارات الا
عام ١٩٥١م على يد كواشون (Goichon) والذي
اسماه كتاب التوجيهات والتعليقات :

(Le Livre des Directives et des Remarques).

اما كتاب النفس لابن سينا فقد ترجمه الى
اللاتينية اندريه - الباكو (Andrea - Alpago)
عام ١٥١٦م ثم قام فون - دايك (E. H. Von Dayak)
بترجمة الكتاب ذاته الى الانكليزية ونشره عام ١٩٠٦م
في فيرونا بعنوان (Compendium of the Soul)
ونشر لانداور (Landauer) ترجمته الالمانية عام
١٨٧٥م باسم علم نفس ابن سينا . كما برزت الى

ان ترجمة معظم مؤلفات ابن سينا أدت ، دون شك ، الى تفسير ملحوظ في التفكير الغربي . وقد بحث ا. جيلسون (E. Gilson) تأثير ابن سينا في دوتز - سكوت في مقالته التالية :

(Avicenna et le point de départ de Duns - Scot. Arch. 1972).

وبالإضافة الى ما تقدم كان لآرائه في النفس وتعبيره وتصنيفه إياها ، تأثير كبير ، فهو يعرف النفس ، كأرسطو، بوصفها نشوج للأجساد والصورة (form) والعقل (enteléchia) ، كما يعرفها أيضا كجواهر (Substance) مستقلة ومنفصلة عن المادة (Matter) ان التعريف الثاني الذي يورده ابن سينا للنفس ، يؤثر بديهة المفهوم الخال بجوهر النفس واستقلالها عن المادة وهو المفهوم الذي سيجد صفته المتكاملة لدى ديكارت (Descartes) .

ولكن يبرهن الفيلسوف المسلم على ان النفس (Soul) شيء مستقل عن الجسد تجده يتعمق ويسهب في شرح التعريف الثاني للنفس ويورد حججا (argumenta) لتأييد ذلك . مثل الوحدة (Unity) والتماثل (identity) وغير ذلك من البراهين التي استخدم بعضها الفلاسفة الغربيون من بعده . وحتى مثل الرجل الطائر (flying-man) الذي يورده ابن سينا كدليل لإثبات جوهرية ماهية الروح وسبقه اليه الفلاسفة المتقدمون ، دون ريب ، تجده مستخدما بنفس الاسم في الغرب من قبل بونيفينطور (Bonaventura) والفلاسفة الذين تلوه . جاءوا بعدد كافة : كبرهان يطلق عليه اسم دليل (الرجل الطائر) ، وفي الختام تجسدر الإشارة الى ان ابن سينا انطلق بفلسفة (الكشف) (illumination) التي تطورت بفعل مؤثرات من الإغلاطونية الحديثة الامر الذي مهد السبيل لظهور اتجاهات متعددة في الغرب خلال العصر الوسيط . فاستنادا لابن سينا : ان العقل الفعال لا يحتوي على الصورة المعقولة (Intelligible - Form) بشكل ملكات وفدرات ذهنية فقط : كما يقول الفارابي بل وبشكل فعل (acta) ايضا .

اشتهر الفيلسوف المتأني الاندلسي (ابن باجة) في العالم اللاتيني باسم افيثاسي (Avanbaci) . ول سوء الحظ ان مؤلفاته في العربية واغلب ترجماتها قد ضاعت . ورغم ذلك كان الفلاسفة اللاتين سببا في تعريف الغرب به . فقد ادرج موسى النربوني (Moses de Narbonne) وهو فيلسوف لاتيني عاش خلال القرن السادس عشر ، في احده

مؤلفاته : فصولا من كتاب ابن باجة « التدبير الموحد » . وبسبب النربوني عرف ابن باجة في الشرق والغرب على حد سواء . هذا وقد ساعد كتاب « التدبير الموحد » في تطوير آراء ابن طفيل ايضا .

عرف ابن رشد في العالم اللاتيني في الغرب باسم (افيروس - Averroes) . وقد ترجمت جميع مؤلفاته تقريبا الى اللغة اللاتينية . واسبحت شهرته في العالم اللاتيني اوسع مما هي عليه في العالم الاسلامي . وبعد ابن رشد اعظم شرح لأرسطو في العالم . ولم يقتصر عمله على شرح - تفسير - أرسطو فحسب : بل كان ايضا ذا لغة أصيلة متميزة وقد استمر الاتجاه الفلسفي الذي ظهر في الغرب باسم « الفلسفة الرشدية » ثرونا عديدة . وكان سيجر البرابنسوني Siger de Brabant الممثل الاخير لابن رشد في الغرب ، بينما كان انتدريس توماس اول من عارض فلسفة ابن رشد وتصدي لتقدمها والرد عليها باسمه . اعتبر ابن رشد شروح شارحي أرسطو السابقة تشويهات لآراء المعلم الاول لذا فهو يطرحها جانبا ويحاول شرح أرسطو كما هو على حقيقته وبمعزل عن أي اثر للإغلاطونية الجديدة . لذا فان اولئك الذين كانوا يفتشون عن أرسطو الحقيقي من ابناء العصور - وعرفوا شيئا يسيرا عنه ممن سبق ابن رشد - اقبلوا بحماس على ابن رشد وفلسفته .

توهم بعض المستشرقين مثل كاسيري (Cassiri) وروسي (Rosi) وجورديان (Jardian) ان ابن رشد اول عربي ترجم (أرسطو) وفي الحقيقة لم يكن ابن رشد يجيد الاغريقية او حتى السريانية ، ناهيك عن ان يكون المترجم الاول والوحيد له . اننا نعلم بان مؤلفات أرسطو قد ترجمت وشرحت على يد الكثيرين ممن سبق ابن رشد . بيد ان عمله العظيم هو الذي جعل أرسطو ذائع الصيت للغاية في اوروبا . وقد نشرت نصوص أرسطو مشفوعة بشروح وتعليقات ابن رشد عام ١٩٥٢م في البندقية . ويزودنا ارنست . رينان (Ernest-Renan) في كتابه (ابن رشد والرشدية) بإحصائية كاملة للمتون اللاتينية الواردة في هذا الكتاب . وقد نبه رينان الى وجوب اشفاء الميزات التالية على ابن رشد وذلك بوصفه .

١ - طيبيا وقد حقق هذه الصفة في سلسلة مؤلفاته انطبية المسماة بالكليات (Coliget)

٢ - شارحا لأرسطو وهذا متحقق باعتبارين هما :

أ - الطبيعة مشروحة بأرسطو

ب - أرسطو مشروحا بأبن رشد

وبالإضافة إلى شروحه المديد ، ألف ابن رشد بالذات كتباً متعددة في الفلسفة والعلوم الأخرى هي :

١ - (تهافت التهافت) في الرد على (تهافت) الفزالي . وقد ترجم إلى اللغتين اللاتينية والعبرية .

٢ - (فصل المقال) وهو من كتبه المهمة . وفيه ناقش العلاقة بين الدين والفلسفة . وقد ترجم إلى العبرية ثم (منهاج الأدلة) في الفلسفة وعلم الكلام وله ترجمتان لاتينية وعبرية . ومن كتبه الأخرى (المستوفي) وهو غير معروف في الغرب أيضاً ، وفيه يلخص رسائل الفزالي في الفقه ولكن مجلداته الثلاث في القانون (law) والموسومة في اللاتينية بعنوان : (Vigilia Super erroris in Textibus) معروفة وشائعة .

٣ - الترجمة العبرية لمختصر المجسطي في الفلك وهي متوفرة . كما يوجد النص اللاتيني فقط لكتابه : (De Motusphaere celestis).

٤ - بحوثه في الطب وقد جمعت بعنوان (الكليات) ، وترجمت هذه البحوث إلى اللاتينية ونشرت في سبعة مجلدات بنفس العنوان . وأصدر شابيرا (Jean, P. Champiera) المجلدات ٢ ، ٤ ، ٧ في كتاب واحد بعنوان : (Collectanea, de remedica).

هذا ولابن رشد شرح لأشعار ابن سينا في الطب : والمسمى (العروضية) ويعد من أوسع مؤلفات ابن رشد شهرة . أما رسالته (الترياق) فتوجد لها نصوص عبرية ولاتينية .

إن سبب عدم اشتهار ابن رشد وذيوع صيته بدرجة كافية في العالم الإسلامي ونسيان مؤلفاته بعد موته يعزى إلى كون ما نسخ من تلك المؤلفات في الاقطار الإسلامية وتداولته الأيدي قليلاً جداً وهكذا لم يكن مسلمو المشرق عارفين بها ، ثم إن ما لقيه ابن رشد في أواخر أيامه من نيز وأذلال ساعد على إغفال ذكره والتغاضي عنه . وسبب آخر مهم لذلك ، ألا وهو اتلاف الكتب بأمر من شيمانيز (Ximanez) في الأندلس ، بحيث أحرق من المخطوطات العربية في

مبشرين عرناطة ثمانون ألف مخطوطة . وإن كل ما تبقى من المخطوطات العربية هي تلك التي نسخت في المغرب . ذكر هذه الحقيقة أرنست - رينان (ص ٨٠) والتي يؤيدها عدم العثور سكاليجر (Sealiger) على أية مخطوطة لابن رشد في الأندلس حوالي عام ١٦٠٠م رغم عدم قناعته بهذه النتيجة .

كان ابن طفيل الأندلسي فيلسوف الكشاف (Illuminism) - ١١١٠ - ١١٨٥م - معروفاً في العالم اللاتيني منذ زمن بعيد جداً ، وقد ضاعت أغلب مؤلفات هذا الفيلسوف ، ربما خلال إحدى حملات الاتلاف والإبادة التي مارسها (شيمانيز) . بيد أن شهرته الواسعة تعزى إلى قصته الفلسفية المسماة (حي ابن يقظان) . وكان ابن سينا قد تطرق لهذا الموضوع ، من قبل ، في مؤلف - كتاب - خاص نظمته ابن العبرية شعراً وشرحه ابن منصور . ومع ذلك فإن كتاب ابن طفيل ، الذي تناول الموضوع ذاته ، شيء جديد ومختلف تمام الاختلاف من حيث التعبير والأفكار . سرد ابن طفيل في ذلك الكتاب قصة طفل لا أبوين له نشأ في جزيرة تائية في المحيط الأطلسي حيث ترعرع وحيداً ونمت مداركه العقلية نمواً كاملاً دون أية مساعدة من المجتمع والعالم المتمدن ، ومن ثم يذهب ابن طفيل إلى أنه لا حاجة للتعليم والتعليم للوصول إلى حقائق ما وراء الطبيعة . قام إدوارد بوكوك الابن (Eduardo - Pocock) بترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية عام ١٦٧١م تحت عنوان : -

(Philosophus autodidactus sive epistola ebn Tophail de Hai ebn Yafdlham)

ونشر الكتاب مع النص العربي سوية . وقد ألفت في الغرب كتب عديدة في نفس موضوع هذه القصة وبوحي منها . بينها قصة فرانكس - بيكسون أطلانطس (Atlantis) وقصص خيالية أخرى كان آخرها قصة روبنسون - كروسو . إن أول ترجمة لهذه القصة - قصة حي بن يقظان - كانت إلى اللغة العبرية وقد كتب (موسى التريوني) شرحاً ممتازاً لهذه الترجمة . فضلاً عن ذلك ، ترجم بوكوك ، القصة من اللاتينية إلى الإنكليزية مرتين . أما الترجمة الثالثة فهي عن الأصل العربي إلى الإنكليزية ، أنجزها سيمون - أوكللي (Simon-Oelckx) في لندن ١٧١١م وقد تم نشر نصها الهولندي في روتردام عام ١٦٧٢م ومرة أخرى عام ١٧٠١م . كما ترجمت إلى الألمانية مرتين . . وأخيراً نشر (كوثيه) الترجمة الفرنسية للكتاب مشفوعة بدراسة تحليلية موجزة عام ١٩٠٠م إن تعدد ترجمات هذا الكتاب ذات دلالة على تأثير هذه القصة البالغ في الفكر الغربي

(Westren - thought)

وفي سير استمرارنا للفلاسفة المسلمين ينبغي لنا ، أخيراً ، الاسهاب في شرح اثر ابن خلدون فقد انعقد الاجماع على اعتبار ابن خلدون الذي نشأ في شمال افريقيا في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي ابا لعلم الاجتماع وفيلسوفاً للتاريخ ومؤرخاً ايضاً . فابن خلدون اول فيلسوف يخالف ويكمل ما في الكلمة من معنى - الفلاسفة المسلمين والاعريق في التاكيد على ان المجتمعات الانسانية لا تنبني دراستها من وجهة نظر عقلية مثالية مجردة . بل يجب تناولها كظواهر طبيعية (Natural - Phenomena) .

وردت آراء ابن خلدون هذه في كتابه (المقدمة) التي مهد بها لتاريخه الكبير (كتاب العبر) - وهو تاريخ البربر - الذي طبع لأول مرة في مطبعة بولاق بمصر وظهرت اول ترجمة له باللغة التركية من قبل بيرى ، زاده ، صاحب ملا واحمد جودت باشا . لم يعرف الغربيون شيئاً عن هذا الفيلسوف حتى بداية القرن الثامن عشر (18) الميلادي حيث يشير اليه ولاول مرة دي هربلو (d'Herbelot) في نهاية القرن السابع عشر في كتابه

(Bibliotheca - Orientalis)

واكد دي - ساسي (de Sacy) على اهميته في بداية القرن التاسع عشر م. وفي نهاية ذلك القرن كتب (هامر . بركنستال) عدة مقالات عنه وصفه فيها بـ (مونتكيو العرب) وبعد بضع سنين ترجم كراشييه دي تراسي بضعة فصول من مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية . ونشر كاترمير (Quatremér) النص الاصل للمقدمة بعنوان (Prologomenés) وحاول ترجمتها بايجاز ولكنه لم يستطع اكمال ترجمته .

وبين عامي 1862 - 1886م نجح بارون دي سلين (Barone de Slane) في انجاز ترجمة كاملة لها . راجع (William Mac Guchin de Slane) Prologomenes, 3 vols. Paris 1863-1886

وفي عام 1928م طبعت هذه الترجمة طبعا تصويريا (Photo - Print) وقد جعلت هذه الترجمة في مسور الفلاسفة وعلماء الاجتماع الاطلاع على نص المقدمة وتدارسه . ومنذئذ نبه ذكر ابن خلدون وكثرت الاشارة اليه في الغرب . فاكد البعض على اهميته واعتبروه الراس لعلم جديد . ولا زالت

المقالات تدبج . حتى الان في الغرب لتقريضه والثناء عليه . فالبعض مثل رابابوت (Rappaport) و . فلت (R. Flint) و ن . شميدت (N. Schmidt) يعتبره فيلسوفاً للتاريخ .

بينما يذهب كوميلوتر (Gumpiwitz) ومونييه (R. Mounier) وفندق - اوغلو (Findukoglu) (ساطع الحصري) وكذلك (شميدت) الى انه رائد علم الاجتماع وواضع أسسه . اما بوتول (Bochowl) فيرى ان ابن خلدون يجمع كلا الصفتين ويقرنه بالعلماء الموهوبين . وهو ، في رأيه ، زعيم المدرسة البيولوجية في علم الاجتماع والتي من انصارها فيكو (Vico) ومونتكيو وماركس . هذا وقد نشر شولتز (P. Schultz) مقالات كثيرة عن ابن خلدون في المجلة الاسيوية - باريس ، عام 1885م (Journal - Asiatique "Paris, 1885") ومنذ نهاية القرن التاسع عشر اشار اليه ونوه بذكره عدد من العلماء منهم (روزنتال) و (كريمر) و (ليونك) و (بوتول) و (ج . كيريل) و (كولوسي) و (فيرير) و (كاري دوفو) و (ريجر) و (كوتيه) و (بومباسي) و (مكدونالد) و (كب) و (التيميرا) وغيرهم اخرون . هذا وتنبغي الاشارة الى انه نظرا للاهتمام البالغ الذي حظي به ابن خلدون فقد اصبح لذهبه في التاريخ والمجتمع تأثير بارز في العلماء المعاصرين مثل شبنكلر (Spengler) وفي فلسفته المسماة (فلسفة الانحطاط) وكذلك في بعض الفلاسفة الماركسيين او فلاسفة التاريخ مثل بريك ولا يزال ابن خلدون موضع اعجاب وتقدير كل من (ساطع الحصري) في مصر و (اوغلو) في تركيا .

استفاد الغزالي من جمع الاشاعره في فصله الثامن عشر من كتابه (التهافت) في الرد على ابن سينا ولكنه ما ان تقدم قليلا حتى وضع هذه الحجج موضع الشك وتري ان هذه النقطة كانت موضع نقد ابن رشد حين دافع - فيما بعد - عن ضرورة الملاقاة العقلية - السببية - والعقل في كتاب (تهافت التهافت) . ووجهتا النظر هاتان التي تمارس احدهما الاخرى نادى بهما الفلاسفة المشائيون المسلمون والمتكلمون الاشاعرة باسم مذهب اليقين - يقينيات - (dogmatism) ومذهب الشك - (Scepticism) او الاستشراق العقلي (intellect' orientedness) والتجسس - (empiricism) .

ان استحالة العقل في طبيعة الوجود (Hsing) وادراكه عن طريق العقل او الارادة

المطلقة : استنادا الى نظرية الوجود فقد ادى الى
اشد المناقشات عنفا في العالم الاسلامي خلال القرون
الوسطى وما زالت تأثيرها مستمرة في الغرب حتى يومنا
هذا . ان نظريات المتكلمين في هذا الصدد قد وردت
في كتاب (تهاافت الفلاسفة) للغزالي الذي ترجم الى
اللاتينية وشرحت بأسباب في دليل الحائرين لابن
ميمون : وعنوان ترجمته الى العبرية
(More-Nobukhim) وترجم الى الفرنسية
بنفس عنوانه في العربية (Le Guide des égarés).
وقد اشار الى ذلك كل من : البرت - الكبير في كتابه
Physica الذي رد به على المتكلم (الانصاري)
وكذلك القديس توماس في كتابه (Theologium)

ياتي تأثير المتكلمين المسلمين في الغرب بالدرجة
الثانية بعد تأثير الفلسفة الإسلامية . ويعزى ذلك
الى الخلاف الموجود بين اندبائين . وبرغم ذلك كان
المتكلمون المسلمون معروفين لدى الغرب ولو معرفة
جزئية . ذلك لان بعضهم قد عرفوا عن طريق الفلاسفة
المسلمين من ناحية : ولان الغزالي من الناحية
الاخرى كان معروفا في الغرب : شأن هؤلاء الفلاسفة
ايضا . يشير القديس توماس الى المتكلمين المسلمين
الذين يتقدمهم في مؤلفه : الرد على الامم غير
المسيحية (Contra - gentia) . بوصفهم
ثرثارين . ولكن ينبغي التنويه بان احاطة بهذا
الموضوع نافعة للأسباب التالية :-

ا- ان معرفته عن المعتزلة والمتكلمين الاوائل
كانت معاوومات غير مباشرة وليست مستمدة من
مؤلفاتهم مباشرة .

ب- ان اساطين علم الكلام الفلسفي الذين
جاءوا من بعد الغزالي كانوا مضمورين بالنسبة
للغربيين . فهم لم يعرفوا . على سبيل المثال : شيئا
عن مؤلفات آخر الدين الرازي وابن تيمية وسيف
الدين الامدي وسراج الدين الارموي وسيد شريف
البحراني وسعد الدين التفتازاني والحق
وعليه ليس بالامكان اعطاء وصف كامل عن اثر
المتكلمين المسلمين في الغرب .

درس ميكل - اسين (Miguel - Asin) في
الكثير من بحوثه تأثير الغزالي في الفكر الغربي . وكما
اتضح سابقا ان هذا التأثير لم يكن مقصورا على
اثر كتاب التهاافت الذي نشر نصه اللاتيني خلال
القرن الثاني عشر الميلادي فحسب : وانما تحقق
هذا التأثير : في الواقع : وفيما بعد : عن طريق
آخر الا وهو كتاب (المقاصد) الذي ترجمه

جنديسالفي الى اللاتينية : وهي الترجمة التي
نشرت عام ١٥٠٦م في البندقية تحت عنوان :
(Logica et Philosophia Algazel's Arabis,
Vinetti, 1506).

وفضلا عن ذلك تمت ترجمة كتاب (النفس
الانساني) للغزالي الى اللاتينية ايضا .

وفيما يتعلق بتأثير الغزالي الانف الذكر والذي
بحثه اسن بالاسيوس بأسباب في كتابه :

(La espiritualidad de Algazel su Sentido
Cristiano).

فقد اتخذ حورا متعددة في مقدمتها التأثير غير المباشر
المتمثل في ريمون - مارتني (Ramon - Marti) الراهب
الدومنيكي والذي استفاد من مؤلفات الغزالي في
الكلام والفلسفة . ويرى بالاسيوس : ابتداء : ان
تأثير الغزالي نفسه بالمصادر المسيحية القديمة امر
ينبغي اخذه بنظر الاعتبار . وبالرغم من استحالة
التدليل على الكيفية والوسيلة التي بهما انتقلت آراء
القديس توماس الى الغزالي : فمن المحتمل تماما ان
هذه المؤثرات كانت شائعة الانتشار في الاوساط
الفكرية التي نشأ فيها الغزالي : ليس في ميسور
(بالاسيوس) العثور على اي دليل تاريخي يؤيد
سحة اقترانه انف الذكر : ولكن في حوزته الكثير
من الوثائق التاريخية المؤيدة لانتقال مؤثرات فكرية
من الغزالي الى الغرب . ومن نماذج هذا التأثير هي
شخصية المسووخ الفيلسوف ابن العبري
(Ibn Hebraeus) والمعروف في العالم الاسلامي (ابو
الفرج) وهو من الاعلام المشهورين في القرن الثالث
عشر الميلادي ورئيس كنيسة اليعاقبة السريان وله
تأليف في اللغتين العربية والسريانية . فقد نقل هذا
الرجل فصولا كاملة من كتاب (الاحياء) للغزالي
وادرجها محورة في اثنين من كتبه هما :-

كتاب (Elhecon) وكتاب
(The book of the Colomb).

ان هذا الحادث يؤشر اول تأثير للغزالي في
الروحانية (الاكليريس) المسيحي واذا كان مؤلف
كاتب العبري . مع بالغ نفوذه في الكنيسة المسيحية :
يستفيد من الغزالي في صنع مؤلفات خاصة تعد من
الاحول الاساسية للتعاليم الرهبانية : فسبب
ذلك : في رأي بالاسيوس . هو : ان الفریق الذي
استشهد بأقواله ابن العبري كان ممن يحترم الآراء
التي تنطبق انطباقا تاما مع معتقداته الدينية . ولكن
ينبغي ان ننوه : للتبر : بان . هو بالذات يجد في
قصيدة لابي العلاء الميري وفي الاقوال المأثورة للامام

على جذورا لحجج الفلسفة العملية (البراقمطيقية) حول الإيمان بالحياة الآخرة . التي كثيرا ما أوردها واستشيد بها الغزالي في العديد من مؤلفاته .

يبرهن فنسك (Wensneck) في دراسته للغزالي على أن كتابي ابن العبري الاتفي الذكر قد كُتبا من حيث ترتيب فصولهما بصورة مشابهة (1) ورد في كتاب (الاحياء) للغزالي . بالإضافة إلى أن آراء الغزالي بالذات وحتى أمثلته ومقارنته وأحيانا العبارات والنواحد الأدبية والشعرية الواردة في كتاب (الاحياء) قد استخدمها ابن العبري . بالضبط ودونما تحريف في ذلك الكتابين . وهنا يبرر آسن (Asin) ذلك بقوله : - أن ابن العبري قد فصل ذلك لأن مثل هذه القضايا منسجمة ، في الواقع ، مع روح الديانة المسيحية من جهة ، ولأن ابن العبري أراد إخفاء الأصل الإسلامي الذي أخذ عنه تلك الآراء من جهة أخرى . ولكن ليس هناك ما يدعو (آسن) اللجوء إلى خلق تبريرات كهذه فيما يتعلق بهذه النقطة المتعلقة بتأثير ابن العبري بالغزالي : وهي تبريرات تتناقض وبجته القويم .

(Palacios, M. Asin, Contacts de la Spiritualité, Muslmane et de Spiritualité chrétienne, dans L'Islam et L'occident, 1953).

يتعقب آسن تطور هذه الفكرة : فكرة تأثير الغزالي في الغرب ، على النحو التالي : - اقتبس الراهب الدومنيكي رايهون-مارتي الاسباني والمعاصر لابن العبري الآراء ذاتها من هناك دون الغزالي مباشرة ، فبدلاً من تعويله على الكتب الفلسفية وحدها ، إذا الفيلسوف المسلم ، قد استفاد وبطريق مباشر - شأنه شأن اللاهوتيين المدرسين . السكولاسيين . - من تصورات مؤلفات الغزالي الكلامية والعقائدية واستعمل بها في تأليف اثنين من كتبه الدينية وهما كتاب : الدفاع عن الإيمان . (Fugue - Fidé) ، وكتاب (Explication - Symboli) وكانت التصورات آتية الذكر التي نقلها عن الغزالي مستلة من (التهافت) و (المنقذ) و (الميزان) و (الأربعين) و (المقاصد) و (المشكاة) و (الانوار) و (الاحياء) : ويرى آسن أن الفائدة التي ترتبت على اقتباس رايهون ، هذا . من الغزالي احدى وانفع بكثير من اقتباسات ابن العبري والتي انجزها دون الإشارة إلى المصدر الذي نقل عنه . بالإضافة إلى نسخة أدلة الغزالي كما هي وبالحرف الواحد .

وفضلاً عما تقدم كان القديس توماس مومن تأثروا بالغزالي ، ذلك أنه استخدم بعض تصورات

مؤلفات الغزالي في كتابه الخلاصة الفلسفة (Contra-Gentes) اما باقتباسها مباشرة او بالواسطة عن طريق ريمون-مارتي . وحوالي نهاية العصور الوسطى كان تأثير الغزالي في الغرب بالغاً جداً . فخلال القرن الرابع عشر ظهر ثلاثة من الفلاسفة المشككين (Seeplie) ، تأثروا ببحوث (الاشعري) حول نظرية العلية - السببية - بصورة غير مباشرة عن طريق الغزالي . وهؤلاء الفلاسفة هم : -

- ١ - بطرس دي - ايلي .
Peter, d Ailly.
- ٢ - نيكولاس الاتركوري .
Nicholaus d. Autricuria
- ٣ - كيوم دي اوكام .
Guillaume d. Occam

وقد توصل اوكام وهو أكثر الغربيين تأثراً بآراء : كليات : (الاشعري) - إلى مذهب الحدسية (intuitive) والمعرفة الالهية من خلال تقسده للنظرية السببية (Causa-Theory) . فمن هذه النقطة شرع اوكام بمذهبه المسمى بمذهب الملل الافتراضية او النسبية (Occasionalism) في نقد النظرية آتية الذكر متأثراً بالغزالي وبمعزل عن أي تأثير لفلسفة القديس توماس العقلية (Rationalist)

(Dr. Horowitz : Der Einfluss der griechisch-chin. Skepsis auf die Entwicklung der philosophie bei den Araben, 1915).

نشأت اول صلة بين الفلاسفة المسلمين والمسيحيين مع ترجمات جنديسالفي وقد دعا بومكير (C.Baeumker) الراي العام إلى وجوب الاهتمام بهذه الترجمات . ومن دراسات هذا العالم Scholar وتلك التي أجراها جيلسون (Gilson) : فيما بعد ، أصبح معلوماً أن ابن سينا أثر في الغرب بطريقتين هما : -

- ١ - طريقة مباشرة بسبب بحثه هو بالذات .
- ٢ - طريقة غير مباشرة بسبب ترجمات جنديسالفي لمؤلفات الغزالي المتضمنة لآراء ابن سينا .

ذلك أن الغزالي كان ، ولعلها من مشابهي ابن

(*) هو ابو الحسن علي بن اسماعيل الملقب بالاشعري ، كان من المعتزلة ثم عارضهم بعد ذلك وتلخص مذهبه في الدفاع عن مذهب السلف بالاستناد إلى النقل والوحي بالدرجة الاولى خاصة ما يتعلق بصفات الله والعبادات توفي سنة ٢٣٠ هـ - ٩٤١ م . المترجم .

إذا تربح ستربح الجميع ، وإذا تخسر فسوف لن
تخسر أي شيء

(si vous, vous gagnez tout, si vous perdez,
vous ne perdez rien).

يزودنا الباحثون الذين عكفوا على استقصاء
الجدور التاريخية لهذا البرهان بنص تاريخي قصير
يورده أرنيبو (Arnibion) الذي يعتبر منذ عهد
بايل (Bayle) من أقدم - سبق - الرواد لهذا
الموضوع . كما أن هناك نص تاريخي لهذا البرهان
أو الحجّة (heiting) يرد في كتاب سوهند (Sohand)
الموسوم (l'heologie - naturelle) . وأخيرا تطرق
أثنان من رجال الدين المعاصرين لباسكال إلى بحث
ما يماثل هذا الموضوع هما صلحون (Silhon)
وسرموند (Sirmond) في كتابين لهما ، وكان بحثهما
مشابهين ، وبدرجة ملحوظة ، لبحث باسكال
(الرهان) (١) . هذا ويبحث كل من (بلانشيه) و
(لاشليه) كيف وبأي شكل يتفق هؤلاء المفكرون مع
باسكال ويختلفون عنه هؤلاء هم المفكرون المسؤولون
عن إبراز باسكال ببرهانه الشهير وتزويده بالمصادر
اللازمة له . وقد أثبت بلانشيه ، بتحليلاته النصوص
المذكورة تحليلا بارعا ، على أن هؤلاء كانوا المصادر
التي أخذ عنها وتأثر بها باسكال سواء من ناحية
التعبير أو الآراء . وكانت خلاصة تحليلاته هذه كما
يلي :-

إن فكرة باسكال أي « الرهان » قد قال وتأثر
بها بشكلها الجنيني ، قبل باسكال كثير من
المؤلفين منذ عهد (أرنيبو) . وقد استغرقت هذه
الفكرة رحلة طويلة لتنتقل خلالها من الغزالي إلى
ريمون - مارتني ومن هذا الأخير إلى باسكال بعدئذ

والآن لنلق نظرة على المقارنات التي أجراها
بلانشيه بين الغزالي وباسكال في هذه القضية
وهي مقارنات مستندة لدراسات مفرزة بنصوص
تاريخية موثوقة . إن باسكال ، كما هو الحال عند
الغزالي ، يؤمن بأن حواسنا تخدعنا ولا يمكن الاعتماد
عليها في الوصول إلى الحقيقة وهنا يقارن بلاسيوس
بين النصين المتعلقين بذلك والواردين على التوالي
في كتاب (المنقذ) للغزالي وكتاب (الفكر) Penssé
لباسكال . مشيرا إلى أوجه التماثل والمساواة بين
النصين . حيث يرد التعبير عن الشك أو الارتباك

سينا لم خالعه فيما بعد . وقد عكف الغزالي بآدي
الامر على الاسهاب في بحث ومعالجة الافكار التي
استوحاها من ابن سينا ثم تصدى لنقدتها والرد
عليها بعدئذ . لذا تأثر الغزالي بهذا الفيلسوف وتبنى
وجهة نظره فيما يتعلق بتصنيفه للنفس الانساني
فابن سينا ، مثلا ، يصنف النفس (Soul) من حيث
قدراتها واستعدادها الطبيعي إلى ثلاثة اصناف هي :

النفس النباتي : Vegetabilis
النفس المدرك : Sesibilis
النفس العاقل : Rationalis

وكذلك ترد التعابير التالية عن اصناف النفس
لدى الغزالي في ترجمات جنديسالفني :-

النفس النباتي : anima - vegetative
النفس الحيواني : anima - animalis
النفس الانساني : anima - humana

أما فيما يتعلق بالنفس الناطق (المزود بهبة
الناطق) فتبين لنا ترجمات جنديسالفني عن فروق
معيّنة في المصطلحات الفنية لدى الرجلين ، ومثال
ذلك تعريف الغزالي للعقل الفعال - الذي يكون فوق
سلسلة العقول المتتالية - حيث يصغه الغزالي بأنه
جوهر مستقل بذاته لا يحتاج إلى جسد ، وهو
تعريف لا نجده عند ابن سينا وذو أهمية بالغة
بالنسبة للاهوتيين المدرسين (سكولاسيين) ايضا ،
هذا ويطلق الغزالي ، كذلك ، على العقل الفعال تعبير
(lazar - formarum) كان القديس توماس ،
والمتكلمون بصورة عامة يتفقون المذهب الذري أو
الجوهر الفرد (atomism) لم يكن تأثير الغزالي في
الشرب مقتصر على ريمون - مارتني وحسب ، إذ أن
ميكوبيل - آسن يعدي هذا التأثير إلى باسكال
(Paseal) وحسب رأيه أن التماثل الموجود بين آراء
الغزالي وآراء باسكال حول العالم الآخر لا يعزى إلى
مجرد الصدفة . فالحجّة التي يوردها ويستخدمها
الغزالي وبتقياس واسع ، للدفاع عن الدين والمساواة
الرهان (healing - pari) قد استخدمها باسكال
ولمرات عديدة في كتابه الفكر (Penssé) وقد تناول
دي - كاس (D. Degani) الموضوع برمته في مؤلفه .
(pari de Pascal) بالإضافة إلى الدراسة الشهيرة
التي أجراها لاشليه (Lacheleir) حول ذلك أن
الفرض من إيراد هذه الحجّة أو الدليل هو اقتناع
الجاحدين وحملهم على الثبات في أداء الواجب الديني
برغم الفرضيات التي تنكر وجود الحياة الآخرة نكرانا
تاماً ، ويمكن تلخيص هذه الحجّة في قياس الإخراج
أو القياس المشكل dilemma التالي وتحت شقين :

(١) اسم الكتابين هما

A - "Immortalite de L'ame" مؤلفه صلحون

B - "Demonstration of d L'immortalite
de L'ame" مؤلفه سرموند

لدى باسكال في كتابه الائف الذكر بنفس الصيغة والعبارات الواردة في كتاب (المنقذ) للغزالي كقولك مثلا : الحقيقة احلام وماحياتنا الا حلم من احلام اليقظة ، وانما عند الموت نضيف من ذلك الحلم .

لقد كان من السير ، حقا ، على الفلاسفة الغربيين ان ينظروا الى الاسلام والشرق نظرة مستندة الى الفهم والتسامح وبتجرد من التعصب العنصري والاستعماري .

فبرغم حقيقة ان حركة احياء العلوم (Renaissance) نشأت بسبب استفادة الغرب من انعماليم والفلسفة الاسلاميين وشروحهم واستقولاتهم ، فقد كان موقف الغربيين ولقرون عديدة ، عدائيا تجاه تلك الحضارة التي ابدعت تلك المنجزات . ويوضح هذا الامر مدى عمق جذور ذلك التحيزات الدينية والاقتصادية والعرقية . ولكن منذ القرن السابع عشر الميلادي فصاعدا اخذ الفلاسفة الغربيون يتحررون من هذه التحيزات وكانت المؤثرات الثقافية ، التي خضعوا لها قرونا طويلة ، عاملا مهما في احداث هذه النتيجة

يشير لبتز (Leibniz) الى الاسلام بصورة تكاد ان تكون عامة في الهيته (The Odicee) منتقدا فكرة القضاء والقدر (accident & fate) . والتي يسميها (Fatum - mûhammedanum) بينما يمدح (كانت) الاسلام في كتابه

(La Relegion dans les Limites de la simple Raison).

قائلا (يتميز الاسلام بفضيلة الشجاعة ، والافتخار في انه لا يلجأ الى العاجز (miracles) في نشر دعوته بل الى اساليب تستثير اعجاب الغير ، وفي انه مستند والى زهد (ascetism) متمم بالجرأة والبسالة وتمزي هذه الظاهرة الى مؤسس هذا الدين ودعوته الى الايمان بآله واحد يعلمو على ما سواه في الكون والطبيعة . كما ان شهامة اولئك الذين خرجوا ، حديثا ، من الوثنية الى الاسلام كانت هي الاخرى من العوامل المهمة التي أدت الى هذه النتيجة . وان روح الاسلام لاتتجسد في انقياد اعنى مجرد من الارادة وحرية الاختيار بل بموالة كاملة وصادقة لله ، المنزه عن الصفات البشرية والذي هو فوق ذلك كله قدرة تنسم بطراز سام ورفيع من اللطف والليونة) . ويضيف (كونه) في روايته (محمد) ، بعطف وحماس بالقيين ، تفوق ، الدين الجديد ، المتصاعد علم

(*) اعتمدنا على النسخة الفرنسية للكتاب المذكور (المؤلف)

الوثنية وكذلك ايمان ممتنفيه ايمانا صادقا لا رياء فيه . وقد جاءت روايته هذه جوابا استهدف به على وجه التحديد ، الرد على مؤلف لقولتير يحمل العنوان ذاته . . . فراء (كونه) القرآن وتامل بعض آياته بامعان ، والتي وردت بعدئذ في ترجمة ميچرلين (Megerlin) الالمانية للقرآن . وانذاك كان النبي قد عرف في المانيا يوسف نبي دين وعقل مسا ومؤسسا لدين طبيعي (Natural-Religion) . وقد تم في ذلك الوقت نشر ترجمتين للقرآن هما ترجمة ميچرلين الانفة الذكر ١٧٧٢م وترجمة (بويسين) (Boyesin) ١٧٧٢ م كذلك كتاب بعنوان (حياة محمد) ، لطوربين (Turpin) ، والذي يصف فيه محمدا كـ (نبي عظيم) و (عقل ثاقب نير) و (مؤمن صادق) و (المؤسس لدين طبيعي) .

وبرغم ان نيتته عاجم المسيحية بضرورة في مؤلفاته كافة والف كتابه : ضد المسيح (anti-christ) لغرض مناجمة المسيحية بالذات ، فهو لا يدرج الاسلام ضمن بحوثه وسحاكماته العقلية بل يتطرق اليه في خانة كتابه ويخصه بالثناء والتقريظ .

بلغت المؤثرات الاسلامية ذروتها خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، ثم برزت الى الوجود بعد ذلك ردود فعل ضد هذه المحاكاة المتطرفة لتلك المؤثرات وبدا الاتجاه نحو الحركة الهيلينية (Helenism) يحل محل الاعجاب والاتجاه نحو ماهو اسلامي وكانت حركة احياء العلوم الاوربية (الرينسانس) نتيجة وثمره لهذا الارتكاس (reaction) . فخلال القرن الثالث عشر الميلادي . اصبحت مدرسة او جماعة اوكسفورد احد فروع أنشطة الترجمة والشرح وفي هذا المكان ترجم الاسكندر - نكمان (Alexander-Neckman) عن العربية ، لأول مرة ، بحوث ارسطو في النفس والله . وفي المدرسة نفسها ترجم ميخائيل سكوت كتابا لابن البطريق في الكونيات (Cosmography) والمديد من مؤلفات ابن سينا وابن رشد . ومن اعضاء مجموعة اوكسفورد الاخرين هو روبرت - كروسييتيست (Robert - Grosseteste) . وقد تجلت جهوده في ترجمته للفلسفات الاسلامية والاغريقية . ثم روجر - بيكون (R. Bacon) (١٢١٠ - ١٢٧٧ م) وهو ابرز واحم رجالات مجموعة اوكسفورد على الاطلاق . ان هذا العالم العظيم الذي بحث في اللغة والرياضيات والطبيعيات قد اتهم ، خلال القرون الوسطى ، كساحر من السحرة وبسبب ذلك ادين وجرم . كان تأثير

الاسلام والفنون

بقلم الدكتور

عبد الحميد الزبيدي

كلية الآداب - جامعة بغداد

الاسلام والموسيقى والغناء والسمع

علاقة الاديان بالفنون قديمة جدا ، فقد نشأت وتطورت اغلب الفنون : كما قرر مؤرخو الحضارة والفن : وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالايمان ، فسخرتها لخدمتها . واستعان بها في ملقوسها . ووظفتها لنشر تعاليمها الروحية والاجتماعية . ورست لها النهج : وحددت لها الانرافس والمقاييس وهيئات لها الادوات والوسائل والامكنة والافاق .

وتأثرت علاقات الفنون بالايمان بما في مواقف هذا الدين او ذاك . ازاء هذا الفن او ذاك من سرامة وتشدد او اعتدال ونساهل . وهنا برزت مواهب عباقرة الفنون وتجلست براعتهم في التوسل الى اعمال ومسيغ جديدة عجز رجال الدين عن ايجاد الحجج والدلائل المشروعة لابقائها او تجميدها . فننون الامم القديمة استطاعت ان تبتعد بعض الابتعاد عن الخطوط التي رسمتها لها اديانها كما يلاحظ في الفنون اليونانية المتأخرة والفنون الرومانية فالفن المسرحي اليوناني استطاع ان يتحرك فينبجج من معالجة صيغ دراسية لم تخل من بعض التمرد على العقائد اليونانية حتى عند احد شعرائهم تمسكا بها كاسكيلوس وسوفوكليس . اما يوربيدس فكان التمرد قويا في بعض مآسبه . اما الملهة وبخاصة عند ارسطوفان وميناندر فكانت الجبراة اشد : ومواطن التمرد والخروج اكثر واظهير .

ومع هذا ، فان حالات التمرد والخروج على سلطة الدين تبدو ضئيلة ضعيفة في العصور القديمة والوسطى الاوربية ، لانها عجزت عن فهم العرى بين الدين والفن . فانحصرت الفنون في مناطق النفوذ

الدينية وانطبعت بطوابعها . فبعد انتصار المسيحية في روما . وانتشارها في القارة الاوربية ، خضع التصوير والنحت والفن المعماري والفن المسرحي وغيرها للدين الجديد . ونشأت في خدمته . ولمسا انتهت القرون الوسطى بعصر النهضة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد . تطلعت الفنون للانفلات من بعض القيود . وبخاصة حين ارتد الفن الكلاسيكي الى النماذج الاغريقية والرومانية اي الى عصور ما قبل المسيحية . حتى اذا اقبل العصر الحديث خرجت فنون كثيرة عن الخط الديني وشفت طرقها ببدا عنه .

x x x

والفنون في العالم الاسلامي لا تستثنى من هذه القاعدة او المتأخرة التاريخية اعني تعلق الفن بالدين . فما كاد الاسلام ينتشر وينتشر حتى خضع تراث الشرق الفني لسلطان الدين الحنيف فاعتنق الفنانون مبادئه او تناهروا باعتناقها . ونشروا قيمه وافكاره : واحترموا تعاليمه . وخدموا افرائسه وغاياته . وكان اول ما لفت انظار المسلمين وانار اهتمامهم : قوة العلاقة بين الوثنية الجاهلية وفني النحت والتصوير . فكان موقف الاسلام من النحت صارما كل الصرامة كي يقطع كل صلة بين العرب ومناصبهم واوتانهم وانصابهم وازلامهم .

وكان موقفه من التصوير . اي رسم الصور . اقل صرامة .

لقد كان الاسلام في انطلاقة الاولى ثورة شاملة على التأخر والتخلف والجمود والضلال في كل

مناحي الحياة . ثورة كانت تخزن في داخلها طاقات هائلة تدفعها الى التدفق والانتشار موجة بعد موجة كدوائر الماء يلقي فيه بالحجر . فالمعابد الانيقية المزينة ، تعزف فيها الموسيقى وتزدان بالصور والسمائل والنقوش لا تتفق والدين الاسلامي الذي يريد ان ينطلق من كل اتجاه ليصلح المجتمع العربي والبشري من الناحيتين الروحية والمادية . وهذا ما دفعه ايضا الى ان يحدد موقفا خاصا من الموسيقى والغناء لشدة تأثيرهما في النفوس ولا سيما الالهام والاغاني التي تحتل على تجاوز حدود الدين او تثير الضغائن والاحقاد . وهكذا رأينا الفنون تتحول عن سماتها الموروثة وتسير من مسارات اخرى استغرقت بمرور الزمن مراحل ومذاهب وعصورا فنية اختلفت عن مراحلها وعصورها السابقة للإسلام واهتم مؤرخو الفن والحضارة منذ القرن الماضي بهذه العصور الفنية الاسلامية فظهرت دراسات بدأ بها المستشرقون ثم العرب والمسلمون الذين اجتهدوا في الموضوع فحددت دراساتهم ومباحثهم عصور الفنون الاسلامية وصنفت انواعها وكتفت خصائصها وترجمت لاسمى روادها : وتغلقت في كثير من التفاصيل . فاتفق للناس تاريخ الفنون الاسلامية من عمارة وتصوير وحرفية ونقش وخط وفلسفة وموسيقى وغناء .. الخ . وعرف الناس ايضا الفنون العصرية الدخيلة ومذاهبها الحديثة كالنحت والتصوير وفنون المسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون . وانكشف الباحثين المحدثين ما للفنون الاسلامية من ثراء جمالي واجتماعي . كما اثبتت الدراسات التحليلية والمقارنة تأثيرها في الفنون الاوروبية القديمة والحديثة . فكان طبيعيا . بعد هذا كله ، ان يعود الباحثون الى دراسة مواقف الاسلام والمسلمين من عصور الفنون او من بعضها . وادى انتشار الغناء والموسيقى والتصوير والنحت بأشكالها ومذاهبها المعاصرة وامتزاجها بالاساليب الفنية الموروثة الى مبادرة الاوساط الدينية الى اعلان مواقفها وسياساتها . واشترك الادباء ورجال الفكر في الجدل الذي اتسع وتنصب فكترت الآراء وتباعدت حتى اصبح الاطلاع على ما كتب وقيل في هذا العصر امرا بعيد المنال . فضلا عن ميراث الجدل والخلاف الذي خلفته العصور الاسلامية المتعاقبة . فالمعلوم ان أغلب هذه الفنون كانت معروفة متداولة قبل الاسلام وبعضها كان مرتبطا بطقوس الوثنية الجاهلية لهذا ينادى الاسلام الى فرض سياسة فنية ذات حدود واهداف مرسومة للحيلولة دون الارتداد عن دين الله .

وبانتشار الاسلام ، وتعاقب الأزمان ، وارتقاء

الحضارة وامتزاج الاقوام والثقافات . وتقدم العلوم والفنون والاداب وتنوعها تعاقب اهتمام الفقهاء والادباء والمفكرين بالفنون وبخاصة ايام ازدهار وانتشار التصوير والغناء والموسيقى في عصور الخلافة العباسية والاندلسية والفاطمية . فتراكت الفتاوى والاحكام والآراء والمواقف التي اعتمدت القرآن والسنة والاجتهاد . وفتح هذا الباب على الرغم من المضاعف التي اشترنا اليها ، الى اعادة دراسة مواقف الاسلام والمسلمين من فنون التصوير والغناء والسمع وغيرها من الفنون الموروثة .

اما الفنون التي لم توجد قديما ، او كانت لبعضها بؤادر تتضاءل امام حجمها الحاضر كالمرح والسينما وفنون الاذاعة فليس لدينا سوابق ووثائق تهيء ضرورات البحث والجدل فيها . فلجأ المتجادلون الى الاجتهاد والنظر قياسا على الفنون السابقة ، واستنادا الى التعاليم والاسس والنظرات الاسلامية في الفن والاجتماع والاخلاق وغيرها .

ولما كانت فنون الغناء والموسيقى منتشرة قبل الاسلام فقد شغل امرها المسلمين واسبغ نصيبها من الاحاديث النبوية واقوال الصحابة واحكام الفقهاء اكثر من الفنون الاخرى . ولا ريب في ان ارسول الله (ص) واصحابه قد لاحظوا استخدام الموسيقى والانشاد في المعابد الجاهلية وغيرها وادركوا ما لها من تأثير في النفوس فوضعوا الضوابط والحدود الكفيلة بتوجيه هذا التأثير كي لا يحن شعفاء الايمان الى اديانهم السابقة فتمنعوا استعمال بعض الآلات وأجازوا بعضها . وحفظوا انشاد بعض الانبياء والاشعار واباحوا غيرها . وبأدروا في الوقت نفسه الى الاستفادة من الانشاد والترجيع فتمنعوا الاذان وتلاوا القرآن الكريم ، فابتكروا لقراءته ما سمي بالتشجير قديما والتجويد بعد ذلك . وتغنوا بالاشعار التي لا تخالف تعاليم الدين الاسلامي واهدافه الروحية والاخلاقية والاجتماعية . كل هذا يدل على ان المسلمين الأوائل قد ادركوا بفطرتهم وخبرتهم وذوقهم ما للموسيقى والانشاد من علاقات ايجابية وسلبية بالمصالح والاغراض الدينية . وكانت هذه الحقيقة الشغل الشاغل للذين سنعوا والفوا وبحثوا في الموسيقى والغناء والسمع في عصور ازدهار الحضارة الاسلامية فيما بعد نذكر من ذلك على سبيل المثال ما جاء في رسائل اخوان الصفا . قالوا « صناعة الموسيقى استخراج حكمة الحكماء بحكمتها وتعليمها الناس منبهم . واستعملوها كسائر الصنائع في اعمالهم ومتصرفاتهم بحسب اغراضهم المختلفة . فاما استعمال اسحاب التواميس الالهية لها في الهياكل وبيوت العبادات . وعند القراءة في الصلوات . وعند

القرايين والدعاء والتضرع والبكاء . كما كان يفعل داود النبي عليه السلام عند قراءة مزاميره ، وكما يفعل النصاري في كنائسهم ، والمسلمون في مساجدهم من طيب النعمة ولحن القراءة ، فإن كل ذلك لرقعة القلوب ، ولخضوع النفوس ولخشوعها ، والالتقياد لاوامر الله تعالى وتواحيه ، والتوبة إليه من الذنوب والرجوع الى الله سبحانه وتعالى باستسمان سنن النواميس كما رسمت (١١) وكانوا يستعملون عند الدعاء والتسبيح والقراءة الحاناً من الموسيقى تسمى « المحزون » وهي التي ترقق القلوب اذا سمعت ، وتبكي العيون ، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب ، واخلاص السرائر ، واصلاح القضاير . فهذا كان احد اسباب استخراج الحكماء شناعة الموسيقى واستعمالها في الهياكل وعند القسرايين والدعاء والصلوات (١٢) وكان اهتمام اخوان الصفا بانثر الموسيقى والسماع في النفوس استمراراً وتوكيداً وتوسيعاً لما ذكره ادباء القرن الثاني والثالث وما نقله الحكماء وعلماء اللحن والنظم والموسيقى كالكندي .

ولعل اكبر دليل على ما ذكرناه عن شناعة كبار الادباء والمؤرخين ومصنفي الموسوعات بالفناء واحكامه واسوله واخباره منذ بداية ازدهار حركة التأليف والكتابة والتحريف ، فالجاحظ كتب رسالة في « طبقات المصنفين » (١٣) وتطرق في « رسالة القيان » الى موقف الفقهاء من الغناء والموسيقى وابدى رأيه بصراحة (١٤) : لأن اكثر المغنيات والمعارفات كمن من القيان . وخمس ابن قتيبة هذا الفن بفصل من كتابه « عيون الاخبار » ساءد باب القيان والعبدان والغناء وأقرده ابن عبدربه لهذا الموضوع أيضاً فصلاً طويلاً في « العقد الفريد » ثم ازداد وتوسع اهتمام الادباء المتأخرين بالامر . فالتويري يكرس له في « نهاية النارب » باباً كبيراً جداً ملائحه مائة صفحة مثلاً بتفصيلاً اباحة الغناء وتحريمه اخذ اكثرها عن الفغزالي وذكر دراسات ومؤلفات اخرى في الموضوع اقتبس منها الكثير مما ورد في كتابه قال : « وقد تكلم الناس في اباحة الغناء وسماع الآلات والنسبات والآلات . وهي اندف والبراع والانسب والاقطار على اختلافها من العود والطنبور وغيره ، وابعوا ذلك واستدلوا عليه . وسمعوا الاحاديث الواردة في تحريمه . وتكلموا على رجالها وجرحوا ضمهم . وبسطوا

في ذلك الصنفات . ووسعوا القول وشرحوا الادلة . وطلعت من ذلك عدة تصنيفات في هذا الفن مجردة له . ومضائق الى غيره من العلوم . وكان ممن تكلم في ذلك وجرد له تصنيفاً الشيخ الامام الحافظ ابو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (١٥) ومن اشهر المؤرخين الاوائل الذين اهتموا بالفناء والموسيقى المسمودي في (مروج الذهب) . ومن المتأخرين ابن فضل الله العمري في (مسالك الابصار) . اما كبار المحدثين والفقهاء الاوائل فقد كان اهتمامهم كبيراً فقد اثبت البخاري ومالك ومسلم وابن حنبل والشافعي وابو حنيفة وجعفر الصادق احاديث واقوالاً كثيرة للصحية والتأنيب في هذا الشأن . وتابعهم الفقهاء جيلاً بعد جيل . ثم اتسعت الاحكام والدراسات عند متأخريهم كالغزالي وابن الجوزي وابن حجر العسقلاني وغيرهم وتأثرت بفلسوف عصرهم واحوالها . وتقيدت بمذاهبهم الدينية والفقهية . وكان كبار الادباء من القدامى والمتأخرين في جانب الاباحة المطلقة وغير المطلقة . اعني ان فيهم الذين يتحققون فيأخذون ببعض القيود التي تلزم حدود الدين واخلاق . فالجاحظ يقول في رسالة القيان « ولا ترى بالغناء بأساً اذا كان اصله شعراً مكسواً ثياباً ، فما كان مثله كذباً فقيحاً . وقد قل النبي (س) ان من الشعر لحكمة » وقال عمر بن الخطاب (رض) الشعر كلام فحسنه حسن وتبيحه قبيح » ولا ترى وزن الشعر ازال الكلام عن جيته . فقد يوجد ذلك ولا يزيل منزلته من الحكمة .

فاذا وجب ان الكلام غير محرم . فإن وزنه وتقيته لا يوجبان تحريمه لعله من العسل . وان الترجيع له ايضاً لا يخرج الى حرام . وان وزن الشعر من جنس وزن الغناء ، وكتاب العروض من كتاب الموسيقى . وهو من كتاب حد النفوس . تحده الالسن بعد مقنع . وقد يمرز بالياجس كما يعرف بالاحصاء والوزن . فلا وجه لتحريمه ولا اصل كذلك في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه (س) .

فان كان . انما يحرمه لأنه يلهي عن ذكر الله فقد نجد كثيراً من الاحاديث والطائفة والمشارب والنظر الى الجنان والرياحين واقتناس الصييد والتشاكل بالجماع وسائر الملذات . تصيد وتلوي عن ذكر الله . وتعلم ان قطع الدهر بذكر الله لمن أمكنه الفضل . الا انه اذا أدى الرجل الفرض فهذه الامور نزهة المأمم (١٦) هذا هو رأي

(١) رسائل اخوان الصفا ١٨٦/١ .

(٢) نفسه ١٨٧/١ .

(٣) الرسالة منشورة في هامش طبعة قديمة لكتاب الكامل للمبرد طبعت في القاهرة سنة ١٢٢٢ هـ .

(٤) رسائل الجاحظ (تحقيق عبدالسلام هارون) القاهرة ١٩٦١ م .

(٥) التويري : نهاية الارب ١٢٧/١ ط . دار الكتب .

(٦) رسائل الجاحظ ١٦٠/٢ .

الجاحظ وقد مهد له بذكر سماع عبدالله بن جعفر الطيار لجوار يتغنين : ولغلامه (بديع) يتغنى وقوله لما عابه بذلك الحكم بن مروان : « وما على ان اخذ الجيد من اشعار العرب والقيح على الجوارى فيترنمن به وبشعرته بخالقهن وتغنيهن » (١٧) .

اما ابن عبدربه فقد استهل كتابه (الياقوتة الثانية في الغناء ...) بقوله :

« قد مضى قولنا في اعراض الشعر وعمل القوافي : وفسرنا جميع ذلك بالمنظوم والمنثور . ونحن قائلون بعون الله واذنه في علم الغناء واختلاف الناس فيه : ومن كرهه ولاي وجه كرهه : ومن استحسنه ولاي وجه استحسنه .

وكرهنا ان يكون كتابنا هذا بعد اشتماله على فنون الاداب والحكم والنوادر والامثال : عظلا من هذه الصناعة التي هي مراد السمع . ومرتع النفس : وربيع القلب : ومجال اللوى . وسلاة الكليب : وانس الوعيد . وزاد الراكب . لعظم موقع الصوت الحسن من القلب واخذ به جميع النفس » ويمضي ابن عبدربه على هذا المنوال فيورد اقوالا واشعارا تؤيد ميله الواضح الى الاباحة ثم يورد الكلام الذي تردد وشاع في كتب الادب والفقه بعد ذلك وهو قوله : « اختلف الناس في الغناء : فاجازد عامة اهل الحجاز ، وكرهه عامة اهل العراق ، فمن حجة من اجازده ان اسلم الشعر الذي امر النبي (ص) به ، وحض عليه ، وتذب استحباب اليه ، تجند به على المشركين ، فقال لحيان : لمن القارة على بني عبد مناف ، فوالله لشعرك اشد عليهم من وقع السهام في غلس الظلام » ثم يأتي ابن عبدربه باقوال تؤيد اباحة الشعر ، ثم ينتبه خشية ان يفهم ان موقفه يتعلق بالشعر وحده فيستدرك قائلا : « فلما اعيانهم القبح في الشعر والقول فيه ، قالوا : الشعر حسن ولا ثرى ، ان يؤخذ بلحن حسن (أي كرهوا تلحينه) واجازوا ذلك في القرآن وفي الاذان : فان كانت الاذان مكروهة فالقرآن والاذان احق بالتزويه عنه . وان كانت غير مكروهة ، فالشعر احوج اليها لاقامة الوزن واخراجا عن حد الخير . وما الفرق بين ان يشد الرجل :

اتصرف رسميا كاطراد المذائب

مترسلا : او يرفع بها صوته مرتجلا . وانما جعلت العرب الشعر موزونا لمد الصوت فيه والدندنة . ولولا ذلك لكان الشعر المنظوم كالخير المنثور .

وهذا الكلام يكشف ويؤكد موقف ابن عبدربه من جانب الاباحة . ولهذا يعقب عليه بقوله :

واحتجوا في اباحة الغناء واستحسانه بقول النبي (ص) لعائشة : اهديتم الفتاة الى بعلها قالت نعم . قال : وبعثتم معها من ينهي لا قالت : لا . قال : او ما علمتم ان الانصار قوم يعجبهم الغزل : الا بعثتم معها من يقول :

اتيناكم اينساكم
تحبيكم تحبيكم
ولو لا الجنة السمرا
لم نحلل بواديكم

واحتجوا بحديث عبدالله بن عبدالله بن اويس : ابن عم مالك . وكان من افضل رجال الزهري قال : من النبي (ص) بجارية من ظل فارغ . وهي قنبي :

عمل عسبي ويحككم
ان لموت من حرج

فقال النبي (ص) : لا حرج ان شاء الله . وعقب ابن عبدربه قائلا : والذي لا يتكره اكثر الناس غناء المنصب : وهو غناء الركبان . وبعد ان يورد جملة من اقوال الصحابة واخبارهم المؤيدة لاباحة يستغل الى مسألة كره الغناء فيقول :

ومن حجة من كره الغناء ان قال : انه ينقر المثلوب ، ويستقر العقول . ويستخف بالحليم ، ويبعث على اللوى . ويمضي على الطرب : وهو باطل في اسله . وتناولوا في ذلك قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزا) . وقد ادرك ابن عبدربه ضعف هذا التفسير للآية لعموم معنى اللوى . وعدم اختصاصه بالغناء . فعلق على هذا قائلا : واخطأوا في التناول . انما نزلت هذه الآية في قوم كانوا يشترون الكتب من اخبار السمر والاحاديث القديمة ، رضاهون بها القرآن : ويقولون انها افضل منه . وليس من سمع الغناء يتخذ آيات الله هزا . واعتدل الوجود في هذا (يعني الغناء) ان يكون سبيلا سبيل الشعر تحسنه حسن وقبيحه قبيح » (١٨) .

ومن الجدير بالذكر . ان هذه الآية ظلت من مقدمة حجج الذين يقولون بكراهة الغناء والسماع بعد عصر ابن عبدربه . اما الذين قالوا بالاباحة . فقد كرروا اعتراض ابن عبدربه وزادوه تفصيلا : واستندوا ذلك بطائفة من الاخبار والاقوال .

(١٨) العقد الفريد ٥/٦ - ١ (ط . دار الكتب) .

(١٧) نفسه .

لقد وقفت على بعض أقوال ابن عبدربه : لان الفصل الذي كتبه من اقدم ما اوردته مصنفات الادب الكبير التي وصلت اليها . واكثرها اختيارا واثقالا . ولا تنسى انه اندلسي وعموم اهل الاندلس مائكية يتابعون عامة اهل الحجاز الذين يبيعون الفناء والسماع كما ذكر وينطبق هذا ايضا على عموم اهل المغرب أي الشمال الافريقي العربي كما تقول اليوم . وهذا يفسر ذبوع الفناء والسماع في الاندلس والمغرب العربي والاسلامي ولا سيما في حواضره الكبيرة .

اما مباحث الفقهاء السابقين امير ابن عبدربه . والمعاصرين واللاحقين من المتأخرين . فيؤلف ما كتبه مكتبة ضخمة . ولكن ما ذكره ابن عبدربه على الرغم من قصره بالقياس الى كتابات الفقهاء والادباء المتأخرين . يرسم الخطوط العريضة . والاتجاهات الرئيسية ويحدد المحاور التي دارت عليها مواقف ادباء العرب والمسلمين من الفناء والموسيقى والسماع بوجه عام .

اما التفاصيل فتشتف بها مصادر الفقه والفتوى . وطائفة من مصادر الادب واغلب كتب الموسيقى والفناء . وقد اتم بها الباحثون المحدثون من المستشرقين والعرب منذ اوائل واواسط القرن الماضي . وفي طليعتهم المستشرق (فارمر) وهو اشهر واعلم المستشرقين في تاريخ الموسيقى العربية . ومن شاء الاطلاع على كتاب (تاريخ الموسيقى العربية) ولكن في شيء من الحذر . لانه يحشر المواد والمطالعات من كتب التاريخ والفقه والادب والتصرف من غير ان يتوقف ليلاحظ ويدرس ما بين اراء الصوفية . ومواقف الادباء . واحكام الفقهاء من فوارق في المضمون والدافع والهدف . وقد تحسن الاشارة الى ان (فارمر) يبحث بمنهج وروح المستشرق الذي لا يدين بالاسلام . فهو لا يلام اذن . على ما في بعض اقواله من نبرات والفاظ قد تجرح أو تنسى عقيدة المسلم . ولكن يلام المسلم الذي يتأثرها او يقبلها على علانها . كما يلام المسلم الذي يفضي وبشور وينكر المجهود العلمي الذي بذله (فارمر) لدراسة الموسيقى والفناء العربيين بمنهج علمي ورؤية تاريخية شاملة .

منها كان . فمن لا يستطيع في بحث عاجل عن مواقف الاسلام والمسلمين من الفنون . ان يتوقف طويلا عند كل فن . ففيما يخص الفناء والسماع لا تخرج الدراسات القديمة والحديثة عن هذه المحاور الثلاثة : وهي التحريم او المنع الجزئي . والكراهة التي قال بها ائمة الفقهاء المراقبون . والاباحة التي اكدها اغلب فقهاء الاسلام بشرط ان لا

تكون مطلقة أي مقيدة ببعض القيود . وقد سبقهم اليها عامة اهل الحجاز . وقد اكد فارمر في مطلع الفصل الثاني من كتابه ان « من اعظم المسائل المحيرة في الاسلام موقفه من الموسيقى : فقد تناقض فقهاؤه قرونا فيما اذا كان الاستماع للموسيقى « السماع » حراما ام لا . وليس من اليسر ان تدرك كيف بدأت المشكلة ١٢١ ثم يشير الى ان التحريم وحتى الكراهة لا تقطع بها آية صريحة في القرآن الكريم : ثم يحاول ان يعزل التحريم والكراهة بارتباط الموسيقى والفناء واقترانهما بالخمر والنساء : زاعما . وهذا اضعف جانب في تحليله . ان هذا الامر ليس جديدا على الشعوب السامية : لان العبريين والفينيقيين ايضا كان فيهم المتشددون الذين حاربوا هذه الاشياء ١٢٢ وهذا التحليل الذي يعتمد المقارنة بين الشعوب السامية التي عاشت في بيئات وعصور تاريخية متباعدة : تحليل محططع يقوم على مجرد الحدس . وكثيرا ما يقع المستشرقون في خطأ كهذا : لان جوهر الدعوة الاسلامية توري جذري (راديكالي) كما يقول الاوربيون : وقد انطلق لاستشمال ما رآه فاسدا في المجتمع الجاهلي واديانه ونظمه . دون ان يهتم بموقف الذين رفضوا هذا الفاسد او قبلوا به قبل الاسلام . ويشيرنا (فارمر) ان المستشرقين قد اتسموا على انفسهم في مسألة اصل تحريم الاسلام السماع : « فذهب جماعة الى النبي (ص) نفسه . وتمسكت طائفة اخرى بان الراي من وضع فقهاء العصر العباسي الذين حشدوا الموسيقى والموسيقين (! ! !) لما لقوه من تشجيع عظيم ١٢٣ » ثم يقول ان حل المشكلة يبدو سهلا عند الرجوع الى القرآن اولا لتحكم المفسرين وتاويلهم : ولولا وجود احاديث تؤيد الفريتين ١٢٤ .

والحق ان تعدد الاحاديث والاقوال والاحكام بشأن الفناء والسماع والتصوير تدعو الى التساؤل والتأمل الدقيق لما تنطوي عليه من تناقض . فعمامة فقهاء العراق وعلى راسهم ائمة المذاهب الثلاثة : ابو حنيفة وابن حنبل والشافعي واسحابهم افتوا بكراهة الفناء والسماع وفيدوا غير المكروه منه بقيود . ومع هذا فان هذه الفنون وصلت الى اوج ازدهارها في العراق اي في بيئة هؤلاء الائمة الثلاثة نفسها . فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ .

الجواب ان ازدهار الحضارة وتطور وتغير

(٩) فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ٣١ - ٣٢ .

(١٠) نفسه ٣٣ .

(١١) نفسه .

(١٢) نفسه .

الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والفكرية : وامتناع وتعايش الثقافات والأقوام وتمركز الحكم وتراكم الثروات في العراق في مطلع العصر العباسي أدى فيما أدى . انى ازدهار الفناء والموسيقى وإلى ازدياد الإقبال عليها وهل الفقهاء قد أدركوا ان الإفشاء بتعريضها لا يوقف انتشارها هذا فضلا عن افتقار التحريم إلى أية سريجة . ووجود احاديث واخبار تؤيد الإباحة . ثم ان التحريم يخلق عددا كبيرا من المشاكل النظرية والتطبيقية . فما هو حكم الشرع على المثنى او المصور في حالة (ارتكابه) هذا العمل الفنى (المحرم) كيف يعاقب ويحد . هل يطبق عليه حد شارب الخمرة او حد الزاني او أي حد آخر ؟ ثم ما هي انواع الفناء والآلات الموسيقية التي يحرم استعمالها ؟ وفي أي الأحوال ؟ وهل تقبل شهادة المثنى والموسيقي أو لا تقبل ؟ وهل يرث ورثته (آله) المحرمة وتروثه التي جمعها من مزولة فناء المحرم ؟ وهل يجوز ان تباع وتعطى انماها لورثة او انها تعود لبيت المال ؟ وهل يحق للمسلم تكسير آلات الفناء دون ان يعاقب كما هي حالة من يكسر قناني الخمرة وآلاتها . الخ .

تم : الا يؤدي مثل هذا التحريم (الاجتهادي) الذي يتجاهله كثير من الناس إلى الاستهانة بحرمة الدين ؟

لا ارتاب في ان امة الفقهاء لم تنب عنهم هذه المشاكل والتحذرات : فوجدوا ان من الخير القول بالكراهة لا بالتحريم لكي يحدوا من انتشارها في مجتمع امتزجت فيه القوميات والاجناس والاديان والثقافات وتوفرت فيه ظروف ودوافع ووسائل اهتمام الخاصة والعامة بالفناء والموسيقى حتى ان اولي الامر انفسهم . من خلفاء ووزراء وولاد وكناب كانوا يكررون من احياء مجالس الفناء والعزف والسماع ويقتنون شهرات القينات المفضيات : بل ان عددا من الخلفاء واولادهم كانوا من محترفي الفناء والموسيقى كإبراهيم بن المدي واخته عليّة وابي عيسى ابن الرشيد والخليفة الواثق وغيرهم ممن ذكرهم ابو الفرج صاحب الاغانى والصولي وغيرهما (١٢) ولم يؤد تشدد الفقهاء في التحريم او التكريه والعقوبة إلى اخفاف موجات انتشار العزف والفناء والسماع في جميع الاوساط . وحينما يفكر المرء في جميع هذه الآلام وانواع العقوبات التي لاقاها الموسيقيون : يعجب من نجاح الموسيقى في العصور الاسلامية . ولكن الحقيقة ان اقوال الفقهاء في السماع لم تعد

دائرة الوعد إلى الحياة الفعلية : على الرغم من تشددهم . وكان هؤلاء المتهوسون بالخطيئة في عالم الموسيقى يجدون على الدوام التأويلات التي تبرر اعمالهم . يسود ذلك احد الاخبار في العهد الفريد احسن تصوير . فقد رأى سليمان بن يسار " سعد ابن ابي وقاص في سترل بين مكة والمدينة . قد القى له مضى فاستلقى عليه " ووضع احدي رجله على الاخرى : وهو يتغنى " فقال : سبحان الله يا ابا سعاد . تفعل هذا وانت محرم ؟ فقال : يا ابن أخي . وهل تسمعي انول هجرنا ١١٢٧ قليس من المستغرب واحوال العصر العباسي كما وصفناها ان يسمع من لم تحرمة أية سريجة ولا سنة قاطعة متفق عليها بل ان العصر قد احتل شيوع بعض ما حرم بانفاق . انيت الخمرة محرمة نصا وسنة ومع هذا وجدنا خاصة العصر وعامة يشرّبونها والشعراء يصفونها بشغف حتى جعلوها فنا مستقلا كبيرا من فنون الشعر . والزنا محرم ومع هذا فقد كثر الفساق والمجان . مع العلم ان الخمر والزنا لا يثيران مشاكل فقهية لان التحريم سريع والحد متفق عليه بخلاف الموسيقى والفناء والسماع . لا قصد بكلامي هذا تبريرا او قبول انتشار المحرمات ولكن اريد ان اؤكد ان في مجتمع العراق العباسي وفي المجتمع الاندلسي ايضا حقائق ووقائع وظروفنا واحوالنا تفرس مواقف واحكاما و (سياسات) فقهية ولا سيما آراء ما لم يرد بشأنه نص صريح من القرآن والسنة : فكان من الطبيعي ان يتأثر التأويل والاجتهاد بكل هذا : وهذا ما كان ولا ارتاب في ان هذا التعليل افضل واصح من قول فارمر بان (اللاهوتيين) على حد تعبيره : (يعني الفقهاء) قد حددوا الموسيقى والموسيقىين لا لقود من تنجيع عظيم فوسعوا الاحاديث والاخبار القائلة بكراهة الموسيقى والفناء . فالحد وحده لا يكفي لتعليل الظواهر الفنية والعلمية والاجتماعية : فضلا عن ان الذين يمكن ان يحدوا على الحياة والمثل من الموسيقيين والفنيين كانوا يحدون على الاصابع بينما الالاف منهم يعاتون شظف العيس في الاوساط البعيدة عن قصور الخلفاء والخاصة .

وكانت مادة البحث الفقهي في الفناء والموسيقى في مطلع القرن الثاني لا تتعدى تأويل بعض الآيات وعدد صغير من الاحاديث والافعال النبوية وبضعة اقوال وافعال منسوبة للصحابة والتابعين مضت تزداد وتتشخم هي وتفسرها وتأويلاتها بمرور

(١١) فارمر : المرجع نفسه ٤٢ وهامشه في العهد الفريد ١٧٨/٢ (ج ٦ / طبعة دار الكتب) .

(١٢) انظر اخبار هؤلاء وغيرهم في الاوراق للصولي (اشعار اولاد الخلفاء) وتراجمهم في كتاب الاغانى .

الزمن . ثم انضمت اليها احكام ومواقف وامثال
ائمة المذاهب الاربعة ورؤسائها ومباحث الفقهاء
الاخرين . تم انضمت اليها عند ازدهار حركة
الترجمة والنقل والمقتبسات التي استعارها الادباء
والفلاسفة والمتصوفة وغيرهم من الكذب والرسائل
اليونانية المترجمة . حتى اذا وصلنا الى القرن
الخامس للهجرة تفشحت مادة البحث بما انشأت
الاجيال المتعاقبة التي اشغلت بالعارف والعلوم
المذكورة فتنبهت المباحث العميقة المتعلقة بتأثير
الموسيقى والغناء في النفوس والاجسام والعقول .
والدراسات (انجمالية) والتقنية في علوم الانعام
والاصوات وسناعات الآلات وغير ذلك مما يتصل
بالموسيقى والغناء والسمع . كانت هذه المباحث
المختلفة هي الجديد المضاف الى المتولات القديمة
المحصورة في دائرة التفسير والحديث والسنة . وقد
ظهر تأثير هذه الإضافات الجديدة فيما كتبه وتناقله
المتصوفة بشأن السماع كما ظهر في مصنفات
ورسائل فلاسفة الاسلام ومفكره كابن سينا والفارابي
والغزالي وابن رشد وغيرهم . بل ان هذا التأثير
الجديد امتد الى ابحاث كبار الفقهاء المتأخرين بما
فيهم كبار المتزمين بالسلفية والمتزمين الاشعراء
فاضطروا الى التطرق الى بعض جماليات الموسيقى
والغناء والسمع ولا سيما من حيث تأثيرها في
النفوس والاجسام ومن حيث تأثيرها في (فلسفة)
العقيدة والفكر الديني بوجه عام . وخير نموذج
يؤيد هذه الظاهرة الفقهية السلفية الصفحات التي
كتبها ابن الجوزي في (تلبس ابليس) عن سماع
المتصوفة وعلاقته الوثيقة بتفكيرهم في الوجد والعشق
الالهي وكون العشق كما قال يدفع الانسان الى تخيل
المعشوق (الله) على صورة المخلوق الذي يقوم عليه
عشق الانسان للانسان . وهذا في نظره تشبيه ار
تجسيم للذات الالهية المزهرة عن كل تشبيه وتجسيم
وكانه بذلك يرد بطريقة غير مباشرة على الغزالي الذي
فلسف العشق على الطريقة الصوفية وسفه الى
اصناف مادية ومعنوية . مبعدا الاصناف المادية
منها عن العشق الالهي الذي يقوم في نظره على
التيام بالافعال والقدرات والصفات الالهية وكلها
معنوي روعي لا صلة له بالتشبيه والتجسيد المادي .

وهكذا تفشحت المواد والمعطيات التي يتألف
منها مبحث الغناء والموسيقى والسمع بحيث يمكن
تصنيفها في اربعة اقسام رئيسية هي الآيات والاحاديث
واقوال الرسول (القرآن والسنة) واقوال الصحابة
والتابعين التي استند اليها القائلون بالتحريم والمنع
والكرهية . ثم الآيات والاحاديث والافعال والاقوال
التي اعتمدها القائلون بالاباحة ثم المواد التالية التي

تألفت من احكام واقوال ائمة المذاهب الاربعة
ورؤسائها واتباعها . واخيرا او رابعا : المواد الجديدة
التي انشأتها مباحث رجال الفكر الاسلامي التي
درست الانواع الثلاثة المذكورة وناقشتها ودرستها
على ضوء ما افادته الفكر الاسلامي من الثقافات
والعلوم الدخيلة والاصيلة والمترجمة كالفلسفة
والتصوف وعلوم الطبيعة والرياضة من جهة ، وعلى
ضوء ما يفرسه الواقع الاجتماعي والفكري والديني
وحتى السياسي في العصور العباسية والعنصر
التاريخية التالية . وخير من يمثل هذا التيار او
الاتجاه الجديد حجة الاسلام الغزالي في كتابه الشهير
- احياء علوم الدين - الذي استعرض مسطبات
الاقسام الثلاثة الاولى وعمد الى التوفيق بين القديم
والجديد لينتهي الى اباحة السماع مع تقييد ببعض
القيود حتى انه استعمل فصل او كتاب (آداب
السمع والوجد) في (الاحياء) بقوله :

اعلم ان قول القائل : السماع حرام معناه ان
الله يعاقب عليه . وهذا امر لا يعرف بمجرد العقل
بل بالسمع ومعرفة الشرعيات محصورة بالنص او
القياس على الخصوص . واعني بالنص ما اظهره
صلى الله عليه وسلم بقوله او فعله . وبالقياس المعنى
المفهوم من الفاظه وافعاله فان لم يكن فيه نص : ولم
يستقم فيه قياس على منصوص ، بطل القول بتحريمه
وبقي فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات . ولا يدل
على تحريم السماع نص ولا قياس . ويتضح ذلك
من جوابنا عن ادلة المائلين الى التحريم . ومهما تم
الجواب عن ادلتهم كان ذلك مسلكا كافيا في اثبات
هذا الغرض . ولكن نستفتح ونقول : قد دل النص
والقياس جميعا على اباحته . وقد دار ما كتبه الغزالي
بعد ذلك على المحاور الاربعة التي ذكرناها فاستهل
الكتاب كما سماه بتمهيد في ذكر : اختلاف العلماء في
اباحة السماع وكشف الحق فيه وبيان اقوال العلماء
والتصوفة في تحليله وتحريمه ، وانبعه ببيان الدليل
على اباحة السماع ثم انتقل الى فصل ثالث في بيان
حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها .
وبحث الباب الثاني في آثار السماع وآدابه (١٥) .

وفي الجهة المقابلة او المضادة يمكن اتخاذ ما
كتبه ابن الجوزي في تلبس ابليس نموذجا لموقف
الفقهاء المتشددين وقد دار ما ذكره حول الموضوعات
التالية :

١ - ذكر تلبس ابليس على الصوفية في السماع
والرقص والوجد .

(١٥) الاحياء .

٢ - ذكر الأدلة على كراهية الغناء والتبجح والمتع
متبعاً .

٣ - ذكر الشبهة ١ جميع شبهة ١ التي تدعي فيها من
اجاز سماع الغناء ١١٦ .

ويقوم من كلام ابن الجوزي ان الخوض في هذا
الموضوع قد كثر وطال قال: وقد تكلم الناس طائفاً
فمنهم من حرمه . ومنهم من اباحه من غير توافقه
ومتهم من كرهه مع الاباحة .

ولم يذكر ابن الجوزي الغزالي بين من اباحه
تصريحاً بل اشار اليه تلميحاً ولا ريب في ان الغزالي
كان احد المتصوفة بالحكمة العتيقة التي شنها ابن
الجوزي على المتصوفة ومن ايدهم في اباحة السماع ١١٧

والحق ان النهج الذي سلكه القدماء من
تقهاء وادباء ومتصوفة وغيرهم قد يسر الامر على
الباحثين المعاصرين لانهم جمعوا المواد اللازمة على
الصورة التي اشرت اليها .

والملاحظ ان الحجج والادلة المأخوذة من
القرآن الكريم والحديث والسنة ليست بالكثيرة .
ولايات التي استند اليها الطرفان قليلة ولا تخص
الغناء والموسيقى والسماع بالذات . ولكن كل طرف
فسر الآية وتناولها لاستناد رايه وموقفه لانه لم يجد
آيات تحلل او تحرم سراحة . فالذين قالوا بالاباحة
ناولوا قوله تعالى « يريد من الخلق ما يشاء » بان
المتصور منها هو الصوت الحسن في حين ان الجهة
المعارضة تناولوا الآية « ومن الناس من يشعري ليبر
الحديث ليضل عن سبيل الله يغرب علم ويتخذها هزوا »
وقد مر بنا ان ابن عسدي يرى انهم اخطأوا في
التأويل : قال : انما نزلت هذه الآية في قوم كانوا
يشعرون الكتب من اخبار السمر والاحاديث القديمة
ويضاؤون بها القرآن ويقولون (عليهم السلام) انها
افضل منه . وليس من سماع الغناء يتخذ آيات الله
شرواً . وقد نهد المتأولون بالاباحة راي ابن عسدي
بل اخذ به احد كبار المتشددين بالتحريم وهو ابن
الجوزي واستعان القائلون بالاباحة بقوله تعالى « ان
اتكر الاسوات لصوت الحمير » لاتخاذها سنداً (غير
مباشر) لتحليل انشاد الشعر والغناء به وتحميل
استمالة جميع الآلات الموسيقية اذا لم يكن سماعها
لغرض ارتكاب المحرمات كالسكر والزنا . كما فعل
الغزالي ١١٨ . وقد اول ايضا الآية « وما الحياة الدنيا
الا لهو ولعب » تأويلاً يعيد لتحميل السماع الذي

يحرك الصوت الى من يباح وسأله لمن يعشق
زوجته يسقى الى غائلها ١١٩ .

واحتج القائلون بالتحريم والكراهة ايضا بقوله
تعالى : « ان من هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا
تكونون وانتم سامعون » على سبيل التأويل ايضا
بحجة ان السمر يعني الغناء بلغة حمير استنادا الى
تفسير ابن عباس وغيره ١٢٠ وواضح ان الآية لا تشرح
بالتحريم تناولها لهذا الغرض . اما المتصوفة فقد
امسوا في التأويل كعادتهم تناولوا آيات كثيرة لتحليل
وتوليد الوجد الصوفي الذي يؤدي اليه السماع ١٢١ .
بقوله تعالى « لا يذرك الله نظماً انما يظن انهم
عز وجل » متأني لتفسير منها جلود الذين يخشون
ربهم ثم تثنى جلودهم وقتوبهم الى ذكر الله . وقوله
« جن وعز » انما المؤتون الذين اذا ذكروا الله وجلت
قلوبهم » وقوله تعالى « لو انزلنا هذا القرآن على
جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » وعقب
الغزالي : وكل ما يوجد عقيب السماع في النفس فهو
وجد فالطمينة والاعتسار والخشية ولين القلب .
كل ذلك وجد ١٢٢ واهم ما يخص الاستدلال بالقرآن
في هذه القضية عدم نزول آيات تحرم الغناء
والموسيقى والسماع فاستعان المختلفون بالتأويل
« ان هذا من اقوى حجج المائلين بالاباحة » الذين
رجعوا في الحديث والسنة ما يعزز موقفهم ومواد
الحديث والسنة التي يعتمد عليها مبيحو السماع
والغناء ليست بالقليلة . وفيها ما هو ضعيف . او
مختلف على مثله ولكن فيها من التصحيح ما يكفي
للاحتجاج والاستدلال . وقد ذكرنا بعضها وهو
حديث البخاري التي زوجها عائشة (رضي) ولم
ترسل معها من يقضي لها كما كان يفضل رسول الله
(ص) ولا موجب لامادتها ١٢٣ هنا . وقد ساق اكثرها
المستشرق فارمر تالا من الغزالي ولكنه لم يأخذ
بتصنيف الغزالي الذي نظم المواد ونسقها . وهي
في حيلتها احاديث قليلة مفردة . واخبار تتضمن
اقوالاً وافعالاً للرسول (ص) . اما الاحاديث فقد بدأ
بها الغزالي بعد ذكر الآية التي اشرنا اليها قبل
قليل . قال : وفي الحديث « ما بعث الله نبياً الا
حسن الصوت » وقال (ص) « الله أشد اذناً للرجل
الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة لقينته »
وفي الحديث في معرض المدح لداود (ع) انه كان
حسن الصوت في الشياحة شئ نفسه وفي تلاوة

(١٩) نفسه ٢٧٩/٢ .

(٢٠) نفسه ٢٩٦/٢ .

(٢١) يشار الى بعض مؤلفاتهم .

(٢٢) الغزالي نفسه .

(٢٣) انظر : ص .

(١٦) نبيس ابليس .

(١٧) نفسه .

(١٨) الاحياء ٢٧٨/٢ .

الزبور وقال الرسول (ص) في مدح أبي موسى
الاشعري وقد اعطى مزمارة من مزامير داود (٢٤)
اما الاخبار التي تتضمن قولاً او تصفاً فعلا لرسول
الله (ص) فهي اكثر من الاحاديث المفردة . فتمت
خبران عن عائشة (رضي) يقول اولهما : « ان ابا بكر
(رضي) دخل عليها وعندها جاريستان في ايام منى :
تدققان (تضربان بالدف) وتضربان : وانثبي (ص)
متعش بثوبه . فانتهرهما ابو بكر : فكتف النبي (ص)
من وجهه ، وقال : دعهما يا ابا بكر . فانها ايام عيد»
ويقول الثاني : دخل على رسول الله (ص) وعندي
جاريستان تغنيان بغناء يماث . فاضطجع في الفراش :
وحول وجهه . فدخل ابو بكر (رضي) فانتهرني
وقال : مزمارة الشيطان عند رسول الله (ص) فاقبل
عليه رسول الله وقال : دعهما : وثمة خبر آخر
جاء في اسد الغابة يقول : مر رسول الله (ص) بحسان
ابن ثابت ومعه اصحابه سماطين . وجارية له يقال
لها سمرين تختلف بين السماطين . وهي تعني فلم
بامرهم ولم ينههم (٢٥) .

ودخل الرسول (ص) بيت الربيع بنت معوذ
وعندها جوار يتنين . فقتت احداً منهن عندما دخل
النبي (ص) وفيما أبي يعلم ما في غد

فقال محمد (ص) : دعى هذا ، وقولي ما كنت
تقولين (٢٥) .

وهناك روايات اخرى ذكرتها بعض المصادر
المتأخرة والعديمة . واولها خير انشاد نساء المدينة
عند استقبال النبي (ص) ومن يشرن بالدخول :

طلع البدر علينا
من ثنيات الدواع
وجب الشكر علينا
مما دعانا دواع

ولم يند ان رسول عن ذلك .

واحتج القائلون بالاباحة بانواع اخرى من الغناء
والانشاد لم يند عنها الرسول (ص) والصحابة
وكانت قائمة كلها قبل الاسلام بعد ان غير المسلمون
وحوروا الفاظ ومضامين الكثير منها . وقد صنفها
ومسدها القرألي مضمناً كلا منها الاخبار والاحاديث
التي ذكرنا طائفة منها . وهي على ما ذكر سيده :

(٢٦)

انظر فارمر : المرجع ٢٧ .

(٢٥) ذكر فارمر هذا الخبر بصفة اخرى ، وقد اثبت د. حسين
نصار نص الخبر في الهامش كما جاء في (اسد الغابة
١٩٦/٥) انظر فارمر : المرجع ٢٧ .

الاول - غناء الحجاج : فانهم يدورون في البلاد
بالطبل والشاهين والغناء ، وذلك مباح لانها
اشعار تلمت من وصف الكعبة والمقام والحطيم
ومزموم وسائر المشاعر ووصف البادية وغيرها .

الثاني - ما يستاد الغزاة لتحريض الناس على
الغزو . وذلك مباح كما للحاج .

الثالث - الرجزيات التي يستعملها الشجعان في
وقت القتال . . . يعني ما يرتجزه وينشده
القاتلون .

الرابع - اصوات النباحة وتغانيها وتذليلها في
تهبيج الحزن والبكاء وملازمة الكتابة والحدون
وهي قسماً محمود ومذموم .

الخامس - السماع في اوقات السرور تأكيداً
للسرور وتهبيجاً له ، وهو مباح ان كان ذلك
السرور مباحاً كالغناء في ايام السيد وفي العرس
وفي وقت قدوم الغائب وفي وقت الوليمة .
وعند ولادة المولود وعند ختانه وعند حفته
القرآن العزيز . وكل ذلك مباح لاجل اظهار
السرور به . . . ومن هذا القسم ساق القرألي
احاديث عائشة (رضي) سائلة الذكر واثار
توثيقاً لها الى ان بعضها جاء في صحيحين يعني
صحيح مسلم وصحيح البخاري . قال : فريدة
الاحاديث حكيمياً من الصحيحين وهو نص
صريح في ان الغناء واللعب ليس بحرام وفيه
دلالة على انواع من الرخص .

السادس - سماع العشاق تحريكا للشوق وتسليفاً
للفس . وهذا حلال ان كان المشتاق اليه
ممن يباح رساله كمن يعشق زوجته او
سريته .

السابع - سماع من احب الله وعشقه واشتاق اليه
لقائه . . الخ .

هذه الاصناف باستثناء السابع كانت شائعة
في الجاهلية وقد ابيحت في الاسلام او لان القرآن
والسنة . لم تنه عنها ولكن تعاليم الاسلام وادبه
فرضت عليها تغييرات تناولت الشكل والمضمون .

وكانت هذه الاحاديث اضافية الى الايات
القرآنية الكريمة عمدة الذين قالوا بالاباحة سواء
كانت مطلقة ام مقيدة .

اما القائلون بتحريم الغناء والسماع فقد
احتجوا بما روى جابر عن النبي (ص) انه قال : كان
ابليس اول من ناح واول من تشفى . واحتجوا بما
روى ابو امامة عنه (ص) انه قال : « ما رفع احد
صوته بغناء الا بعث الله له شيطانين على منكبيه

يشربان باعقابهما على صدره حتى يمدك» وأحدث
الاول مشكوك فيه وينسب ايضا الى الامام علي .

اما الثاني فقد اخرج ابن ابي الدنيا في كتابه
(ذم الملاهي) والشراني في (المعجم الكبير) وهو حديث
ضعيف . ويظهر ان الغزالي الذي يؤيد الاباحية
تقصده تقديم هذين الحديثين الضعيفين .

واحتجوا بما روى عتبة بن عامر ان النبي (ص)
قال : كل شيء يلهو به الرجل فهو باطل الا تاديبه
فرسه ورميه بتوسه وملاعبته لامراته . ويطلق
الغزالي قائلا قوله « باطل » لا يدل على التحريم
بل يدل على عدم القاندة (٢٦) .

واحتجوا بما روى عن عائشة ان النبي (ص)
قال : ان الله تعالى حرم القينة وبيعها وشنيها
وتعليقها . ويرى الغزالي ان هذا يشير الى تيمان
الحايات لا غير .

ونقلوا ان عبدالله بن عمر سمع صوت زمارة
راع فوضع اصبعيه في اذنيه وقال حين سئل عن
السبب : رايت رسول الله (ص) سمع زمارة راع
فوضع مثل هذا .

وهذا الخبر لا يدل على التحريم ولا يقطع
بالكراهة لان الخبر لم يشير الى ما كان يقني به الراعي
وكيف كان يزهر فربما كانت الاغنية فاجسه او
مبتذلة او مشيرة للفساد والاحقاد (٢٧) .

واحتجوا بما روى عن عبدالرحمن بن عوف
ان الرسول (ص) قال : انما بهيت عن صوتين
احمقن فاجرين صوت عند سمعة وصوت عند
مصيبة . وروى هذا الحديث بطريق آخر زياده
(نعمه لعب وراهو ومزامير الشيطان) واستندوا الى
ما روى عن ابن عباس ان النبي قال : بهيت بهيت
المزمار والطبل . وهو حديث ضعيف . وقد نقل
بطريقة اخرى بصيغة اخرى وهي « بهيت بكسر
المزمار » . وحدثوا بما روى عن الامام علي بن ابي طالب
ان النبي (ص) قال : اذا فعلت امي خمس عشرة
خصله حل بها اليلاء فذكر منها : اذا اتخذت القيان
والمعارف .

وذكرت الخصال الخمس عشرة باسناد آخر
لابن جرير . وجاء في كتاب السنن لابن ماجه خبر
باسناد الى صفوان بن امية قال : كنا مع رسول الله
(ص) فجاء عمرو بن قره فقال : يا رسول الله ان
الله عز وجل قد كتب على الشقوة فما اراني ارزق

(٢٦) الغزالي نفسه .

(٢٧) تليس ابليس ٢٢١ .

الا من دق بكفى قاذن اي في القناء في غير فاحشة .
فقال رسول الله (ص) لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة
عين . وقد روى الرسول عمرو وتذره بالعقاب ان
فعل ما يتناه عنه .

وعلى الجملة كانت هذه المجموعات من الايات
وتفاسيرها ومن الاحديث والنسبة واحكامها مدار
مباحث وسوايق الفقهاء ورجال الدين وقد شملت
فيما شملت . وهو امر بدني . الآلات الموسيقية
والذين قاتوا بالتمزيق او الكراهة اجازوا استعمال
الطبل والساحين والتفسيب والدف لان الحجاج
يستخدمونها وجرروا امير (يسى الزهر ايضا)
والصنج والمزمار والرباب . الخ ويرى الغزالي
ان هذه الآلات قد شملت لانها شعار اهل الشراب
والمخنثين . في حين يؤكد الفقهاء الذين حرموها انها
تستوفى النفوس وتثير الرغبات والشهوات الحادة
على ارتكاب المحرمات ولا سيما الزنا وشرب الخمر .

x x x

ولا شك في ان انتشار القناء والموسيقى
والموسيقى منذ اواسط العصر العباسي الاول اي
منذ صدر الدولة العباسية في اواسط وواخر القرن
الثاني لاسباب وعوامل عديدة كانتقال الخلافة الى
العراق وازدياد الثروات . وكثرة الجوارى والقيان
والغلمان . والاحتكاك والامتزاج بالفرس والروم
والسريان والنبط وغيرهم ، وتقديم وتطور فن
الموسيقى والقناء . وازدهار الشعر وتحسن
الاحوال الاقتصادية . الخ .

هذه العوامل وغيرها جعلت الموسيقى والقناء والسمع
تغلغل في جميع الاوساط الاجتماعية لا تقتصر على
طبقة دون طبقة ، او فئة اجتماعية دون فئة
اجتماعية اخرى . واتارت هذه الموجة ، وموجات
المجون والزندقة والبدع والتحلل والحركات
المشجعة على التحير والقلق الروحي والفكري
والتحلل الاخلاقي ، اثار كل هذا موجات مضادة
في الوسط الديني . والاوساط الاخرى الميالة الى
ادب الجدة والاخلاق او الداعية الى اتباع السلف
الصالح ، فلم يكن في وسع ائمة المذاهب وجمهور
الفقهاء ان يتساهلوا في امر القناء والموسيقى والسمع
فمالوا الى التشدد والصرامة والتزام جانب التحريم
والكراهة والنهي والتحذير والترهيب للتخفيف من
شددة الموجات والظواهر سالفة الذكر . والحيولة
دون تحولها الى مد جارح يدمر سلطان الاسلام
ويشجع حركات الالحاد والزندقة والتحلل . ولهذا
راينا رؤساء المذهب اربعة يمسكون بكراهة القناء
والموسيقى والسمع ويقيدون ما يجيزونه منها بقيود

تَفْصِيلُ الْإِسْلَامِي الَّذِي تَرْجِمُهُ بِشَوَاتٍ : بَيَانٌ بِإِدْلَالٍ عَلَى
 * بَيِّنَةٍ * مُبِينَةٍ *

« هذا ما نقل في الاقاويل . ومن طلب الحق في التقليد فلهما نستقصى تعاريف تتدد هذه الاقاويل فيبقى متبهما او مائلا الى بعض الاقاويل بانتهى . » قال ذلك تصور : بل ينبغي ان يطلب الحق بطريقة بالبحث عن مدارك الخطر والاباحة كما ستذكره ١٩٠٥ وثمة اقوال اخرى كثيرة منسوبة الى ائمة المذاهب الاربع ذكرها الاخرون ونسبوا بعضها المتشددون من القائلين بالكراهة والتحریم من القوم المتأخرين ولا سيما ابن الجوزي الذي كان يحرم سماع المتصوفة ويرى انه بدعة خطيرة . مع العلم ان هؤلاء المتشددین وفي مقدمتهم الحنابلة قالوا بجواز التقني بأشعار الزهد والوعظ والحكمة . قال ابن الجوزي : « وقد نكثت أشعار يشهد بها المترهدون بتطريب وتلحين تزجج القلوب الى ذكر الآخرة ويسمونها الزهديات كقول بعضهم :

يَا غَاوِيَا فِي غَمَلَةٍ وَرَائِعَةٍ
إِلَى مَتَى تَتَحَمَّلُ الْقِيَالَ
وَكَمْ إِلَى كَمْ لَا تَخَافُ مَوْقِعَهَا
يَسْتَنْطِقُ اللَّهَ بِهِ الْجَوَارِحُ
يَا هَجِيَا مِنْكَ وَأَنْتَ مَبْصُرٌ
كَيْفَ تَحْنِيتُ الطَّرِيقَ الْوَاضِحَ

فهذا مباح أيضا وإلى مثله أشار أحمد بن حنبل في الإباحة فيها ابتناء به كاورس عن .. عن ... قال : سمعت أبا حماد الغضائفي يقول لأحمد بن حنبل : يا أبا عبد الله مدد القصاص الرقائي التي في ذكر الجنة والنار أي شيء تقول فيها فقال : مثل أي شيء ؟ قلت : يقولون :

اِذَا مَا قَالَ لِي رَبِّي
اَمَّا اسْتَحْيَتْ تَعْنِي
وَتَخْفِي الذَّنْبُ مِنْ خَلْقِي
وَبِالْعَصِيَّانِ ثَابِتِي

فَقَالَ : اَعِدْ عَلَيَّ . فَاعْدَتْ عَلَيْهِ . فَتَنَامُ وَدَخَلَ
بَيْتَهُ وَرَدَ ابْيَاسًا . فَسَمِعَتْ نَحِيْبَهُ مِنْ دَاخِلِ الْبَيْتِ
وَهِيَ يَقُوْلُ : ... الْاَيَّامُ (٢٦) .

ولكن عدداً غير قليل من الفقهاء من اتباع المذهب الأربعة نقلوا عن المتقدمين القولاً ببيع السباع

(۳.) نفسه ۲۷.

(٢١) ابن الجوزي : نفسه ٢١٨ .

والغناء وبخاصة السمار والفوز العفيف والاشعار
الاخرى التي لا تبحث على المعجون والفضاض او تنهى عنه
وبدخل من هذا كثير من الاغراس والوسومات
كالديع والحكمة وابواب عديدة من التوسيع والبركة
وغیرها . وقد شجع هذا الاتجاه التصوفية بالنسبة
السماع باباحة السماع والدموة البه حتى حصار
السماع مقاما من مقامات الصوفية اصف الى هذا
ان بين هذه المذاهب الاربعة من لم يكن غلبه
لست بها لفتة عن التوسيع او التوسيع او التوسيع .

وقد تناقلت كتب الادب اخبارا من هذا القبيل
فان عبدربه في كتاب العقدة يغفل قصة ابي حنيفة
«يجوز ان كان يشرب بل لينة وبغني بقول العرجي»

السماع راي قس افساموا

ليوم كريمة ومسداد تعمر

ولا م يسمع ابو حنيفة «سوته في بعض الليالي
سأل عنه فبطل له ان العبد قد اخذوه فذهب الى
والي الكوفة وتشفع له فاطلق سراحه . وليس لدينا
ما يحسننا على رفض هذا الخبر اذ على ان لباد
افتراء لم يكونوا شديدي التعنت في مثل هذه الامور
لعدم نزول آية تحريمها صراحة لوجود ما يؤيد الاباحة
ولا سيما في الاعياد والمناسبات الاجتماعية الاخرى
وانجد اخبارا كثيرة من هذا القبيل في كتب الادب
والتاريخ والسيرة والنفس والحكايات .

x x x

لن حذر الفلاس والتاويل لبعض الايات
والاحاديث واتصال الرسول (ص) واتوال الصحابة
واحكام الفقهاء التي ذكرناها ندر كما لاحظت عارضا
وتجرب ان الاسلام «حاول ان يضع قانونا للسماع»
استنباطا من عدد الاحاديث والاوتوال المتعارضة
الطريقة : مذممت المذاهب الاربعة الى تحريمه
والاصح كراحتة : على الرغم من ان الفقهاء وغير
الفقهاء كتبوا مئات الرسائل ليبرهنوا على عكس
ذلك « وارى انهم لم يغفلوا عن تأثير الموسيقى
الروحاني او النفسي كما قلنا (فارمر) ولكنهم
تمسكوا بالتأثير المسمعي الذي يبحث على الزنا
والسرور والسفوف والمجون . . الخ وليس من المعقول
ان يهتموا بتأثير الموسيقى الروحي الايجابي فتضعف
حجتهم القوية هذه . علما بان سواد الناس قديما
وحديثا يعدون الموسيقى والغناء اول ضرورات الترويح
والطرب ويتأثرون بها التأثير الذي يخشاه الفقهاء
والعالمون فلا تتوقع والحاجة هذه ظهور الاهتمام
بالتأثير النفسي والروحي والتعشق فيه عند الفقهاء
ولكن هذا الجانب كان يحظى باهتمام الادباء ومحتري

الموسيقي منذ صدر الدولة العباسية : فقد شجعت
شعرا في ادبنا فيم واقوالهم هذا التأثير . ثم جاء
الفلاسفة ومن تأثر بافكارهم من الكتاب والموسيقين
والحكماء والصوفية واخوان الصفاء فابتدأت مرحلة
التفصيل والتحليل والبحث الجمالي في الموسيقى
والسماع . وقد ظهرت البوادر القوية الاولى لهذه
المرحلة منذ اوائل القرن الثالث الهجري متمثلة فيما
ترسده النخدي فيلسوف العرب وبعثي بن علي
النجم وما تقاته ابن خرداذبه وسائر الذين استفادوا
من الكتب والرسائل المنقولة من اليونانية والسريانية
والفارسية .

لقد كان تأثير الموسيقى الروحي او النفسي
معروفا اذن قبل الاسلام وبعدد ولا سيما في المسابد
والكتاني . ولهذا وقف الاسلام موقفا خاصا متميزا
كما مر بنا . ومن هذا التأثير او التأثير يقول فارمر
«لقد كان في هذا طبع العسراف والساحر من
قديم الزمان سيطرتهما المهيمنة على الشعب» (٢٢)
ولما بدأت ونشطت حركة التدوين والتأليف اتضح
هذا الامر ايضا تناقله الرواة واثبتته الاخباريون
والمفسرون وفيما كتبه الادباء والموسيقون الكبار
والرواة والفلاس وجامعو السراجم والسيرة حتى
انما لم يتوانوا جميع ما ورد في مؤلفات العصر العباسي
الاول وحده (١٢٢ - ٢١٧ هـ) عن الذين جنوا من
سماع الغناء او ماتوا او قاموا بالعمل غريبة . وما
ذكره عن تأثير الموسيقى في الحيوان كالابل والخيول
والغنم والغزلان والفيل والتملح والاسماك والافاعي
اجل . . لو فعلنا ذلك لتألف لدينا كتاب كبير . وفي
كتاب الحيوان للمجاهد نماذج كثيرة من هذه المادة
متفرقة هنا وهناك تقدم لنا نماذج من هذه المادة
الواسعة كقوله في فصل (الحيات) « وائر الصوت
عجيب . وتصرفه في الوجوه اعجب ، فمن ذلك ان منه
ما يقتل كصوت الصائقة . ومنه ما يسر النفوس حتى
يفرط عليها السرور فتعلق حتى ترقص ، وحتى ربما
رمى الرجل بنفسه من حائل وذلك مثل الاغاني
الطرب . ومن ذلك ما يكمد . ومن ذلك ما يربط
العقل حتى يهني على صاحبه كصوت عدد الاسوات
المسجبة والقرينات المنسنة . وليس يعزيبهم ذلك من
قبل المعاني لانهم في كثير من ذلك لا يفهمون معاني
كلامهم . وقد بكي ما سرجويه من قراءة ابي الخوخ
ونيل له كيف بكيت من كتاب الله ولا تصدق به ؟
فقال : انما ابتكنا الشجاة . وبالصوات ينومون
الصبيان والاطفال . والدواب تصر اذانها اذا غنى
المكاري . والابل تصر اذانها اذا حدا في آثارها

(٢٢) فارمر ٤ .

المادي . وتزداد نشاطا وتزيد في مشيها ويجمع بها
 (اي بالاصوات : الحيوانات السمك في حظارهم
 التي يتخللونها له . وذلك أنهم يفرزون بعضا منهم
 ويهبطون فتقبل اجناس السمك شاحنة الإنسان
 مصغية الى تلك الاصوات حتى تدخل في الحفرة .
 وتضرب بالأساس للطنير وتصاد بها . ويضرب
 بالأساس الأسود بعد الخيلت مشروبها الاصوات . وقال
 صاحب المنطق : الاياتل تصد بالصغير والغناء وهي
 لا تنام ما دامت تسمع ذلك من حاذق الصوت ،
 ليشتغلونها بذلك وباقون من خائفها فان راوحسا
 مسترخية الاذان وتبوا عليها . وان كانت فانسا
 الاذان ليس اليها سبيل والصغير ينفى به الدواب
 الماء . وتفر به الطير من البذور . . الخ فالحية
 واحدة من جميع اجناس الحيوان الذي للصوت من
 طبيعة عمل . . الخ ٢٢٢ وقد توسعت وتشخصت
 هذه المادة في العصور التالية ولا سيما في كتب
 التصوف . وجامعي الطرف ووافي القمص
 رابو در والاسمار شى تكون مينا نوح فاس من
 الخرافات والاساطير لسفوت وإبطاله من الحيوان
 والطير والزواحف والحشرات فصار من الانس
 والجن . فالطير والارض كانت تصفى الى النبي
 داود (ع) والائتين والسمعين نعمة التي تصدرها
 منجرتة المباركة وبغنى من يسمعه يموت من الطرب
 وقد أصبح ما ورد من صوت داود وموسيقاه في
 القرآن الكريم وفي كتب التفسير من أهم حجاج
 انصار اباحة الموسيقى والغناء والسماع حتى لا تكاد
 تخلو رسالة أو كتاب من ذكره ٢٢٣ . وقد عسرت
 العرب من قديم الزمان قوة الموسيقى الخفية
 وسافها . فهم يزرون الجبل بسهل قيادة الالحان .
 والحيات تسحر والنحل يركب في انشادها والطير
 يهوى بسفلى صوت الموسيقى ٢٢٤ . انشاد القرآن
 يسول حيدها وقيادها بالاصوات المنفحة والالحان .
 واتبهرت العرب بعد الاسلام بما في لغة القرآن من
 موسيقى تعبيرية معجزة . . ويطول الكلام أو مخيلا
 نتحدث عن ادراك العرب لتأثير الموسيقى منذ القدم
 ولو عزت الادلة على في الشعر العربي زهير
 وعاريتهم في ريمعهم لشداد والخرنوبه سافني
 عن سائر الشواهد والبراهين . ولكن السراى الذي
 كان وما زال يهوى في الاذعان هو : ما هي الفسدة
 بين هذه الموسيقى الروحانية النافعة وتلك الموسيقى
 التي يرى الفقهاء انها تدعو للسكر والزنا وغيرها من

(٢٢٣) الحيوان ٧٧/١ - ٧٨ ط . دار الكتاب اللبناني .

(٢٢٤) انظر : العقد الفريد : ١٧٩/٢ ، كشف المحجوب .

(٢٥١) العقد الفريد ١٧٧/٢ .

(٢٦١) الاغانى ٢٢/٥ الغزالي : الاحياء ٢١٩ .

الردائل ! يرى فارمر ان الصوفية قد اجابوا عن
 هذا السؤال يمثل قول انداراني (١٢٨٢٠/) .
 « السماع لا يجهل من القلب ما ليس فيه » ٢٢٥
 وانهم . اعنى الصوفية . قد جعلوا الناس مستغنين
 عما فعل الحنوري بساحب كشف المحجوب .

١ - الذين يسمعون المعنى الروحي

٢ - والذين يسمعون الصوت (المادي)

ويقول : واكمل حالة نتائجها الطيبة ونتائجها السيئة .
 وان السماع الاصوات المنفحة يجلو الجوهر الذي
 سيغ عنه الرجل . فان كان الجوهر نقيا اثار النقاء .
 وان كان خبيثا اثار الخبث . واذا كان مزاج الانسان
 فاسدا فانه يستمع الى ما هو فاسد ايضا . ثم
 يعقب قائلا : والسماع النقي انما يكون في سماع
 الانبياء كما هي في حقيقتها . ثم يورد اقوالا صوفية
 كقول ذى النون : السماع تأثير انهى يترك القلب
 لرؤية الله (الصوفية) وان اولئك الذين ينصتون
 بأرواحهم يصلون الله . اما الذين ينصتون اليه
 بحواسهم وشهواتهم فيسقطون في المصيبة (٢٢٨) .

واقوال الصوفية كثيرة في هذا الاتجاه في تحليل
 وتأويل التأثير بالموسيقى والسماع . واول الحنوري
 السابق عن الجوهر النقي والجوهر الخبيث وعلاقته
 بالتأثير الموسيقى مستعار من الفلاسفة الاغريق :
 وقد ردد المرحومون والفلاسفة المسلمون وعلماء
 الموسيقى وسائر المثائرين بالثقافات المتقولة . وقد
 صور الفصل الذي كتبه الغزالي في الاحياء حسدا
 الاتجاه التحليلي لتأثير الموسيقى خير تصوير كما
 سنرى بعد قليل .

والفرق بين هذه المرحلة المتسقة في تفسير
 التأثير بالموسيقى والسماع . سواء كانت فلسفية
 او صوفية والمرحلة السابقة التي مثلها اقوال
 الاجيال الاولى من الادباء والاجيال التالية التي
 تابعتها والتي تبنتها الاجيال الاولى من علماء الموسيقى
 والوفين فيها ابتداء من الخليل بن احمد الفراهيدي
 فابراهيم الموصلي فابن اسحاق فابراهيم بن المهدي
 . . الخ الفرق هو ان اهل الادب قرنوا الموسيقى
 والغناء والسماع بالشعر . وفصلوا الكلام ليشهدوا
 الى القول بانها كالشعر . . حسنه حسن وقبيحه
 قبيح . فهي اذن غير محرمة بل مباحة . وهي ايضا
 غير مكرهة مطلقا كراهة . انما المكروه هو تبنيها
 وينصون بذلك الاسماء وربما الاسمان العاتلة على
 المصيبة . وواضح ان هذه النقطة صليبية ولا يصح

(٢٧١) الاحياء ٢٢٠ .

(٢٢٨) كشف المحجوب ٤٠٢ - ٤٠٣ وانظر فارمر ٢٨ .

اعطاؤها الابداد الجمالية الاستطيقية التي ادركها نقاد الشعر الاقدمون ولا سيما المتأثرون بأرسطو . ففهم الشعر معروف لان المعنى هو الذي يبيته ويحدد ولكن ما هو قبيح النغم الذي يتسبب او يؤدي الى القبح التبيح ؟ ولو سلمنا بأنهم يعنون او يقصدون بعض الانحاء التي من طبيعتها إثارة الشبهات والتحريض على ارتكاب الافعال المحرمة والمكروهة فهل كل من يسمع اللحن نفسه سواء كان عالما او حكيما او زاهدا او رجلا عاميا يشعر بنفس الشعور ويندفع لاعتراض العمل المحرم نفسه ؟ وارى ان استعارة حجج اباحية الشعر المستندة الى موقف الرسول (ص) وصحابته (رضي) من الشعر والنساء واستخدامها لاباحية الفناء والموسيقى والسماع بالطريقة اللبقة التي اتبعها ابن عبد ربه وابن قتيبة واولئك النقاد لا تقدم الاجوبة الشافية عن هذه الاسئلة وامثالها . الا انها قوية وسليمة من وجهة النظر الفقهية لان الفتفاء يصمم المعنى المفهوم ولا يصمم الفن من حيث هو فن . ولهذا يكاد يتناسب موقفهم من كلا الفنين فن الشعر وفن الموسيقى والفناء والسماع ، وهو موقف يتسرى لنفس عوامل الضعف لان القرآن والسنة لم تقطع بتحريمهما ، فضلا عن انهما اي القرآن والسنة يتضمنان حججا من جانب الاباحية لكلا الفنين وان كانت هذه الاباحية مقيدة ببعض القيود . ولا شك في ان العرب والمسلمين نقادا او غير نقاد ، كانوا اقدر على فهم وادراك (فنية) الشعر اما ادراكهم (لفنية) اللحن فكان النصف بكثير . وايضا كانت قضايا الشعر الفنية وما زالت تغذي قضايا الموسيقى . لا في ميدان الجدل الفقهي وحده بل في ميادين النقد التقني والاستطيقى فتواكبت لذلك مراحل تطورها : فكما ان نقد الشعر كان ينتشر القرنين الثالث والرابع ليكسب ابعادا وعناصر جديدة ، وينتقل الى مرحلة اعلى وارفعى بتأثير امتزاج الانواء والثقافات وتطور الحياة الفكرية والعلمية والاجتماعية . . الخ كانت الموسيقى بما حققته من انتشار وتطور والتشاقف تنتقل هي ايضا من مرحلة تقنية وتقيدية وفكرية ادنى الى اخرى اعلى واغنى واعمق ، كانت تتحول من مرحلة التذوق والتحليل البسيط الى مستوى التذوق الفني والجمالي والتحليل النفسي والفلسفي والصوفي . ولعل مؤلفات الكندي فيلسوف العرب وان لم يكن المؤلف الوحيد في هذا العصر خير ما يمثل هذه النقطة . فالآخرون ممن ألف في الموسيقى وهم كثرة ، كسبحي بن علي آل المنجم وابن خرداذبة وثابت بن قرة والسرخسي وغيرهم كثير لا يدانون الكندي في عقله الفلسفي فبعثهم كالسرخسي كانوا

من تلاميذه ٢٩٠ . والفن بضع مئات من الرسائل والكتب بين عصر الكندي وعصر الغزالي وابن سينا وهي مدة تقارب القرنين . وقد عد منها فارمر نحو ٢٥٠ كتابا ورسالة . منها في ذم الملاحى وتحريم الموسيقى والسماع ، ومنها ما كان في الدفاع عنها وتبريرها وتحليلها واباحيتها . واكبر الفن ان كتب التراجيح والقياسات تحوى الشعر من هذا العدد واكبر الفن ايضا ان المواد والعناصر والحجج التي وفق الغزالي في ايجازها وعرضها في كتاب الاحياء لم تكن خالصة له . لانها هي نفسها كانت الشغل الشاغل لذلك الفيلسوف العزيز من الرسائل والدراسات التي سبقت الغزالي او ظهرت في عصره . ولكن اطلاعة الواسع ، وثقافته الفلسفية والفقهية العميقة ، وادبائه انشغاله على العاطفة والعقل معا ، وتوجيهه المتواصل نحو التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني ، وبين الفقه والتصوف ، وبين مشاغل الفكر وحقائق المجتمع انشغاله في عصره وقبل عصره ، وهي التي فرست بقاء الشعر والفناء والموسيقى والسماع ، ثم المنزلة العلمية والدينية والفقهية الرفيعة التي وصل اليها الغزالي والاحترام الوافر الذي حظى به في الاوساط العلمية والشعبية كل هذا جعل الفصل الذي ابدعه في كتاب الاحياء يبدو وكأنه الحد بل الفتوى الحاسمة في تاريخ المشكلة المزمنة بين الفقه والموسيقى والسماع بوجه عام ، وبين الفقه والنظريات والتطبيقات الصوقية في السماع بوجه خاص ، وميزة الغزالي في فصله هذا لا في تناول عناصر المشكلة وموضوعاتها الرئيسية بل في تنسيقها وبحثها بطريقة منهجية ، اي في (منهجيتها) ان صرح هذا التعبير لقد بدا بايجاز قضية التحريم والكراهة والاباحية وواجز حجج اصحابها ونافقها . وانتهى الى ان تحريم السماع لم يتم على نص ولا قياس على نص وقد عرضنا في بداية هذا البحث اهم تلك الحجج والادلة فلا ضرورة للاعادة هنا . ولكن الغزالي لم يدخل في هذا الموضوع الجاف رسال بل مهد له بلفظ يشوق القارىء اذ تكلم اولا عن السماع وتأثيره في الانسان والحيوان ولكن بايجاز تم الانتقال الى تحليل الفناء وعناصره وهي الاصوات وسبقها الى صوت طيب . وصوت طيب موزون تم كلام موزون مفهوم وهو الشعر ، وقال انه ليس فيه (معنى الشعر) الا في كونه مفهوم . ثم اورد الحجة التي تداولها الادباء ولكن استند الى قول الشافعي ، وتلك براعة ولباقة لا يجيدها الا العلماء من طرازه . فلاستناد الى كلام

أديب شيء . وإلى امام مذعب كالشاعري شيء آخر وهي : أن الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح . ثم ينتقل إلى موضوع تحريك السماع القلب وتأثيره في المشاعر وأعضاء الجسم ويقرر أن الله تعالى عز في مناسبة التغمات الموزونة للأرواح حتى أنها تتأثر فيها تأثيراً عجيباً . فمن الأصوات ما يفرح ومنها ما يحزن ومنها ما ينوم ومنها ما يضحك ويضطرب ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس ولا ينبغي أن يثنى أن ذلك التهم معاني الشعر بل هذا جار في الأوتار حتى قيل : من لم يحركه الربيع وأزهاده والعود وأوتاره فهو قاسد المزاج ليس له علاج فهو يقرر هنا أن التأثير بالشعر الموزون النغم أو مجرد الإنغام لا يشترط فيه الفهم ويستشهد باستجابة الأطفال والحيوانات . . الخ المهم أنه ينتهي إلى القول بأن : تأثير السماع في القلب محسوس ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية . زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور بل على سائر البهائم فإن جميعها تتأثر بالتغمات الموزونة . وبناء على هذا يؤكد أن النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلوب لا يجوز أن يحكم فيه مطلقاً بباحة ولا تحريم . بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال والأشخاص والتغمات .

وينتقل الغزالي من هنا إلى تفصيل هذا الاختلاف باختلاف الأحوال وهي عند ثلاث مستحب ومباح ومكروه وحرام فالمستحب أن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة والمباح أن لاحظ له من السماع إلا التلذذ بالصوت الحسن . والمكروه أن لا يتزانه على صورة المخلوقين أي لا يتمثل ويصور تأثيره بالنغم في صورة مخلوق وهنا يريد الغزالي فيما يبدو دحض حجج بعض الفقهاء الذين حملوا على المتصورة ولا سيما الحجة القائلة بأن الحب (يقصدون الحب الإلهي القسوتي) وسماع الأشعار في حب الله كفر لأن الشعور بالحب يدفع الإنسان إلى تصور صورة من يحب ربادة البشر من هذا أن يتصوروا المحبوب بشكل امرأة أو صبي أو أي شيء مخلوق أو (مادي) آخر ، وقد عاد الغزالي إلى هذه المقولة بتفصيل أكثر بعد ذلك حين أكد أن حب الأمور المنيوية لا يقيض مثل هذا التصور كحب الخير والفضيلة وسائر المعنويات ، وهو هنا متأثر بالفلسفة الأفريقية ولا سيما فلسفة أرسطو . أما الفقهاء فوجهة نظرهم أقرب إلى الديالكتيكية أو الجدلية من غير أن يتفلسفوا لأنهم منطلعون من الفلسفة وطريقة الفلاسفة .

أما السماع الحرام فهو لأكثر الناس من الشباب ومن غلبت عليه شهوة الدنيا فلا يحسرك السماع منه إلا ما هو الغالب على ألبهم من الصفات المذمومة . ثم ذكر الغزالي الفناء والسماع المباح كغناء الحبيب والفزاة والفرسان المحاربين والنياحة المحمودة لا المذمومة . والسماع في أوقات السرور في الأعياد والأعراس وقدم الغائب والوليمة والولادة والختان وحفظ القرآن وغيرها مما اعتاده الناس . ثم سماع العشاق تحريكاً للشوق وتسلياً للنفس ثم « سماع من أحب الله سبحانه وتعالى وعلمته واستشاق إلى لقائه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه ولا يفرغ سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه » ويشرح الغزالي هذا الشرب السماع من السماع المباح في نظره . وهو من أهم موضوعات هذا الفصل لأن الغزالي وإن كان يستمد بعض عناصر الموضوع من المصادر السابقة إلا أنه استطاع أن يطورها بمنطقه وأسلوبه المعروف وخلاصة قوله أن سماع المتصورة يستثيرهم وينتهي بهم إلى الوجد الصوفي ، وهو مأخوذ من الرشد والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالاً لم يصادفها قبل السماع تنقي قلبه من الأكدار ويحصل بهذا الصفاء مشاهدات ومكاشفات هي غاية المحبين لله . ويؤكد الغزالي ويؤيد إمكان حب الله لأنه مصدر الوجودات كلها فلا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه . . الخ .

ويطور البحث أو سدينا في تلخيص اقوال الغزالي وحبجه ويمكن قراءتها من كتاب الأحياء وقد لخص هذا الفصل وكتب عنه غير واحد من الباحثين (أخرجوه من خزائن أبو ريده في مجلة العربي ١٩٧١) بطريقة تجعل القارئ تفهم أبرز ما جاء في فصل السماع والوجد من كتاب الأحياء .

المهم أن الغزالي نجح في أن يوفق بين الفقهاء والمتصورة في هذا الموضوع كما وفق في غيره مستفيداً مما كتب سابقوه من فقهاء وحنفاء وفلاسفة وسوفية وموسيقين وغيرهم ممن صنف في هذا الباب ، ففي كتابه عن الشعر نقرأ عنها عند الكندي وثابت بن قزوين والغزالي وابن سينا وفي رسائل أخوان الصفا وعناصير تناولتها كتب الأدباء ورسائلهم من أمثال الجاحظ وابن تيمية وابن عديريه .

أما المتصورة فقد أشار الغزالي إلى عدد منهم رائعين اقوالهم . وقد فصلت كتبهم مقبولات

(٤٠) محمد عبد الهادي أبو ريده مقال : الفناء والموسيقى مجلة العربي ، العدد ٢٥٢ ، تشرين الثاني ١٩٧٩ .

الصوفية ومواقفهم كرسالة القشيري واللمع للكلواذى
والكشف التجويري وغيرها . وقد فاقهم الغزالي
في عرض الموقف بأسلوبه المختصر المفيد . وفد وفق
الغزالي في ان يكون ما كتبه فاحلا او حاسما في هذا
المجائ فلم يصف الذين كتبوا بعده جديدا وان تضمن
الموضوع عند بعضهم من المتأخرين كالتنويرى في نهاية
الارب لانه اقتبس تفاصيل كثيرة لما ذكره الغزالي
وذكر كل ما جاء في الاحياء تقريبا موزعا ايام بين
الموضوعات . وبنت الاوساط الاسلامية بعد الغزالي
هذا المذهب من الغناء والموسيقى والسمع وانضم الى
جانبه عدد كبير من الفقهاء . ولم توفق بعض الحركات
الدينية في التاريخ الاسلامي التي تشددت في امر
الغناء والسمع او حرمت او منعت وحرقت كتاب
الغزالي ام تفلح في حمل جماع المسلمين على تنوير
موقفهم الايجابي بعد ان رسخه الواقع التاريخي
للاجيال الاسلامية المتعاقبة .

ويبدو ان عصرنا الحاضر قد حرك القضية
واثار المشكلة بعد ظهور الاذاعة والتلفزيون والمسجلات
واسماع موجات التليفزيون الخطير لشرور الاغاني المبثثة
والسينما التجارية والبرامج الاذاعية والتلفزيونية
غير المتزمنة بسياسة ثقافية واعلامية واجتماعية
وروحية رصينة . وقد اهتم بامر الغناء والموسيقى
والسمع والفنون بوجه عام عدد من رجال الفكر
الديني او المتزمين به من المعاصرين منهم ولكن
هم يحرموا احد منهم وان اختلف الشدد ومنه
التمت من مفكر الى آخر . ولا اظن ان القرن
الخامس عشر الهجري سيفير الموقف التقليدي
للمفكرين والجماع الاسلامي ازاء هذا الفن بوجه
خاص . وان كان الحاضر والمستقبل يتجه الى بلورة
سياسة ذات مواقف وعناصر واهداف واضحة على
نص الواسع الجديد لعدد التلفزيون والذراع
والسجل .



ما أسهم به المستشرقون الإسبانيون في الدراسات الاندلسية الإسلامية

بقلم الدكتور

مُحَسِّن جَمَالُ الدِّين

كلية الآداب/جامعة بغداد

اجدادهم . اذا كان حتما هو من حملة الاقلام ومن مؤرخي الادب ، ومن صانعي الحقيقة .

و (الاندلس) العربية الإسلامية . التي كانت الى الماضي القريب من صميم الوطن العربي . حيث اطاحت بها الاحداث . في متاعات الحروب . ودماء المعارك وآلام التشريد : وقسوة العقوبات في محاكم التفتيش . ففرقت ابناءها : وشردت رجالها . وامانت اطفالها : وسبت نساءها وقضت على الكثير من معالم حضارتها الفكرية .

ان من زار (الاندلس) اليوم تعريه هزتان . ويشمل كيانه اسرانا :

الاول : الاعتزاز والغشور والسرور والاستحسان : لما تركه اجدادنا العرب الكرام : والمسلمون العظام . هناك من مدن . وآثار . وتحف وقنون : ومن مخطوطات نادرة . ومن تقاليد عربية . وعادات اجتماعية . ومفردات لغوية : تعد الشعر . والادب : والتاريخ الاسباني برواق لا ينضب معينها ولا تنقطع سلتها .

والثاني : هو الشعور بالنفمة . والاستعجان . والالام والتحرر : لما قرط به اولئك المستخذون في قضايهم الوطنية . وامورهم القومية . ومصالحهم الشعبية . بحيث اسبحوا اداة في زمام الملذات : واسرى بيد الانانية والغايات : ! ففرطوا في مجد كان يجب ان يصوتوه : وفي حضارة كان عليهم ان يحافظوا عليها . فباعوا انفسهم وهم (ملوك للظوائف) في العصور الوسطى الى (ملوك الاسبان) نتيجة لاهوائهم الذاتية والفردية . واصبحوا يتساقطون اسام هجمات جنود اسبانيا : ومرترقة اوروبا .

قال الشاعر () :

« مدوا القروح الى اضراف (اندلس)

وحكموا العدل بين الناس ميزانا »

« فكان تاريخهم في ارض (قرطبة)

للعلم نور وللاعداء نيرانا »

عودة للماضي وحديث عن الحاضر :

توخيت في هذه الدراسة ان اضع الواقع نصب عيني . شأني في ذلك شأن الكاتب الذي يريد الحقيقة . ويسعى اليها : وان يكشف الستائر عن وجهتها الجميل ، الذي ربما قد شوهته ظلال التوهم . واقلام الحقد ، وسحب الجباله !! .

وكان لزاما علي ان اكون حكما منصفا لا يدفع به الحب الى تكرار الواقع ، ولا تعدمه اللذات عن قول الحقيقة . ولا يأخذ الاعتزاز بالماضي الى الفرور بعدم تقدير الحاضر .

وما حبي الى (الاندلس) العربية الإسلامية الا من هذا القليل ، فكم اثار تضايرها التاريخية : والادبية . والفلسفية . والعلمية قينا الاعتزاز والفخر . والاحترام : والتجلة . كما اثار في الوقت نفسه ، قد دعنا ونحن نستجلي امجادها : وتاريخها راديا . وتراثها الزاخر . في ان نقف موقف الحياديين والقضاة العادلين في ان نقول كلمتنا الفصل في ما يعرض امام ابصارنا وضمائرنا في محكمة التاريخ !!

ان الاجيال الحاضرة والقادمة لتحاسب كلا منا فيما قدمه في خدمة بلاده وامته : ووطنه : وتاريخه

كما تنساقط أوراق الشجر عند هبوب ربيع الخريف
القاسي ، والبرد القارس ! !

وكانت مسيحات السمرات والحباب تدوي في
الاندلس . والمغرب ، والشرق الأدنى ، وتصل إلى
مقر السلطنة العثمانية في (الأستانة) تطلب العون
والنجد . وتكرر اذان السلطان (سليمان القانوني)
قد سددت مسالكها عن سماع مسرعات المسلمين في
الاندلس . بعد سقوط مدنة (غرناطة) هناك
وثائق هامة . قد عثر عليها مؤخرا في المحفوظات
العثمانية القديمة تدلل على مسرعات المسلمين في
الاندلس لطلب النجدة من سلاطين آل عثمان ١٢١١ دون
قائده او نتيجة ! !

محبة الاندلس :

نعم : لقد عشقت (الاندلس) ورائها وانارها
كما عشقها غيري من اخواني العرب ممن قرأوا عنها
او زاروها . او درسوا ما كتبه المستشرقون المنصفون
عن حضارتها ومدنيتها وانارها الاسلامية الخالدة .
قال المرحوم العلامة الأستاذ محمد كرد علي (١) في
(تحية الاندلس) مسيرا إلى مكانتها في الحضارة
العربية والإسلامية والعالمية :

« في الاندلس لم يحو نصف مدنية العرب
السامية . وقصروا في أرجائها نحو ثمانية قرون كانت
بجملتها وتفصيلها عهد السيادة والغبطة : ودور
ظهور التواضع وازدياد الإبداع والفراخ . ثم قال « كم
امة من امم الحضارة الحديثة على كثرة ما اتيسرت
واوجدت لم تيسر لها حتى يوم الناس هذا ان تبلغ
مكانة الاندلس » (٢) .

ويختم قوله هذا : ان الاندلس العربية
الاسلامية كانت وما زالت مدرسة العرب المسيحية .
لربى خلافة في ترويض المثلمة على تلمذ العرب ،
فأوسعهم من مكارم اخلاقهم ، وأكرموا متواضعهم بما
تقدمهم . وما تشبى العرب على طالب قراءه .
والعالمهم بحماد ! (٣) .

ثم يتبرر الأستاذ (كرد علي) إلى وجود بعض
الغربيين التاكرين لفنل الحضارة الاسلامية العربية
في ديار الغرب . « ليأمت من بواكب النفوس المريضة
الشيخة » بالولي من وجود (العاديات الاندلسية
العربية) التي دلت على عدل شامل : وعقل كامل ،
ونظرة سليمة . وقد شاع . اريت على ما عمل من عملها
في سائر البقاع والاسواق (٤) .

من هم المستشرقون الاسبان ؟ وما اهم أعمالهم ؟

الاستشراق : حركة علمية تعنى بدراسة اوضاع
الشرق وما له صلة بقديمه وحديثه بغيره وحاضره .
وينشر ما يتعلق باللغة العربية . وبقيّة اللغات
السامية والشرقية (٥) .

هذا ولم تكن حركة الاستشراق بالحركة
الجديدة : التي يرجعها بعضهم إلى القرن السادس
عشر والتاسع عشر . بل إنما ترجع في جذورها إلى
أيام نهضة العرب العلمية في الاندلس : يوم ان كان
يغد إلى جامعاتها ومدارسها أبناء الغرب ليدرسوا
لغة الشرق .

قال الاب لويس شيخو اليسوعي (٦) : ليس
درس اللغات الشرقية عموما والعربية خصوصا امرا
مستحدثا بين علماء اوربة . كما يزعم البعض . بل
ابتدأت الاقطار تتوجه إلى احراز معانيها : وانتقادات
لأدبها : منذ الفتوحات الاسلامية التي قربت امم
الشرق من تخوم البلاد الغربية . ولا سيما في جيات
الاندلس وبعض جهات الروم .

وهو يجعل ازدياد قوة هذه الحركة وسرعة
انتشارها في بداية القرن الثاني عشر الميلادي ويشير
بان الاب (بطرس الكرم) رئيس دير كلوني
١٠٩٢ - ١١٥٦ م . بايطاليا من أوائل من اعتنى
بتقل الآثار العربية إلى اللاتينية عندما زار (الاندلس)
واعجب باداب الاندلسيين وعلومهم . وعند عودته
قام بترجمة بعض مؤلفاتهم (٧) .

والراهب الاسباني الفرنسي ريموند لول
R. Lull | ١٢٣٥ - ١٢١٥ م | من أشهر انصار
اللغات السامية ومشجعها (٨) . ويتحدث لنا
المستشرق (رودى بارت) فيقول عن اهمية
الدراسات الاستشرافية الاسبانية العربية بان اول
ترجمة للقرآن الكريم ترجع إلى القرن الثاني عشر
سنة ١١٤٢ م حيث نقل إلى اللغة اللاتينية بتوجيه
من الاب (بيتروس) رئيس دير كلوني الذي اشار
عنه الاب لويس شيخو سابقا . « وكان ذلك على
ارض اسبانية » وعلى الارض الاسبانية وفي القرن
الثاني عشر ايضا نشأ اول قاموس لاتيني عربي (٩) .

ويستمر المستشرق (رودى بارت) في ان اول
كرسي منظم لتدريس اللغة العربية كان بفضل
(راييموندس لالوس) المولود في جزيرة ميورقة :
حيث تعلم لغة العرب على يد عبد عربي « في قرنة »
ويختم كلمته في مقدمة كتابه عن الدراسات العربية
والاسلامية (١٠) بان مدرس المستشرقين اليوم قد
برهنوا بدراساتهم العلمية عن تقديرهم الخالص

للعالم الذي يمثل الإسلام ومظاهره المختلفة والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة (١٥) .

إننا لا ننسى ما قام به الآخرون . في نفس التراث الإسلامي إلى العبرية . واللاتينية من مدرسة (طليطلة) . وإمام حكم (القونسيو العالم) ملك إسبانيا Alfonso Sabio ومن أشهرهم الطبيب الفيلسوف (موسى بن عيسى القرطبي) الذي عاش في قرطبة ثم هاجر منها إلى المشرق وأعلن إسلامه والتحق بخدمة السلطان القائد (صلاح الدين الأيوبي) بمصر وصار طبيباً لأسرته . ثم زار بيت المقدس الشريف وارتد هناك عن إسلامه ومات في فلسطين (١٦) سنة ١٢٠٨ م .

واستمرت الدراسات الاستشرافية في إسبانيا شأنها شأن البلاد الأوروبية الأخرى التي كان من أغراضها العلم ، أو التبشير الديني ، أو القضاة التجارية . أو الاحتلال السياسي . أو الجدل الفلسفي في مسائل الدين الإسلامي ، أو معرفة لغة اللغة العربية ومدخل أبواب اعتقادها ومنطقها وتاريخ تطورها . ودراسة أنساب قبائلها ، ولوجات عنانها . وتخطيط مدنها وطرقها ، ونقوس سكانها كل هذا وغيره كتب عنه . ويبحث فيه المستشرقون الإسبان كما قام به زملاؤهم في دوائر الاستشراق الأخرى .

وكان من أهم من اهتم بدراسات الاندلس الإسلامية العربية من غير المدرسة الإسبانية ، يأتي في النظمه المشرق الهولندي (رينهارت دورى) R. Dozy المولود في ليدن سنة ١٨٢٠ م . والتوفى فيها سنة ١٨٨٢ م . ثم المشرق الفرنسي (ل . بروفنسال) L. Provençal مؤسس مجلة أريكا (العربية) Arabica في باريس سنة ١٩٥٢م المولود سنة ١٨٩٤م والتوفى سنة ١٩٥٦م (١٧) .

طلّاع المستشرقين الإسبان (١٨) :

ان المستشرقين الإسبان ينقسمون إلى فئتين :

الفئة الأولى : هم أبناء القرن التاسع عشر الميلادي وهؤلاء بدأوا يهتمون واقع إسبانيا (الحضاري) وتأثير الحضارة والمدنية الإسلامية فيها . وكانوا قد استيقظوا من سباتهم بعد أن رأوا أن لا مباح من إعادة النظر في دراسة الواقع الإسباني العربي ، فآخذوا ينقبون في الأنار القديمة ويدعون لاصلاح الآثار الإسلامية المتبقية في قرطبة، وطليطلة،

وغرناطة ، وأشبيلية لتكون مناسبة لقيام تاريخها العلمي والفني والاجتماعي . ولعل في اتجاهات دورى ، الهولندي ونائيه السابعة ما كان باعثاً لايقاظ اليهم . ويبحث الشعور القومي لدى المستشرقين الإسبان .

وقد قامت الأستاذة بماتوبيلاً منتانارس دي (سيرا) Manuela Manzanarez De Ciera بدراسة طريفة عن المستشرقين الإسبان في القرن التاسع عشر الميلادي (١٩) وهي من منشورات المعهد الثقافي الإسباني - العربي في مدريد سنة ١٩٧١ وتحدثت فيها عن تريف المستعرب والحركة الاستشرافية في تلك البلاد قبل القرن التاسع عشر وعددت أهم المستشرقين الإسبان في القرنين السابقين للقرن التاسع عشر وذكرت كبار المستشرقين في إسبانيا قبل القرن العشرين ومنهم (٢٠) .

- ١ - خوسيه انطونيو كوتده D. J. A. Conde.
- ٢ - بيكوان كايكوس D. P. Gayangos.
- ٣ - فرنسيسكو سيونيث D. F. J. Sioneth.
- ٤ - لا فوشه القطار D. L. y Alcantara.
- ٥ - خوسيه ليرجوردي D. J. Lerchundi.
- ٦ - فرنسيسكو بونس بويكس D. F. Pons Boiques.
- ٧ - اما دورى اوس ريرس D. J. A. de los Rias.

والكها هم بلغت استقامة متقية لهم شخصية العالم الإسباني والمستشرق الكبير (فرنسيسكو قديره) F. Codera وهو من أصل عربي .

كما انشغل بذلك هو نفسه وبساحته الفضل الكبير في دراسة النصوص (واللهو داسرسة الإسبانية) ونشر أهم مجموعة خطية تاريخية ، أدبية قيمة هي (المكتبة الأندلسية) المشار إليها دائماً برمز (A. H.) (٢٢) وسأني على ذكرها . وقد خلف (قديرة) تلامذة مشاهير في هذا الحقل جاءوا بعده وبعد تلامذة تلامذته .

ومنهم خوليان ريرا J. Ribera وأوس بلاسيوس R. A. Sin Pelacios (٢٣) وأنجيل غونثاليث بلاتشا A. G. Palache وأشهرهم اليوم من شباب مدرسته (قديرة) المستقيم (٢٤) الأديب الشاعر الدكتور غومز R. G. Gomez وتدير مدرستهم بالتطابق التاريخية والاهتمام بنشر بعض المخطوطات العربية الإسلامية التي يضيها (دير الاسكوريان) (٢٥) قرب مدريد El Escorial . كما ان بعضهم انصرف إلى دراسة الفلسفة الإسلامية

والتحريف الاسلامي وتأثير اللغة العربية في اللغة الإسبانية ؛ ووضع أسس نحوية لغوية لتعلم النحو العربي ؛ ومعاجم اللغة العربية - الإسبانية .

الفئة الثانية :

وهي الفئة التي جاءت في القرن العشرين وسارت على مدرسة الاستشراق القديمة ؛ من حيث تعلم اللغة العربية ودراسة جذورها . والاتفاق نحو الادب المشرقي المعاصر والادب المغربي الحديث ، وما له من صلات وعلائق بإسبانيا اليوم .

كما انها توجهت الى دراسة الادب العربي في العراق ، ومصر ، وسورية ، وفلسطين ، ولبنان ، وديار المهجر ، ويأتي في مقدمتهم اميليو غومز E. Garcia Gomez والدكتور مارتينيث مونتافيت P. M. Montavez والدكتورة ليونور مارتينيث مارتين I. M. Martin والدكتور الياس تيريس J. Vernet والدكتور خوان برنيت E. Teres

ومن المستشرقين الذين ظلوا يلاحقون الابحاث والدراسات الاسلامية في عصورها القديمة وعلاقتها بالدراسات السامية والمشرقية يأتي في طليعتهم الاستاذ الدكتور خوسه مارياس J. Ma. Millas والاب الدكتور ديبث R. P. Diez والدكتور الاستاذ في العلوم الاسلامية ومترجم القرآن الكريم بترجمة معروفة تلميذ مدرسة (مياس) واعني الدكتور (برنيت) J. V. Gines من اساتذة جامعة برشلونة .

اهم المجلات الاستشراقية الإسبانية - العربية : (٢٩)

كان من الطبيعي عندما تأسست مدرسة الاستشراق الإسباني - العربي ؛ التي اعتنت بالحضارة الاندلسية الاسلامية ؛ وما يتعلق بها في بلاد الاسبان . وجيران اسبانيا - كالبورتغال - والمغرب - وحقلية . ان تسمى هذه المدرسة في احياء الدراسات العلمية والاثريه . وما له صلة وثيقة بالعربية والبربرية وقد انقسم اصحابها كما مر علينا الى فئات عديدة .

فمنهم من كان يعني بالفقه وقواعدها والتعريف وجذوره كالأب (آسين بلاسيوس) R. M. Asin Palacios . (٣٠)

ومنهم من كان يعني بالتاريخ والآثار امثال (فرنسيسكو قديرة) P. Codera ومنهم من كان

يعني بالساميات امثال الدكتور خوسه مارياس مياس J. Millas ومنهم من كان يعني بالعلوم عند العرب امثال الدكتور خوان برنيت J. Vernet .

ومنهم من كان يعني بالفكر الاندلسي الاسلامي والشرعية الاسلامية امثال انخيل غوثاليت بلانثيا A. Gonzalez Palencia ومنهم من كان يعني بدراسات اعلام الجغرافية والتاريخ امثال فرنسيسكو بونس E. Boigues Pons .

ومنهم من كان يعني بالادب والشعر الاندلسي الاسلامي . امثال اميليو غومز E. Garcia Gomez .

ومنهم من كان يعني بالادب القديم في بلاد الاندلس . امثال الياس توريس Elias Torres .

ومنهم من توجه نحو الادب العربي الحديث وتياراته وشعرانه وكتابه المعاصرين امثال الدكتور مارتينيث مارتين I. M. Martinez Martin والدكتور بدرو مارتينيث مونتافيت Pedro Martinez Montavez .

وكل هؤلاء الاساتذة لابد لهم من مجلة او مجمع او ناد يعبرون فيه عن آرائهم وينشرون فيه ابحاثهم ؛ ومن اهم تلك المجلات (٣١) .

١ - مجلة الاندلس Al. Andalus التي قام بتأسيسها العلامة الدكتور الاب (آسين بلاسيوس) M. A. Palacios سنة ١٩٢٢ فصدر عددها الاول في (مدريد) و (غرناطة) واستمرت بالصدور واشرف عليها (آسين) ثم تلازمته ومنهم (غومز) وهي مجلة تعنى بالادب ، والتاريخ ، والآثار . الاندلسية لا زالت تصدر حولية - باللغات الإسبانية ، والعربية - والفرنسية والانكليزية ، والالمانية .

والمجلة بعد موت صاحبها الاول وتقاعد الاستاذ (غومز) أصبحت تتأخر في صدورها ، كما ان اغلب من كان يساهمون في الكتابة فيها قد مات اكثرهم في داخل اسبانيا وفي خارجها .

٢ - مجلة الاكاديمية التاريخية الملكية : R. A. H. وهي مجلة تبحث في شؤون التاريخ واللغة كان من أبرز كتابها المستشرق آسين بلاسيوس والمستشرق بلانثيا والمستشرق اميليو غومز والمؤرخ رامون بنيديت بيدال R. M. Pidal .

٣ - مجلة الثقافة الإسبانية : Cultura a Española وتعني بالثقافة الإسبانية قديسها وحديثها .

١ - مجلة الدراسات الإسلامية : وهي من المجلات التي تهتم بدراسات إسلامية في إسبانيا المسلمة وفي خارجها .

وهناك مجلات إسبانية فرنسية مغربية ذات صلة بالدراسات لإسلامية الأندلسية أهمها :

مجلة هسبريس Hesperes التي صدرت ببائيس منذ سنة ١٩٢١ ولا زالت تصدر الآن في المغرب العربي .

ومجلة أراغون Aragon وهي من المجلات التاريخية الأثرية الإسبانية .

ومجلة (تامودا) Tamuda وهي مجلة أثرية تعنى بشؤون المغرب القديم - وإسبانيا .

ومن المجلات الجديدة في إسبانيا اليوم مجلة (المنارة) ومجلة (أوراق) .

ومن أهم مراكز تلك المجلات : مدريد - غرناطة - برشلونة .

كما صدرت نشرات ومجلات في المراكز الثقافية الإسبانية العربية في خارج إسبانيا - من أهمها مجلة (الرابطة) التي صدرت في مدريد - والقاهرة سنة ١٩٥٨ . وكان الشرف عليها الأستاذ الدكتور بدرو مارتينيث منتساييث P. M. Mantavez ولعل هناك بعض المجلات الاستشرافية في إسبانيا كانت قد صدرت واختفت ، ومنها لا زال يسير بصورة بطيئة .

كما لا ننسى الأبحاث والدراسات التي تعنى بالأندلس وتاريخ المسلمين في إسبانيا التي تقوم بنشرها في لغات مختلفة . مجلة (المعهد المصري الإسلامي) في مدريد التي صدرت عام ١٩٥٢ ولا زالت تصدر حولية سنوية ، فيها دراسات بأقلام عربية وبأقلام استشرافية معروفة يشرف على تحريرها الآن الأستاذ المؤرخ الأندلسي المغربي الدكتور السيد عبدالعزيز سالم ، ودور النشر الإسبانية المتعددة في مدريد - وبرشلونة خاصة . أمثال دار سلفات Sivat وإيباسا Ibasas وغيرها .

مؤتمرات المستشرقين الأسبانيان ومهرجاناتهم العلمية (٢٢)

نحن نعلم بان أول مؤتمر للاستشراق كان قد عقد في باريس سنة ١٨٧٢م (٢٢) ثم تعاقبت المؤتمرات في مدن أخرى كلندن ، وليفن ، جنيف ، ورومه ، والجزائر ، واكسفورد ، وبرلين ، وفيينا ، وغيرها

من العواصم الأوروبية . وكانت هذه المؤتمرات تصدر مجموعات قيمة عن أبحاث ودراسة المساهمين فيها .

وكان الأسبانيان أقل نصيبا في عقد هذه المؤتمرات الاستشرافية لما أصاب بلادهم من حروب وكوارث وعزلة في الحربين العالميتين سنة ١٩١٤م وسنة ١٩٢٩م .

غير ان علماء الأسبانيان الكبار من المستشرقين لم يحرموا الوسيلة في حضور ما كان يتم ويعد عن الاستشراق وكان من أبرزهم المستشرقون - قدرا ، ورييرا ، وغومز - وبلاسيوس ، وسيمونيث ، الذي رآه في مؤتمر لندن سنة ١٨٩١ الأب العلامة لويس شيخو اليسوعي . وقد أخذ العجب من سعة علمه ، كما ذكر ذلك في كتابه تاريخ أدب اللغة العربية في القرن التاسع عشر (٢٣) .

وكان الذي أخذ نصيبا من الشهرة في المحافل العلمية الاستشرافية هو الأب انطون (اسبين بلاسيوس) بعد ان أصبح عضوا في (الأكاديمية الملكية الإسبانية) وألقى خطابه الشهير في ٢٦ كانون الثاني ١٩١٩ عن الأخريات لإسلامية في الكوميديا الإلهية (لدانتشي ٢٥) التي هزت أوساط المستشرقين وانقسموا بين مؤيدي ومعارضين ، ولا زالت الضجة حتى اليوم ، والدراسات تطل منسورة حول الفكرة آخرها دراسة نافعة كتبها الأستاذ المسراقبي (عبدالمطلب صالح) من سلسلة (الموسوعة الصغيرة) رقم ٧ لسنة ١٩٧٨م . الصادرة عن (وزارة الثقافة والإعلام) (٢٤) .

ان المستشرقين الأسبانيان أخذوا يلتفتون الى ماضي بلادهم أيام مجد العرب ، وقيمون المهرجانات عن العلماء الأندلسيين أمثال مهرجان (قرطبة) عن ابن حزم وابن رشد ، وعن ابن زيدون وتولده . وفي التية إقامة مهرجان كبير يتخصص بتاريخ الأدب الأندلسي ، وعلماء تلك البلاد ، وما يتعلق بأثارها وإمجادها وذلك سنة ١٩٨١ - ١٩٨٢م .

ولقد كان للأسبانيان في (مدريد : وتطوان : وبرشاونة : وغرناطة) مدارس للدراسات الشرقية والأندلسية . ساهمت في تحقيق ونشر أثار إسلامية عربية أندلسية منها .

١ - معهد الجنرال لرتكو يومذاك تأسس سنة ١٩٤٦ ونشر مجموعة من الكتب والمخطوطات النفيسة منها (كليات ابن رشد) و (نتيجة الاجتهاد) للعرالي . الذي كان يديره الرحوم الأستاذ (الفريد البستاني) الذي درسنا حياته وأعماله في مجلة (الأديب) اللبنانية منذ سنوات قريبة .

١ - معتمد مولاي الحسن . في تطلوان وهو الدراسات المغربية والاندرلسية الذي نشر مجموعة من الدراسات الاسلامية عن ادياء وشعراء اندلسيين منهم الشاعر الناصر (ابن الابار) البلنسي . والوزير الشهير الشاعر الكاتب (لسان الدين بن الخطيب) القرناطي هذا وقد ماتت تلك الجهود قريبا الان بعد ان خرجت اسبانيا من المغرب العربي ونقض عهد (الجنرال قرتكو) بعد موته . فاحذف المغرب الاقصى المأدرة . وقام بنشر مؤلفات اسلامية اندلسية : واخرج مجموعة من المجلات النافعة لدراسة المغرب والاندلس منها مجلة (تطلوان) و (البنية) و (المعتمد) و (دعوة الحق) و (المناهل) و (البحث العلمي) و (الاقلام) وغيرها ...

اعلام المستشرقين الاسبان (٢٧)

وما اسهموا فيه من الدراسات الاسلامية الاندرلسية فمنت موسوعة الاستاذ الرائد (نجيب العقيلي) وكتاب الاب (لويس شيخو اليسوعي) ومؤلفات الاستاذ العلامة (محمد كرد علي) والاستاذ المفهرس (يوسف اسعد داهر) و (مؤلفات العالم طرازي) الكثير من المعلومات النافعة المفيدة عن جهود المستشرقين وآثارهم بشأن اللغة العربية والدراسات الاسلامية .

ولا يريد هنا ان استعرض جميع من كتب من اولئك المستشرقين الاوائل عن المسلمين والاسلام وآثارهم في الاندلس . ولكنني اقدم اوسعهم شهرة وابقاهم أثرا .

١ - بيسكوال دي جاينجوس (١٨٠٩ - ١٨٩٧)
Pascual de Gayangos (١٨٩٧)
من مدينة اسبيلية .

درس في مدريد - وباريس - واندلس عين اول استاذ للعربية في جامعة مدريد سنة ١٨٤٣ م . كان في الجميع التاريخي - رئيسا للمخطوطات العربية في المكتبة الملكية .

من آثاره (٢٨)

١ - ترجم كتاب تقع الطيب للمقرئ السي الزنكاري في مجلدين سنة ١٨١٠ - ١٨١٢ م .
٢ - ألف كتابا عن تاريخ المسلمين في اسبانيا نشره في لندن سنة ١٨١٠ - ١٨٤٣ .
٣ - نشر وحقق تاريخ فتح الاندلس للعالم الاندلسي اللغوي محمد بن القوطية وذلك في مدريد سنة ١٨٦٨ م .

٤ - نشر قصيدة في مدح الرسول محمد (ص) وقام بترجمتها ، وهي من القرن الرابع عشر الميلادي .
٥ - ترجم مقامات الحريري وكليلة ودمنة الى الانكليزية بلندن سنة ١٨٩٦ م (٤٠) .

٢ - بونس بويجس
Pons. Paiguen
(١٨٦١ - ١٨٩٩ م) (٤١) :

ولد في مدينة بلنسية العربية ثم تعلم اللغة العربية تحت اشراف المستشرقين كوديرا - وديرا .

من مؤلفاته :

١ - تراجم المؤرخين والجغرافيين من المغاربة والاندلسيين . نال عليه الجائزة الاولى من كلية اسبيلية الوطنية - وقد نشره في مدريد سنة ١٨٩٨ م

٢ - حي بن يقظان لابن طفيل . ترجمه سنة ١٩١٠ م ونشره في (سرقطة) سنة ١٩١٠ م .

٣ - له مخطوطة لكتابين نفيسين هما :

الاول : اطباء وعلماء الطبيعة في الاندلس .

والثاني : الفلاسفة والمشرعون (٤٢) .

٢ - فرنسيسكو قديره ابن زياديين
(١٨٢٦ - ١٩١٧ م)
F. Cordera y Zaidin

ولد في مقاطعة اراغون . عالم جليل . وباحث كبير قام بجهود رائدة (٤٣) في حقل الدراسات والمخطوطات العربية الاسلامية . وقد نشرنا عنه دراسة مفصلة في مجلة (المرقان) اثباتية من سلسلة مقالاتنا في (مسادين الاستشراق الاسباني العربي) يتكلم لقعات اوربية وشرقية متعددة . زار الجزائر والمغرب . واهتم بتاريخ المسلمين والنقود الاسلامية في الاندلس وهو الاستاذ الطلعة في حقل الاستشراق الاسباني الحديث .

اهم آثاره ومؤلفاته :

١ - نشر مجموعة من المخطوطات الاسلامية الاندلسية تسمى (المكتبة الاندلسية) والتي يرمز لها باسم (B. A. H.) في عشرة مجلدات بمساعدة طلابه وطبعته في (مدريد) و (سرقطة) ما بين سنة ١٨٨٢ م - ١٨٩٥ م (٤٥) . وهي كما يأتي ..

١ - الجزء الاول والثاني (كتاب الصلة لابن بشكوال) يضم ١٤٤٠ ترجمة اسلامية عربية . نشرهما سنة ١٨٨٢ م . وهو عن العلماء والمحدثين والفقهاء والادباء .

٢ - الجزء الثالث وهو (كتاب بغية الملتصق) للضبي . يحتوي على ١٥٩٥ ترجمة اسلامية عربية فيه تراجم رجال الاندلس وعلمائهم وشعرائهم ونهائهم : نشره قديرا ورييرا سنة ١٨٨٥ م .

٣ - الجزء الرابع - المعجم في اصحاب القاضي ابي علي الصدي - لابن الابار يضم ٢١٥ ترجمة عربية اسلامية : نشره قديرا ورييرا سنة ١٨٨٦ م .

٤ - الجزء الخامس والسادس - التكملة لكتاب الصلة لابن الابار في مجلدين . يحتويان على ٢١٢٥ ترجمة اسلامية عربية نشرهما قديره سنة ١٨٨٧ - ١٨٨٩ م .

٥ - الجزء السابع والثامن - تاريخ علماء الاندلس لابن الفرني . فيه ترجمة ١٧٦٦ عالم اسلامي اندلسي . نشرهما قديره سنة ١٨٩١ - ١٨٩٢ م .

٦ - الجزء التاسع والعاشر - وهو فهرست ما رواه عن شيوخه ابو بكر بن خير الاسبيلي الاموي وهو يحتوي على آلاف من اسماء الكتب والدواوين والاعلام من مشارقه واندلسين ومغاربة . نشرهما قديره ورييرا سنة ١٨٩٥ م .

ومن آثاره الاخرى (٢١) :

٢ - نشر ملحقا لكشف الظنون سنة ١٨٥٨ م .

٣ - النقود العربية سنة ١٩١٢ - ١٩١٣ م .

٤ - دراسات في تاريخ اسبانيا الاسلامية في مجلدين سنة ١٨٧٩ م .

٥ - علم الفلك في التاريخ العربي سنة ١٩١٠ م .

٦ - نبضة الادب الاسلامي سنة ١٩٠٥ م .

وغیرها من المؤلفات العديدة ذات القيمة الوثائقية التاريخية .

٤ - خوليان ريبيرا [١٨٥٨ - ١٩٢٤ م]
Julian Ribera

اسمه ومولده من (بلنسية) - كان استاذة فرنسيسكو قديره - وتخرج في جامعة (سرقة) وتقدم بجهوده العلمية حتى صار استاذاً للعربية فيها سنة ١٨٧٧ م واستاذاً لتاريخ حضارة المسلمين في مدريد سنة ١٩٠٥ - ١٩٢٧ م .

ثم أصبح عضوا في المجمع اللغوي الاسباني - وبسببها انتقل للتدريس - وعاش بقية حياته في بلد (بلنسية) باحثا ومؤلفا (٢٨) .

من آثاره وابحاثه :

١ - نشر بمعاونة استاذة قديره (المكتبة الاندلسية) التي من ذكرها سابقا . [١٨٨٢ - ١٨٩٥ م]

٢ - نظم التدريس عند المسلمين نشره بمرقطة سنة ١٨٩٢ م .

٣ - ترجم ونشر وحقق كتاب تاريخ قضاة قرطبة للخشنى القيرواني . وقد نشرنا عنه بحثا مستفيضا في مجلة (العرفان) الاسبانية .

٤ - نشر ديوان (ابن قزمان) الشاعر الزجال الاندلسي الصغير . في مدريد سنة ١٩٢٢ م .

٥ - موسيقى الاندلس والشعراء الجوالون . نشره في مدريد سنة ١٩٢٥ م .

٦ - الموسيقى العربية وآثارها في الموسيقى الاسبانية قام بنشره في مدريد سنة ١٩٢٧ م .

٧ - جامع الكتب والمكتبات في اسبانيا الاسلامية .

٨ - المدارس الاسلامية .

٩ - تاريخ ثقافة الاسلام .

١٠ - تاريخ بلنسية العربية .

١١ - احوال العرب عند فتح الاندلس .

١٢ - الملاحم الاندلسية .

د - الاب ملشور انتونيا [١٨٨٩ - ١٩٦٦ م]
P. Melchor Antunia

تولى التوردة الاعلى في اسبانيا عام ١٩٢٦ . تخرج في جامعة مدريد واصبح مديرا مسؤولا لمكتبة الاسكوريال .

آثاره وابحاثه : (٥٠) :

١ - ابن حيان القرطبي وآثاره التاريخية . نشره في الاسكوريال : سنة ١٩٢٤ م .

٢ - ابن خاتمة الاندلسي ومآله من الطاعون

٣ - خلافة قرطبة في اواخر اوجها الثقافي . نشره في برشلونه سنة ١٩٢٩ م .

٤ - اشبيلية وآثارها العربية نشره في الاسكوريال سنة ١٩٣٠ .

٥ - نشر جزءا من تاريخ (المغتصب) لابن حيان . في باريس سنة ١٩٢٧ .

٦ - عزوات الموحدين في اسبانيا .

٧ - مخطوطات عربية لكتاب الحاوي للرازي في مكتبة الاسكوريال . نشره في سنة ١٩٢٥ بـ مدريد .

٦ - الاب آسين بلاسيوس [١٨٧١ - ١٩٤٤ م]
M. ASin Palacios

حجة الاستشراق الاسباني وعالمه الجليل :
والباحث الاول في اعماق الفلسفة الاسلامية وبعض
رجالها . وصاحب الصرخة المدوية في دنيا
المستشرقين عن تاجر (دانتي) برسالة (العفران)
للمعري . وبأراء ابن عربي . وابن شهيد . وفكرة
الاسراء والمراج .

ولد في (سرقطة) ودرس العلوم اللاهوتية
فيها ، وتلقى اللغة العربية على يد الاستاذ (خوليان
ربيرا) . وفي سنة ١٨٩٦م حصل على شهادة
الدكتوراه من جامعة (مدريد) وكانت أطروحته هي
(العقيدة والاخلاق والتصوف عند الغزالي) . حيث
نشرها سنة ١٩٠١ م .

خلف الاستاذ فرنسيكو قديرة في كرسي
الاساذبة بمدريد سنة ١٩٠٢م التحق في المجمع
اللغوي الاسباني سنة ١٩١٩م وألقى بحثه عن (الصادر
الاسلامية في الكوميديا الالهية) لدانتي . ثم توالى
عضويات المجمع العربية والعربية له . ومثل بلاده
في العديد من المؤتمرات الاستشرافية .

من اعماله الكثيرة بعد فوزه برئاسة المجمع
اللغوي سنة ١٩٢٢م ويؤيد في مدريد سنة ١٩١١ .
ما يأتي :

اهم تلك الدراسات والآثار :

١ - اسى واصدر مجلة (الاندلس)
Al-Andalus سنة ١٩٢٢م في مدريد ، وغرناطة .

٢ - دراسات عديدة عن التصوف المرسي
(محي الدين بن عربي) .

٣ - التصوف العالم الاندلسي محي الدين بن
عربي .

٤ - المدخل لصناعة المنطق لابن طيوس ،
وقد درسه . وحلله في دراسة بمجلة (العرفان)
البنانية (٥٢) .

٥ - مذهب ابن رشد ولاهوت توما الاكويني
نشره في سرقطة سنة ١٩٠٤ م .

٦ - كتاب الاخلاق والسلوك عند ابن حزم
القرطبي ترجمه ونشره بمدريد سنة ١٩١٦ م .

٧ - ابن حزم القرطبي حياته وآثاره نشره بمدريد
سنة ١٩٢٤ م .

٨ - نشر الفصل لابن حزم مع الترجمة
والنقد لآثاره في خمسة مجلدات : بمدريد سنة
١٩٢٧ - ١٩٢٢ م .

٩ - دراسة عن الجاحظ وكتابه البيان
والتبين ، وكتاب الحيوان نشرها في سنة ١٩٢٩
وسنة ١٩٤٤ .

١٠ - دراسة عن ابن باجة الفيلسوف الاندلسي
ورسائله في النبات نشرها سنة ١٩١٠ م .

١١ - نشر معجما بأسماء النبات في الاندلس
لؤلف مجهول وذلك سنة ١٩١٢م بمدريد .

١٢ - نشر معجما بأسماء الاماكن الاسبانية من
أصل عربي وكان نشره في سنة ١٩١١ م بمدريد .

١٣ - دراسة عن الفيلسوف الاندلسي محمد
ابن مسرة ومدرسته في مجلدين ونشرا بعد وفاته
سنة ١٩٤٦ - ١٩١٧ م بمدريد .

١٤ - كتاب تدبير المتوحد لابن باجة الاندلسي
نشر بعد وفاته سنة ١٩١٦ م بمدريد .

١٥ - نشر محاسن المجالس لابن العريف -
نصا وترجمة فرنسية في باريس ١٩٢١ م .

وغير هذه الكتب والابحاث في اغلب دوريات
الاستشراق الاوربي والاندلسي الاسباني . وقد اعطاه
حقه من التقدير والدراسة بعض كبار المستشرقين
وتلامذته ومتدري فضله من العرب أيضا .

امثال الدكتور اميلو غوسيا غومز (٥١) والاستاذ
الدكتور عبد الرحمن بدوي (٥٥) والاستاذ عمر
فاخوري في كتابه آراء غربية في مسائل شرقية
الطبع في دمشق وبيروت سنة ١٩٢٥م وعام
١٩٥٥م (٥٦) .

وفي مجلة (الاندلس) الاستشرافية العديد من
ابحائه وما قيل عنه . وكذلك اطراء وراه المرحوم
العلامة محمد كرد علي ، في مدريد . ووجد لديه
للابن القا من البطاقات التي تركها استاذ (ربيرا)
لتراجم علماء العرب المسلمين في الاندلس كما قمنا
بدراسته منذ سنتين في مجلة (العرفان) وعددنا
آثاره ومزاياه العلمية (٥٧) .

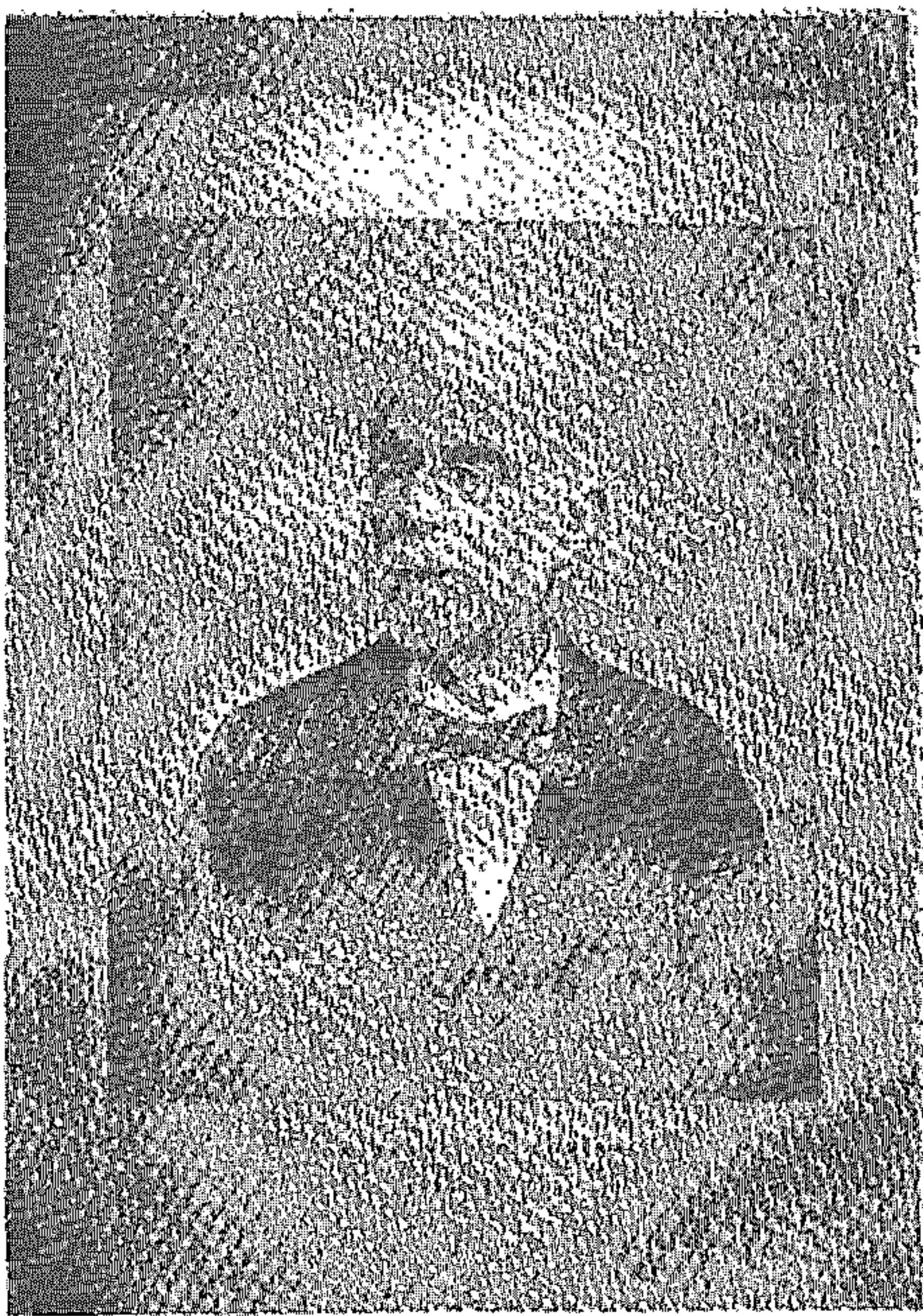
٧ - غومز مورينو [١٨٧٠ م -]
Gomez Morino

استاذ آثاري كان مولده في (غرناطة) تخصص
في الآثار والتاريخ - وأصبح عضوا في مجمع التاريخ
واللغة والفنون الجميلة بمدريد .

آثاره (٥٨)

١ - الفن المغربي الاسلامي في طليطلة . نشره
بمدريد سنة ١٩١٦ م .

٢ - الفن المغربي في اسبانيا والمغرب نشره في
مدريد ١٩٢١ - ١٩٢٢ .



فرنسیسکو ویرہ ، ۱۸۲۶ - ۱۹۱۷)



شجرة عائلة فرنسيسكو فديرة - وهو من اصل عربي



المستشرق الاسباني الدكتور خوان برنيت

٣ - الفن الاسلامي في اسبانيا - نشره ثم نقله الى العربية الاستاذ الدكتور لطفي عبدالبديع سنة ١٩٦٢ بالقاهرة .

٤ - قصر الحمراء والزخرف العربي

٨ - انخيل غونزاليث بالانثيا [١٨٨٩ - ١٩٤٩ م]
A. Gonzalez Palencia

ولد في مدينة سانتياغو باسبانيا . وتخرج في جامعة مدريد سنة ١٩١٠ م . أصبح استاذاً للعربية في جامعة مدريد بعد تقاعده استاذ خوليان ربيرا سنة ١٩٢٧ م . وهو من كبار الاساتذة الاسبان المستشرقين في دراسة الادب والفكر الاندلسي الاسلامي .

توفي في حادثة مؤسفة من حوادث الطريق .

من آثاره وكتابات: (٩٣)

١ - نشر تقويم الدهن لابي الصلت الداني . مع نصه العربي وترجمته الاسبانية في مدريد سنة ١٩١٥ م .

٢ - تاريخ اسبانيا المسلمة - ترطبهاات عديدة منذ سنة ١٩٢٥ بمدريد .

٣ - النصارى تحت حكم المسلمين في اسبانيا في اربعة مجلدات مدريد ١٩٢٦ - ١٩٣٠ م .

٤ - تاريخ الفكر الاندلسي ، وهو (تاريخ الادب العربي الاندلسي) ترجمه ونشره الاستاذ الدكتور حسين مؤنس بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥ - دراسات عن الاسلام والكوميديا الالبيية سنة ١٩٢٥ م .

٦ - الاسلام والشعراء المنشدون سنة ١٩٢٣ م .

٧ - ترجمة حي بن يقظان لابن طفيل ١٩٣٤ م

٨ - ملسو شمالي افريقية والنصارى في العصر الوسيط نشره في مدريد سنة ١٩٤٥ م .

٩ - الجدول حول الموسيقى والشعر العربي نشره سنة ١٩٤٦ م .

١٠ - كتاب الف ليلة وليلة نشره في مدريد سنة ١٩٣١ م .

وتغير هذه الآثار والابحاث التي نشر اغلبها في مجلة : الاندلس : الاستراقية .

٩ - رامون مينيديت بيدال [١٨٦٨ - ١٩٦٤ م]
R. Menendez Pidal

تلميذ فينلايت بيلايو M. Pelayo تخرج في جامعة مدريد . اهتم بالدراسات التاريخية انشا مجلة (فقه اللغة الاسبانية) سنة ١٩١٤ م . انتخب عضوا في المجمع اللغوي الاسباني سنة ١٩٠٢ م وفي مجمع التاريخ سنة ١٩١٢ م ورئيسا للمجمع اللغوي سنة ١٩٢٥ م . وتان عدة جوائز عالية ويشرف على تاليف تاريخ اسبانيا في ثلاثين مجلدا .

من آثاره وكتابات: (٩٣)

١ - نماذج من تاريخ الاندلس للرازي الاندلسي .

٢ - فيرس مدونات مكتبة مدريد الوطنية .

٣ - ملحمة السيد El - Cid نشرها سنة ١٩٠٨ - ١٩١١ م .

٤ - الشعراء المنشدون نشره سنة ١٩٢٤ بمدريد .

٥ - مكتب المترجمين في طليطلة في مجلدين نشره في برشلونة ١٩٤٩ م .

٦ - مذكرات الامير عبدالله الاندلسي نشره في سنة ١٩٤٤ م .

٧ - اسبانيا بين النصرانية والاسلام . نشره سنة ١٩٥٢ م .

٨ - اسبانيا واثرها في ادخال العلوم العربية الى اوروبا نشره سنة ١٩٥٥ م .

وايذا العالم الكبير العديد من الدراسات والابحاث .

١٠ - لويس توريس بلباس [١٨٨٨ - ١٩٦٠]
L. Torres Balbas

من مواليد (مدريد) تخرج في كلية الفنون المعماري . واصبح ميندسا (لقصر الحمراء) في غرناطة سنة ١٩٢٢ . ثم استاذ لتاريخ الفن المعماري في جامعة مدريد سنة ١٩٢١ واصبح عضوا في مجمع التاريخ سنة ١٩٥٤ واستاذ في معهد (اسبين بلاسيوس) وهو من خبراء الفن الاندلسي الاسلامي المشهورين نشر ابحاثه الفنية في مجلة (الاندلس) وقد بلغت ١٦٠ مقالة مصورة .

آثاره وكتابات: (٩٥)

له آثار وكتابات نشرت في (الاندلس) وحوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩١٢ - ١٩١٧ منها .

١ - الفن العربي الاسلامي في اسبانيا في عهد
الوحدين ومملكة غرناطة .

٢ - قصر الحمراء وجنة العريف .

٣ - مسجد قرطبة ومدينة الزهراء نشره في
مدريد سنة ١٩٥٢ م .

٤ - العمارة الاسلامية في اسبانيا نشره سنة
١٩٥٢ م .

٥ - طابع المدن الاسلامية في اسبانيا نشره
سنة ١٩٥٤ م .

١١ - خوسه ماريا ميلاس [١٨٩٧ - ١٩٦٨ ؟]
José Maria Millas

ولد في قرية قريبة من (برشلونة) وتخرج في
جامعة برشلونة . احرز جائزة الدولة سنة ١٩٦٠
واقام له اليوبيل الكبير لابحاثه ودراساته سنة
١٩٥٤ . ونشرت مجموعة كبيرة من الدراسات عنه
باللغتين (لاه) و (كاتالان) . وكان من كبار اساتذتنا في
جامعة برشلونة مع تلميذه وزميله الاستاذ (خوان
برنيث) والاب الدكتور (ديبث) والدكتور (ليونورا
مرتينا) .

من مؤلفاته العديدة ودراساته :

١ - تاريخ الطب والرياضيات في العصر
الوسيظ نشره في برشلونة سنة ١٩٢١ م .

٢ - اسبانيا والمغرب الاسلامي نشره سنة
١٩٥٢ م .

٣ - اثر الشعر الاسلامي الاسباني في الشعر
الايطالي نشره سنة ١٩٢٠ م .

٤ - رسائل الاسطراب في اسبانيا المسلمة
العربية نشره سنة ١٩٥٥ م .

٥ - كتاب الفلاحة لابن بصال نشره سنة
١٩٥٢ م .

٦ - العلم العربي الاسباني من نهاية القرن
العاشر حتى القرن الحادي عشر الميلادي نشره سنة
١٩١٧ م .

٧ - ابن واقد وابن بصال مع دراسة مخطوط
زراعي عربي لابن واقد نشره سنة ١٩٥٤ م .

الى غير ذلك من الدراسات في عالم الابحاث
السامية .

١٢ - سيكو دي لوثينا [١٩٠١ - ؟]
Seca de Lucena

مستشرق اسباني غرناطي - درس في جامعة
غرناطة وتخرج منها - وتال الدكتوراه من جامعة
مدريد . وزار المغرب الانفس واصبح مستشارا
لثقافة والتعليم فيه . وعين استاذاً بجامعة غرناطة
لمدرسة اللغة العربية سنة ١٩٤٢ م . وساهم في
مؤتمرات استشرافية في (بون) و (كميردج) وتقدم
في الوظائف العلمية . منها انه اصبح مديراً للمعهد
لدراسات العربية في غرناطة ، ونائب عميد كلية
الاداب فيها . ورئيس قسم الدراسات الاثريقية في
مدريد .

من تاليفه وآثاره :

١ - نشر نطق العرب - لابن حزم القرطبي
مع ترجمته الى الاسبانية سنة ١٩٤١ في غرناطة .

٢ - دراسة عن السلطنة ام ابي عبدالله
آخر ملوك بني الاحمر في سنة ١٩٤٧ .

٣ - وثيقة عربية عن سلطان غرناطة يوسف
الرابع نشرها سنة ١٩٤٨ .

٤ - غرناطة تحت حكم المسلمين نشره سنة
١٩٥٢ م .

٥ - بنو عاصم رجال العلم والسياسة في
غرناطة في القرن الخامس عشر الميلادي نشره سنة
١٩٥٢ م .

٦ - بنو حمود سادة مالقة والجزيرة . نشره
في مالقة سنة ١٩٥٥ م .

٧ - رحلة الى المشرق عن سفراء غرناطة
نشره سنة ١٩٥٥ م .

٨ - اسطورة ابن سراج نشرها سنة ١٩٥١ م .

٩ - رحلة ابن بطوطة الى غرناطة نشره سنة
١٩٥١ م .

١٠ - اسماء الاماكن العربية في غرناطة
١٩٤٤ - ١٩٥٦ م . وقد نشرها في مجلة (الاندلس)
بمدريد ، وغرناطة .

١١ - اكتشاف نقود عربية اندلسية نشرها سنة
١٩٤٩ م .

١٢ - اللوحة الفرناطية العربية نشرها سنة
١٩٥٥ م .

وقد حضر عدة مؤتمرات استشرافية وكان
يساهم في مجلة (صحيفة المعهد المصري للدراسات
الاسلامية) في مدريد . ومجلة نمودا ، ومجلة الثقافة
الاسبانية .

١٢ - أميلو غارسيا غومز [١٩٠٥ -] (٧٠)
E. Garcia Gomez

المولود في مدريد والمتخرج في جامعتها . ثم
عين سائدا في غرناطة سنة ١٩٢٩م وفي مدريد سنة
١٩٤٠ . أصبح مديرا للمعهد الثقافي الإسباني
العربي . ومدرسة الدراسات العربية العليا
بمدريد سنة ١٩٥٦ وانتخب عضوا في اغلب الجامعات
العربية وزار العراق سقرا سنة ١٩٥٨م .

ودرس في الازهر بمصر واقاد من مصاحبة
شيخ العروبة (احمد زكي باشا) والدكتور طه حسين
ومن اشهر المستشرقين اليوم بعد استاذة (اسين
بلاسيوس) يتحدث العربية والفرنسية والاطالية .
وهو شاعر نادر باللغة الإسبانية .

اهتم بالدراسات الشعرية وحقق بعض
المخطوطات منها كتابات ابن سعيد المغربي .

آثاره وابحاثه (٧١)

يمتاز بفزارة ما كتب ونشر والف . واشرف
على مجلة (الاندلس) بمدريد . وقد تقاعد عن العمل
اليوم . واشترك مع المستشرق الفرنسي
(ل. بروفتال) L. Provençal بالعديد من
الكتابات والابحاث والترجمات .

ومن مؤلفاته وكتباته

١ - الشعر الاندلسي - وقد ترجمه الدكتور
حسين مؤنس ونشره بالقاهرة .

٢ - نشر وترجم مختارات من شعر (ابن
زبدون) و (ابن عمار) و (المعتمد بن عباد) وابي
الفرج (الجياني) . بمدريد سنة ١٩٤٠ .

٣ - نشر وترجم ديوان ابي اسحق الالبيري
وترجمه الى الإسبانية وطبعه مع النص العربي سنة
١٩٤٤م .

٤ - نشر خمسة شعراء مسلمين . بمدريد
سنة ١٩٤٤م .

٥ - دراسات عن المخرجات والموشحات
الاندلسية نشرها سنة ١٩٥١ - ١٩٥٨م .

٦ - ترجم الايام لطله حسين سنة ١٩٥٤م .
٧ - ترجم طوق الحمامة لابن حزم الظاهري
سنة ١٩٥٢م .

٨ - الاسلام في اسبانيا ١٩٢٨م .

٩ - بغداد وملوك الطوائف ١٩٣٤م .

١٠ - الشعر السياسي في خلافة قرطبة

١٩٤٩م .

١١ - مقصورة ابن حازم القرطاجني ١٩٢١م .

١٢ - تحيدة سياسية لابن دلقيل ١٩٥٣م .

انتماء الى مختلف النشاطات العلمية . والقاه
المحاضرات عن الاسلام والاندلس والعربية . القاه
في العديد من مؤتمرات الاستشراق التي كان
يحضرها هنا وهناك . وفي اروة الجامعات العربية
والعربية والاندلسية الثقافية العالمية .

١٤ - مارثيث مونتافيث [١٩٢٣ -]
P. Martinez Montavez

ولد في قرية من اعمال (جيان) Jaen
الاندلسية وتخرج في جامعة مدريد قسم التاريخ
وتلقى اسامية سنة ١٩٥٦م . ثم التحق بجامعة
القاهرة ونال الدكتوراه فيها سنة ١٩٥٧ . واصبح
مديرا للمعهد الثقافي الإسباني العربي منذ سنة
١٩٥٨ - ١٩٦٢ في القاهرة . واشرف على اصدار
مجلة (الرابطة) الاستشرافية - العربية الإسبانية
سنة ١٩٥٨ .

من تأليفه وآثاره (٧٢)

١ - امراء الاندلس وخلفاؤها . مدريد سنة
١٩٥٦م .

٢ - دراسات في الشعر العربي الحديث
بمدريد ١٩٥٨م .

٣ - شخصية النصور بن ابي عامر ١٩٦٠ .
٤ - مذهب جديد في الشعر العربي المعاصر
١٩٥٨ .

٥ - التيارات الادبية على المسرح المصري من
سنة ١٩١٤ - ١٩٥٢م .

١٥ - خوان برنيث خينيس [؟ -]
Juan Vernet Gines

استاذ فدير بالعلوم الاسلامية العربية : تخرج
في جامعة برشلونة وتعلم على المستشرق الكبير
خوسه ماري مياس . واصبح استاذ اللغة العربية
في الجامعة التي تخرج فيها سنة ١٩٥٤ . تلمذنا
عليه وهو مستشرق اسباني كان من طلابه من
ترجموا (القرآن الكريم) ترجمة دقيقة الى الإسبانية
ونشر ابحاثه في مجلة (الاندلس) ومجلة (المعهد
المصري للدراسات الاسلامية بمدريد) .

ولا زال مستمرا في محاضراته وابحاثه وتأليفه

العلمية . هو مع زوجته المستشارة الاستاذة ليونورا مارتينيث مارثين I. Martinez M. التي اهتمت بدورها بترجمة ودراسة الادب العربي والمهجري في العصر الحديث . وتشرت دراسات عن ذلك في :

من آثاره ومؤلفاته : (٧٦) :

١ - نشر دراسات عن ابن البناء الاندلسي ، سنة ١٩٥٢ .

٢ - ترجم القرآن الكريم ونشره في برشلونة سنة ١٩٥٣ م .

٣ - ترجم الف ليلة وليلة . ووضع مقدمة لاختارات منها سنة ١٩٧٠ م .

٤ - حقق كتاب يسط الارض في الطول والعرض لابن سعيد الاندلسي ، نشره في تطوان سنة ١٩٥٨ م .

٥ - التقويم الفلكي عند المسلمين سنة ١٩٥٠ .

٦ - الغرب في جغرافية ابن سعيد ١٩٥٢ .

٧ - آلات الفلك الاسلامية ١٩٥٣ م .

٨ - هل اصل الفرائط البحرية عربي - اسبانيا ١٩٤٩ م .

٩ - الاندلسيون المسلمون برشلونة ١٩٦١ .

١٠ - الثقافة الاسبانية العربية في الشرق والغرب - برشلونة ١٩٧٨ م .

١٦ - الياس تيريس سادابا [١٩١٥ -]
L. Teres Sadaba.

استاذ من استاذة الادب العربي في جامعة (مدريد) له دراسات ذات قيمة في مجالات

استشرافية كالاتلس ومجلة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد وغيرها .

ولد في سنة ١٩١٥ م عين بعد تخرجه من الجامعة استاذاً في الدراسات الشرقية بجامعة برشلونة ، ثم انتقل الى جامعة مدريد سنة ١٩٥٢ وتخرج على يده مجموعة من الطلبة الشرقيين والعربيين والعراقيين .

من آثاره وكتابات : (٧٨) :

١ - دراسة جامعية عن الشاعر الاندلسي أبي العرج الجبالي - صاحب كتاب (الحقائق) وقدمها للدكتوراد سنة ١٩٤٦ م .

٢ - الادب الاندلسي . نشره في مدريد ١٩٥٢ م .

٣ - الاسر العربية العربية في الاندلس نشره في سنة ١٩٥٦ - ١٩٥٧ م .

٤ - ساهم في وضع المعجم الاسباني العربي .

x x x

ان استقصاء جميع ما كتبه المستشرقون الاسبان في حقل الدراسات الاسلامية الاندلسية العربية . يقتضي رصد كتاباتهم ، وتجميع مؤلفاتهم وتبويب ما ترجم لهم وعنهم . وهذا سيكون ان اسعفتنا الظروف في مناسبة اخرى ان شاء الله .

واننا اذا تدخل في اطلالة القرن الخامس عشر الهجري نتمنى ان يكون قرنا مشحونة سنية بالعطاء والعمل : والعلم . والمعرفة . وان تعاد فيه دراسة تلك الامجاد الاسلامية العربية على ضوء الواقع . والايمان : والحقيقة . واحياء التراث النفيس . الذي خلقه المسلمون في مشارق الارض ومغاربها .

*

الهوامش والتعليقات

- (٥) راجع المصدر السابق ، ص ١١٥ .
(٦) راجع المصدر السابق ، ص ١١٦ .
(٧) راجع المصدر السابق ، ص ١١٦ .
(٨) راجع فهرس المكتبة العربية في الخافقين ، يوسف داغر ط ١ ، ص ١١٢ . وراجع المستشرقون نجيب المقيس ط ٢ ، ج ١ ، ص ١٢٠ وبقية الاجزاء من موسوعته ، وراجع الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية ص ١١ .

- (١) راجع خزائن الكتب العربية في الخافقين - الترازوي ، ج ١ ص ٢٢٢ .
(٢) راجع المجلة التاريخية المغربية ، العدد ٢ ص ٢٧ .
(٣) راجع مجلة دعوة الحق ، العددان السادس والسابع ص ١١ ، ص ١١٠ .
(٤) راجع غرائب الغرب ، محمد كرد علي ، ط ٢ ، ج ٢ ، ص ١١١ وما بعدها .

(٢٥) راجع عن مكتبة دير الاسكوريال - وناسيه - طرازي ج ٢ ، ص ٥٩٢ وراجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٧٥ وفهارس المكتبة العربية في الخافقين - داغر ص ٩٢ ودراسة الدكتور براوليو خوستيل ، ط مدريد ١٩٧٨ مكتبة الاسكوريال الملكية ومخطوطاتها العربية ص ١ وما بعدها .
وغرائب الغرب لكردي علي ج ٢ ، ص ١٧٢ .

(٢٦) راجع دراستنا في مجلة (العرفان) ج ١ ، مجلد ١٢ ص ١١١ وما بعدها . والمستشرقون للفيقي ج ٢ ، ص ٦٠٥ .

(٢٧) راجع دراستنا عنه في مجلة (العرفان) المجلد ١١ ، ج ٧ ، ص ٧٣ وما بعدها .

(٢٨) راجع دراستنا عنه في مجلة (الادب) ج ١٢ ، ص ٥٨ ، والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١١ .

(٢٩) راجع عن مجلاتهم الاستشرافية (المستشرقون) للفيقي ج ٢ ، ص ٥٧٧ وما بعدها ، وما لدى من مذكرات شخصية عنها .

(٣٠) راجع عن اسين بلاسيوس - المصادر التي ذكرناها سابقا بالاشارة عنه . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما بعدها .

(٣١) مجلة (الاندلس) Al-Andalus من اهم المجلات الاستشرافية علما ، ومادة ، ولغة ، وادبا صدرت سنة ١٩٢٢ لا توجد منها مجاميع كاملة - مع الاسف - في مكتبات الجامعة وغيرها .

(٣٢) راجع عن مؤتمرات المستشرقين (فهارس المكتبة العربية في الخافقين) لداغر ص ١١١ وما بعدها . ومجموعة مجلة (العهد المصري للدراسات الاسلامية) وبالاخص مجلد سنة ١٩٦٢ ص ١٠٥ ، ومجلد سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٩٢ ، كما ان هناك جمعيات عربية اسبانية تأسست في بطليوس وغرناطة ومدريد .

(٣٣) راجع فهارس المكتبة العربية في الخافقين ص ١١١ ، وما بعدها .

(٣٤) راجع تاريخ اداب العربية لشيخو ج ٢ ، ص ١٧٨ .

(٣٥) راجع عن اسين بلاسيوس ما اشرفنا اليه في الفقرات السابقة عنه وبالاخص (آراء غريبة في مسائل شرقية) ص ٢٧ وما بعدها .

(٣٦) راجع سلسلة (الموسوعة الصغيرة) وزارة الاعلام تحت رقم ٧ .

(٣٧) راجع عن المستشرقين الاسبان ما نشرناه في مجلدات العرفان وخاصة سنة ١٩٥٧ ومجلة الادب اللباني والادب لشيخو اليسوعي في كتابه تاريخ الادب العربية ج ١ او ج ٢ ففي الجزء الاول ص ١٧ وما بعدها . وفي الجزء الثاني ص ١٧٨ وما بعدها . وغرائب الغرب ج ٢ ، ص ٢١٢ وما بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٠ وما بعدها .

(٣٨) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨١ والاب شيخو اليسوعي ج ٢ ، ص ٧٩ ودراسة الاستاذة الاسبانية عن المستشرقين في القرن التاسع عشر ص ٨٢ .

(٣٩) المصدر نفسه ص ٥٨١ وهو (المستشرقون) ج ٢ ، ط ٢ .
(٤٠) المصدر نفسه ص ٥٨٥ .

(٤١) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٥ .

(٤٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٨٥ .

(٩) راجع تاريخ الاداب العربية في القرن التاسع عشر للاب لويس شيخو اليسوعي ط ٢ ، ص ١١ .

(١٠) راجع المصدر السابق ، ص ١١ .

(١١) راجع المصدر السابق ، ص ١٢ .

(١٢) راجع الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية ص ٩ .

(١٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٩ .

(١٤) راجع المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(١٥) راجع تاريخ دراسة اللغة العربية باوروبا ط ١ ، ص ٥ وما بعدها .

(١٦) راجع طرازي ج ٢ ، ص ٦١٩ ، وكتاب (موسى بن ميون) لاسرائيل ولغنون .

(١٧) راجع عنه مجلة اريبكا Arabica العدد ٢ ، ص ١٩٥٦ ص ١٢٢ بقلم المستشرق المعروف (بلانير) .

ولدينا دراسة مفصلة عن اعمال (بروفسال) حول الاندلس معدة للطبع .

(١٨) راجع دراسة المستشرقة (مانويل مثنانارس) M. M. ص ٧ وما بعدها . ودراسة الاستاذ نجيب الفيقي في كتابه (المستشرقون) ج ١ ، ط ٣ ، ص ٥٧٢ وما بعدها .

(١٩) راجع دراسة المستشرقة مانويل مثنانارس M. M. ص ١٩ وما بعدها .

(٢٠) راجع المصدر السابق ، ص ٩ وما بعدها والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٠ وما بعدها .

(٢١) راجع المستشرقون ، للفيقي ج ٢ ، ص ٥٨٨ ، ودراستنا في (ميادين الاستشراق الاسباني العربي) في (العرفان) ج ٢ المجلد ١١ ، سنة ١٩٥٧ ص ٥٠٦ وما بعدها .

(٢٢) راجع عن المكتبة الاندلسية - المستشرقون - للفيقي ج ٢ ، ص ٥٨٨ ج ٢ ، ص ٥٧٨ ودراسة الاستاذ (ميخائيل عواد) في مجلة (اهل النفط) العدد ٦١ ، ص ٦٠ اب ١٩٥٦ ، ص ٢٨ - ٢٩ ، وراجع كارل بروكلمان تاريخ الادب العربي ج ٦ ، ص ١١ وما بعدها (الطبعة العربية) . وراجع الاستاذ محمد عبدالله عنان مجلة الرسالة س ١ ، ص ٥ ، ١٩٨٠ وراجع طرازي ج ٢ ، ص ٦٢٩ .

(٢٣) راجع عن اسين بلاسيوس - دراستنا في العرفان - ج ٢ ، المجلد ١١ ، ص ١١٢ وما بعدها ، والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ . ومقدمة (ابن عربي - حياته ومذهبه) ترجمة د. عبدالرحمن بدوي ص ٨ وما بعدها . والموسوعة الصغيرة رقم ٧ ودراسة الاستاذ عمر فاخوري بكتابه آراء غريبة في مسائل شرقية ص ٢٧ وما بعدها .

(٢٤) راجع عن غريسا غومز - مجلة الاندلس - الجزء س ، ص ، والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١ وما بعدها و (خمسة شعراء مسلمين) التعريف بكتابه ص ١ ، سنة ١٩٤٤ مجموعو Espasa [Austral] رقم ٥١٢ مدريد . وجريدة الجمهورية العدد الخاص بابي الطيب المتنبى - مقالاتنا عنه العدد الملحق بالجمهورية س ١٩٧٧ ، ص ٢ ، ٥ تشرين الثاني .

أهم المصادر والمراجع

- (١) الكتب العربية :
 - ١ - المستشرقون :
 - للاستاذ نجيب الشاذلي - ثلاثة مجلدات ط ٣ ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .
 - ٢ - غرائب الغرب :
 - للاستاذ محمد كرد علي - مجلدات ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٢٣ .
 - ٣ - خزائن الكتب العربية في الخافقين :
 - للفيكت فيليب دي طرازي - ط ١ ، ثلاثة مجلدات بيروت ١٩١٧ .
 - ٤ - تاريخ الآداب العربية :
 - للاب لويس شيخو اليسوعي ج ١ سنة ١٩٢٤ ، ط ٢ بيروت .
 - ٥ - تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر :
 - للاب لويس شيخو اليسوعي - ج ٢ ، ط ١ سنة ١٩٢٦ بيروت .
 - ٦ - آراء غربية في مسائل شرقية :
 - دار الكتاب العربي - للأستاذ عرفا خوري ط ٢ بيروت ١٩٥٥ .
 - ٧ - فهارس المكتبة العربية في الخافقين :
 - للاستاذ يوسف اسعد داهر ط ١ بيروت ١٩١٧ .
 - ٨ - مكتبة الاسكوريال الملكية ومخطوطاتها العربية :
 - للاستاذ برا ولينغتون - العهد الاسباني العربي للثقافة مدونة ١٩٨٧ .
 - ٩ - تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا :
 - للاستاذ يوسف جبرا - القاهرة ١٩٢٩ .
 - ١٠ - الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية :
 - تأليف رودي بارت - ترجمة الدكتور مصطفى ماهر . دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
 - ١١ - دانتى ومصادره العربية والاسلامية :
 - للاستاذ عبدالمطلب صالح - الوسومة الصغيرة - بغداد . الاعلام رقم ٧ .
 - ١٢ - اليهود في الاندلس :
 - للاستاذ محمد بحر عبدالمجيد - المكتبة الثقافية رقم ٢٢٧ ، القاهرة ١٩٧٠ .
 - ١٣ - الفكر اليهودي ونآثره بالفلسفة الاسلامية :
 - للاستاذ علي سامي النشار ورياس احمد الشريفي ط ١ ، الاسكندرية ١٩٧٢ .
 - ١٤ - ابن عربي - حياته ومذهبه :
 - لأسين بلاسيوس - ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي . القاهرة ١٩٦٥ .

- (١٢) راجع دراستنا عنه في (العرفان) مجلد ٤٤ ، ج ٥ ، ص ٥٠٦ والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ وما بعدها .
- (١٣) راجع العرفان مجلد ٤٤ ، ص ٥٠٦ ، ج ٥ .
- (١٤) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ وطرازي ج ٢ ، ص ٦٢٩ .
- (١٥) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٨٨ .
- (١٦) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٧) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٨) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (١٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (٢٠) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٢ .
- (٢١) راجع ما كتبه عن اسين بلاسيوس في (العرفان) المجلد ٥٤ ج ٢ ، ص ١١٢ وما بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما بعدها . وهناك دراسات عديدة عنه في مجلة (الاندلس) وغيرها من امهات مجلات الاستشراق الاوربية .
- (٢٢) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ وما كتبه عن مؤلفاته في العرفان ج ٢ مجلد ٥ ، ص ١١٢ وما بعدها .
- (٢٣) راجع العرفان ، ج ٢ مجلد ٥ ، ص ١١٢ وما بعدها .
- (٢٤) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٥ ومجلة الاندلس سنة وقته ١٩٤٤ .
- (٢٥) راجع دراسة ابن عربي لاسين - ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ط ١ ، المقدمة .
- (٢٦) راجع آراء غربية في مسائل شرقية ، عمر فاخوري ط ٢ ، ص ٢٧ وما بعدها .
- (٢٧) راجع العرفان المجلد ٥٤ ج ٢ ، ص ١١٢ - ١١٩ .
- (٢٨) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٧ .
- (٢٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٧ .
- (٣٠) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٥٩٧ وما بعدها .
- (٣١) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٨ .
- (٣٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٩ .
- (٣٣) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٥٩٩ .
- (٣٤) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠١ .
- (٣٥) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠١ وما بعدها .
- (٣٦) راجع العرفان المجلد ٥٤ ج ٢ ، ص ٤١١ وما بعدها . والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦٠٥ وما بعدها .
- (٣٧) المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠٥ وما بعدها .
- (٣٨) المستشرقون ج ٢ ، ص ٦٠٧ .
- (٣٩) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦٠٧ وما بعدها .
- (٤٠) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٠ وما بعدها .
- (٤١) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٠ وما بعدها .
- (٤٢) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٦ وما بعدها .
- (٤٣) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٦ وما بعدها .
- (٤٤) راجع الاديب - دراستنا عنه ج ١٢ ، ص ٥٨٨ والمستشرقون ج ٢ ، ص ٦١١ وما بعدها .
- (٤٥) راجع ما نشره في سلسلة (اوستوريال) عن مختارات من الشعر العربي المعاصر - تراجم ونصوص تحت رقم ١٥١٨ باللغة الاسبانية سنة ١٩٧٢ .
- (٤٦) راجع عن مؤلفات برنيث (المستشرقون) ج ٢ ، ص ٦١١ ودراستنا في الاديب ١٩٥٤ ج ١٢ ، ص ٥٨٨ .
- (٤٧) راجع المستشرقون ج ٢ ، ص ٦١٤ .
- (٤٨) راجع المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٦١٤ .

١٥- تاريخ الادب العربي :

لنكارل بروكلمان - الترجمة العربية - ترجمة الأستاذ
عبدالحليم النجار - ط ١ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٧ ج ٦ .

١٦- الاعلام :

للزركلي - ط ٢ ، مصر ١٩٥٩ م .

١٧- مصادر الدراسة الادبية :

للاستاذ يوسف دافر - ط ١ ، ج ٢ ، بيروت ١٩٥٦ .

(٢) المجلات العربية :

١ - مجلة عالم الفكر - الكويت ١٩٧٩ .

٢ - مجلة الرابطة - القاهرة ١٩٦١ .

٣ - مجلة العرفان - صيدا ١٩٥٧ وسنوات اخر

٤ - مجلة دعوة الحق - المغرب ١٩٧١ .

٥ - المجلة التاريخية العربية - تونس ١٩٧٥ .

٦ - مجلة اهل النفط - بيروت ١٩٥٦ .

٧ - مجلة الاديب - بيروت ١٩٥١ .

٨ - مجلة الرسالة - القاهرة ١٩٢٦ .

(٣) المجلات الاستشرافية

١- Hesperes هسبريس - باريس - المغرب .

٢ - ارابيكا (العربية) Arabica - باريس - لندن .

٣ - الاندلس AL-Andalus - مدريد - قرطبة .

(٤) الكتب الاجنبية

١ - Antologia de Paesia Arabu Contem-
poranea.

L. Martinez Martin : تاليف :

Austral سلسلة

رقم 15/8 سنة 1972 مدريد

٢ - La Cultura Hispanoa'arabe En Orien-
te y Occidente

Juan Vernete. : تاليف :

Ariel Historia سلسلة

رقم 14

برشلونة 1978

٣ - La mil y una Moehes

Salvat سلسلة

Juan Vernet ترجمة

رقم 70

مدريد 1970

٤ - Cinco Poetas Musulmanes

E. Garcia Gomez : تاليف :

Austral سلسلة

رقم 513

مدريد 1944

٥ - Arabistan Espanoles del Siglo

منشورات المعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد سنة ١٩٧١

Manuela Manzanares de Cetre : تاليف :

تاريخ فن العمارة العربية الإسلامية

الحلقة الثالثة

يقدم

شريف يوسف

بغداد - الجمهورية العراقية

من سببريا . وكان (توچين) الذي سمي فيما بعد بـ (جنكيزخان) بمعنى خان الخانات ، قد تولى قيادة قبيلته ثم اخضع معظم القبائل التترية لحكمه . وقد تويت شوكته عندما استولى على جميع بلاد ما وراء النهر ودحر جيوش السلطان محمد خوارزمشاه سنة ٦١٦هـ / ١٢١٩م ، وامتدت مملكته من بلاد المعجم الى الفولكا واقصى سواحل بحر الخزر .

تولى الحكم بعد وفاة جنكيزخان اولاده الاربعة وانقسمت مملكته الواسعة بينهم ، ويعرف ملوكها بـ (الخاقانات) والفرع الذي يسمنا شأنه هو فرع (هولاكو) حفيد جنكيزخان الذي استقل بمملكة اية (طوى) : وملك فارس سنة ٦٥٤هـ وعرفت دولته بدولة (ايلخان) او منول الفرس .

فتح بغداد

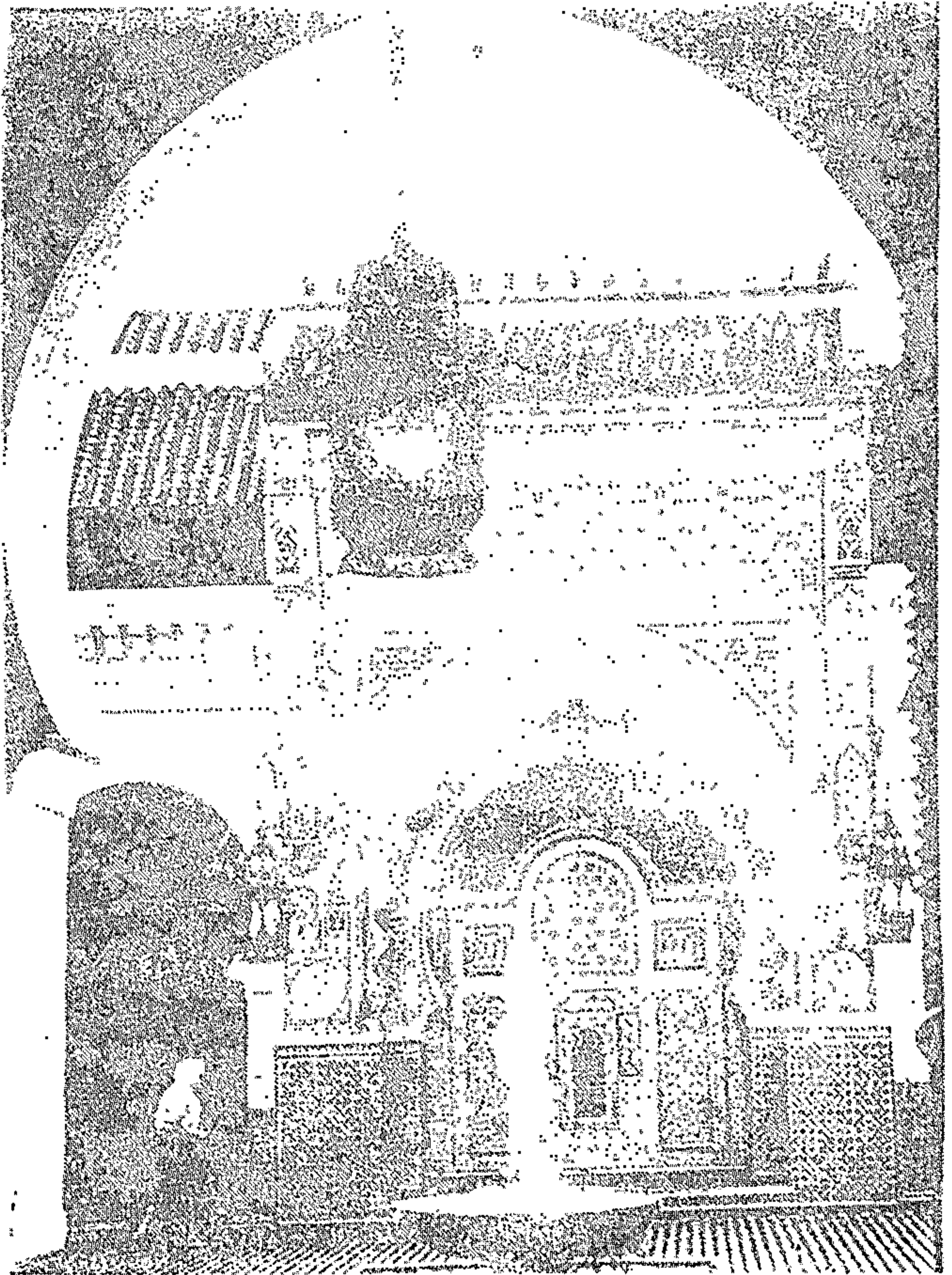
عندما استقر لهولاكو الملك في فارس حمل على بغداد واستغل ما كان فيها من منازعات طائفية وضعف سلطة الخليفة (المستعصم بالله) وعدم كفارة جيشه . وصل هولاكو الى اسوار بغداد وقتل الخليفة ثم دخل المدينة وامر بقتل الرجال وسبي النساء واستباح النهب عدة ايام ثم نودي بالامان واصبحت بغداد في سلطة المغول سنة ٦٥٦هـ وتأسست فيها دولة (البلخانية) نسبة الى لقب هولاكو (البلخان) .

الفترة الثالثة لتطور فن العمارة العربية الإسلامية

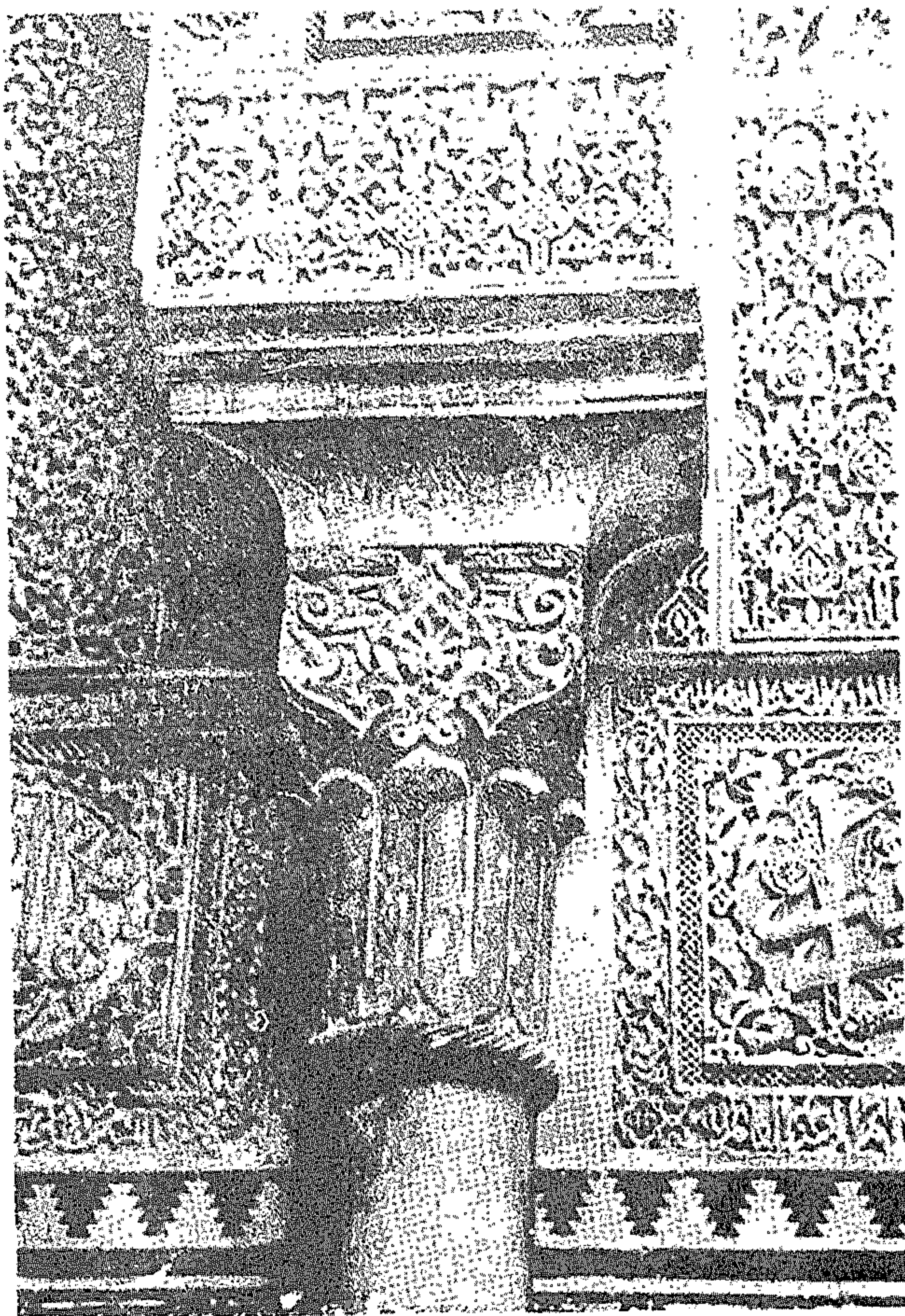
امتدت هذه الفترة من القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن الخامس عشر وفي خلال هذه القرون الثلاثة تعرضت الدول الإسلامية الى مخاطر جسيمة قاسية واصابها العديد من الكوارث والتكبات المؤلة . ففي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م . استولى هولاكو على العراق وقضى على الخلافة العباسية فيها ، ثم اعقب ذلك سبى الموجة المغولية الثانية بقيادة تيمورلنك فاكمل ما قام به سلفه من خراب ودمار . وسوف نستعرض هنا جميع هذه الحوادث والتكبات منذ ظهور المغول حتى زوال سلطتهم عن البلاد وما تركوه لنا من آثار عمرانية عندما استوطنوا في العراق ودخلوا في دين الاسلام الحنيف .

وفي هذه الفترة خسر العرب بلاد الاندلس وضاع ذلك الملك العظيم وهرب العديد من سكان البلاد الى شمال افريقية وقامت فيها دول عربية متعددة كان دورها كبيرا في اعمار البلاد والنهوض بها من مختلف المبادى السياسية والثقافية والعمرانية .

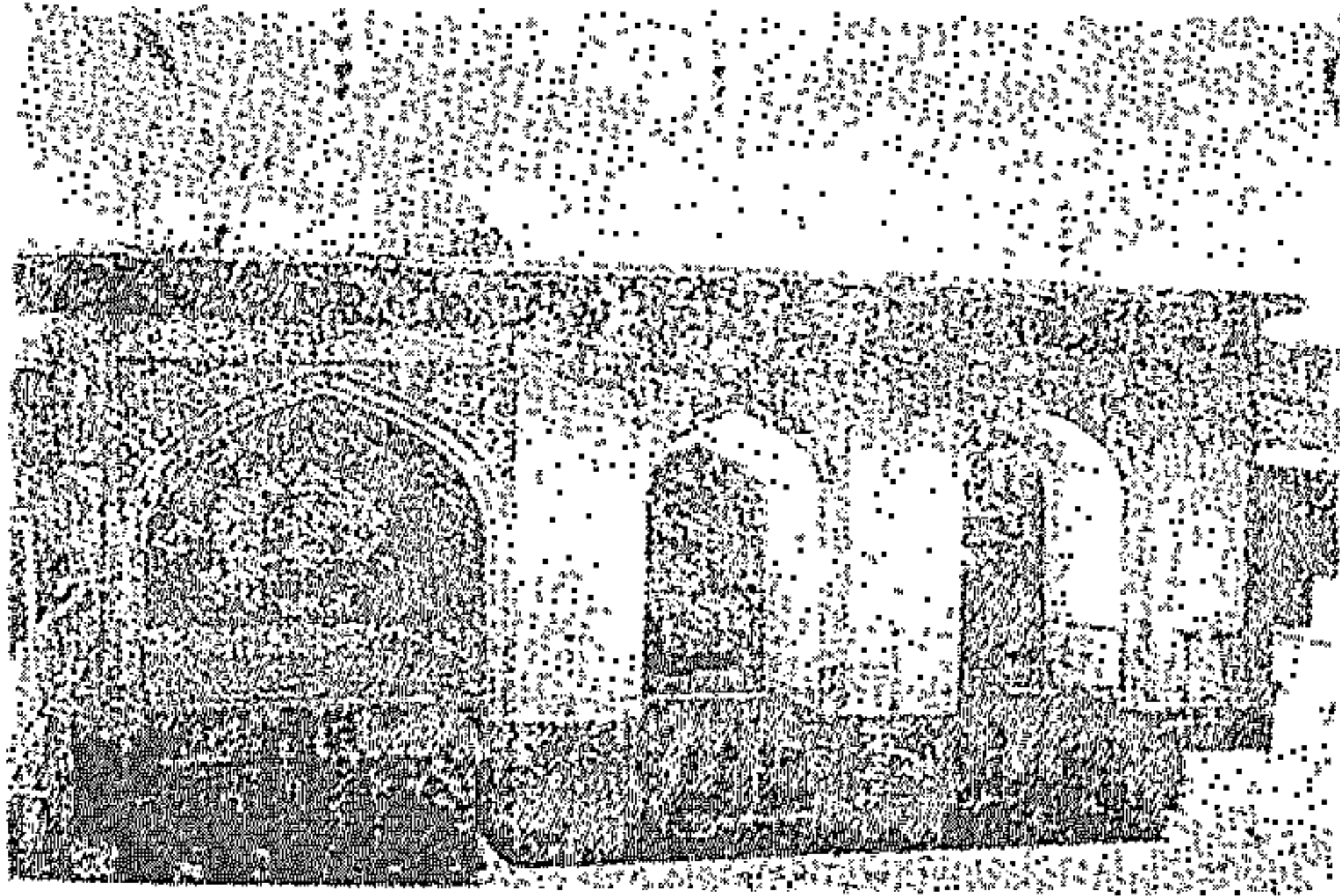
من المعروف ان المغول او التتر من الاقوام التي سكنت في تركستان ومغولستان ومنشوريا وقسم



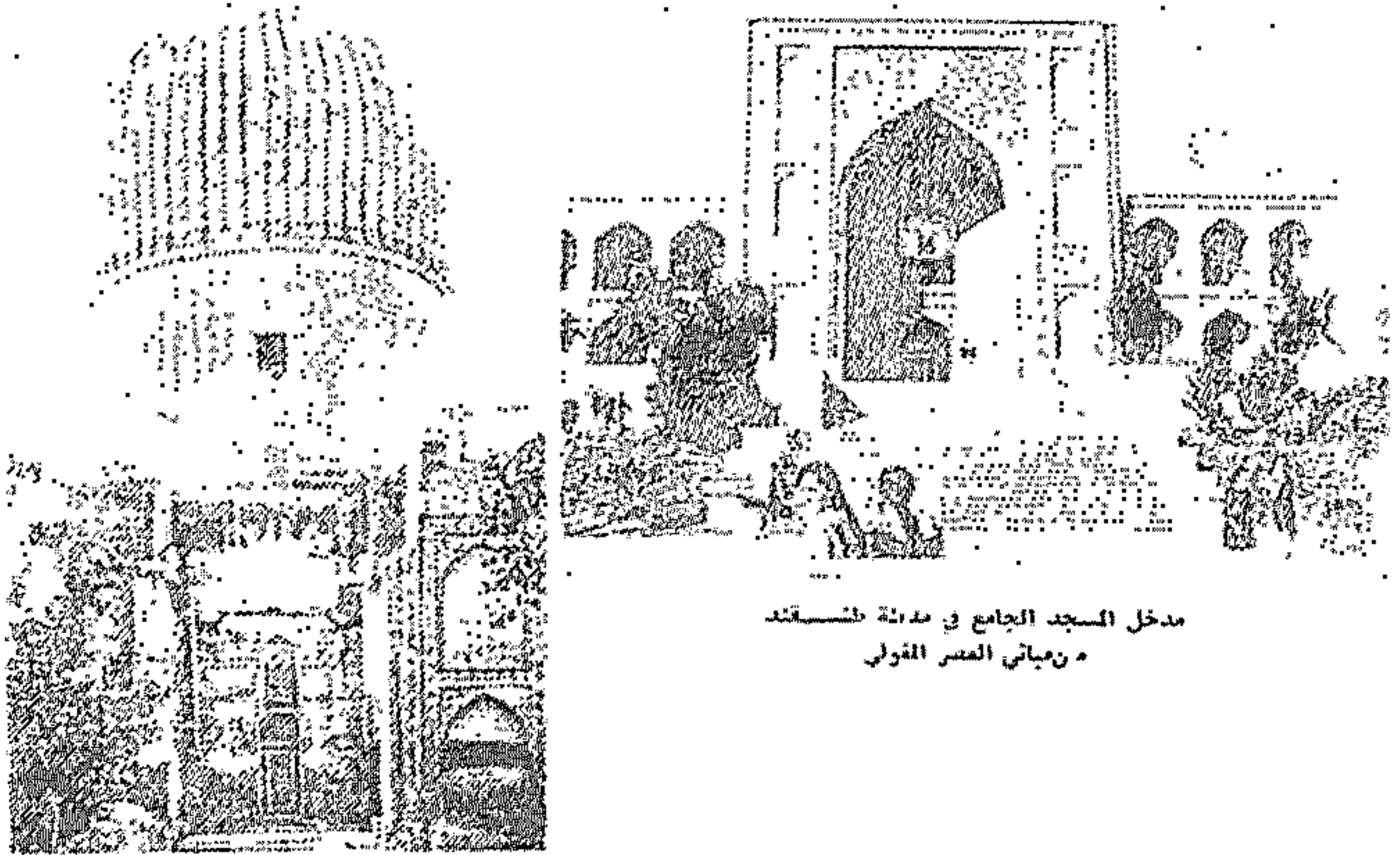
مدخل جامع ومدرسة الشرويين و مراكن النساء (القامصة الكبرى) فيها ٢٠٠ عمود ترفع سقف الحرم ومكتبة تضم آلاف الكتب والمخطوطات وقد اديت جامعة الدراسات الإسلامية .



منظر داخلي لمدرسة العطارين في مراكش وهي تعد أيلة في ازروعة في زخارفها ونقوشها

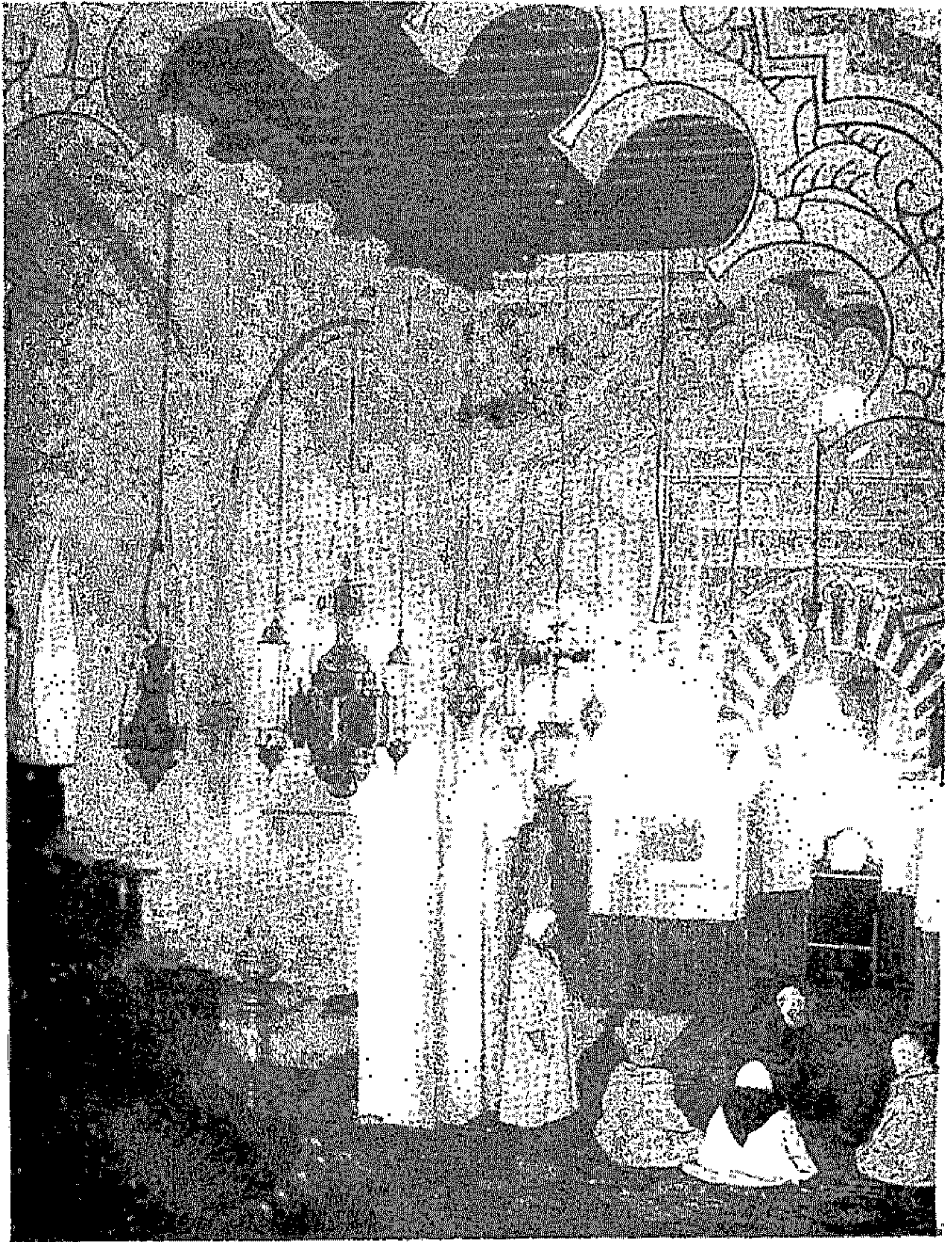


جامع السيد سلطان علي في بغداد . وكان (الشيخ علي) شقيق السلطان احمد بن حسين بن اويس .
جند عمارته السلطان عبدالحميد سنة ١٢١٠ هـ واصبح الجامع زاوية للمتوفية علي طريفة
احمد الرقاعي .

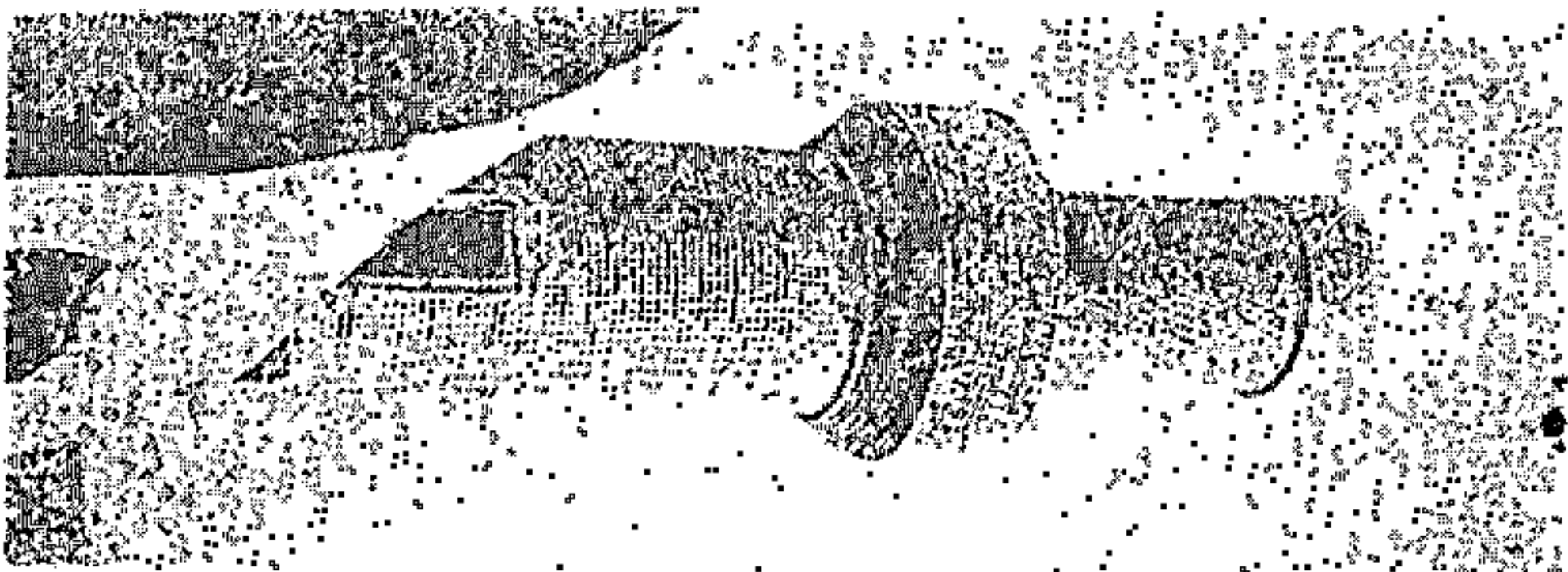


مدخل المسجد الجامع في مدائن طيساند
من مباني العصر الفولي

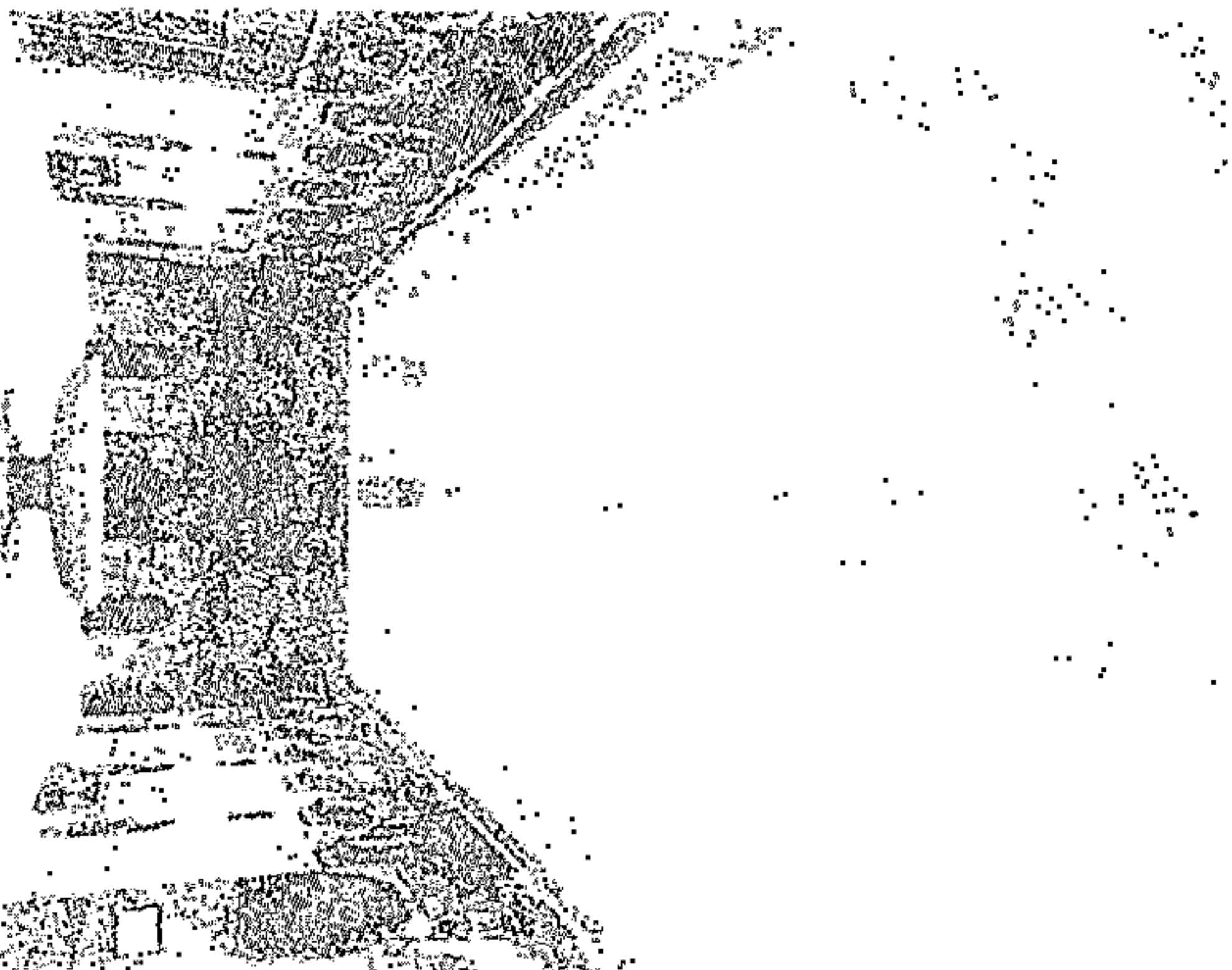
ضريح (كور أمير) في سمرقند آخر منشآت تيمورلنك ليكون
خبرتها كحميد . (محمد سلطان) تم دفن فيه تيمورلنك واولوغبك
وغيرهما من ملوك التتر



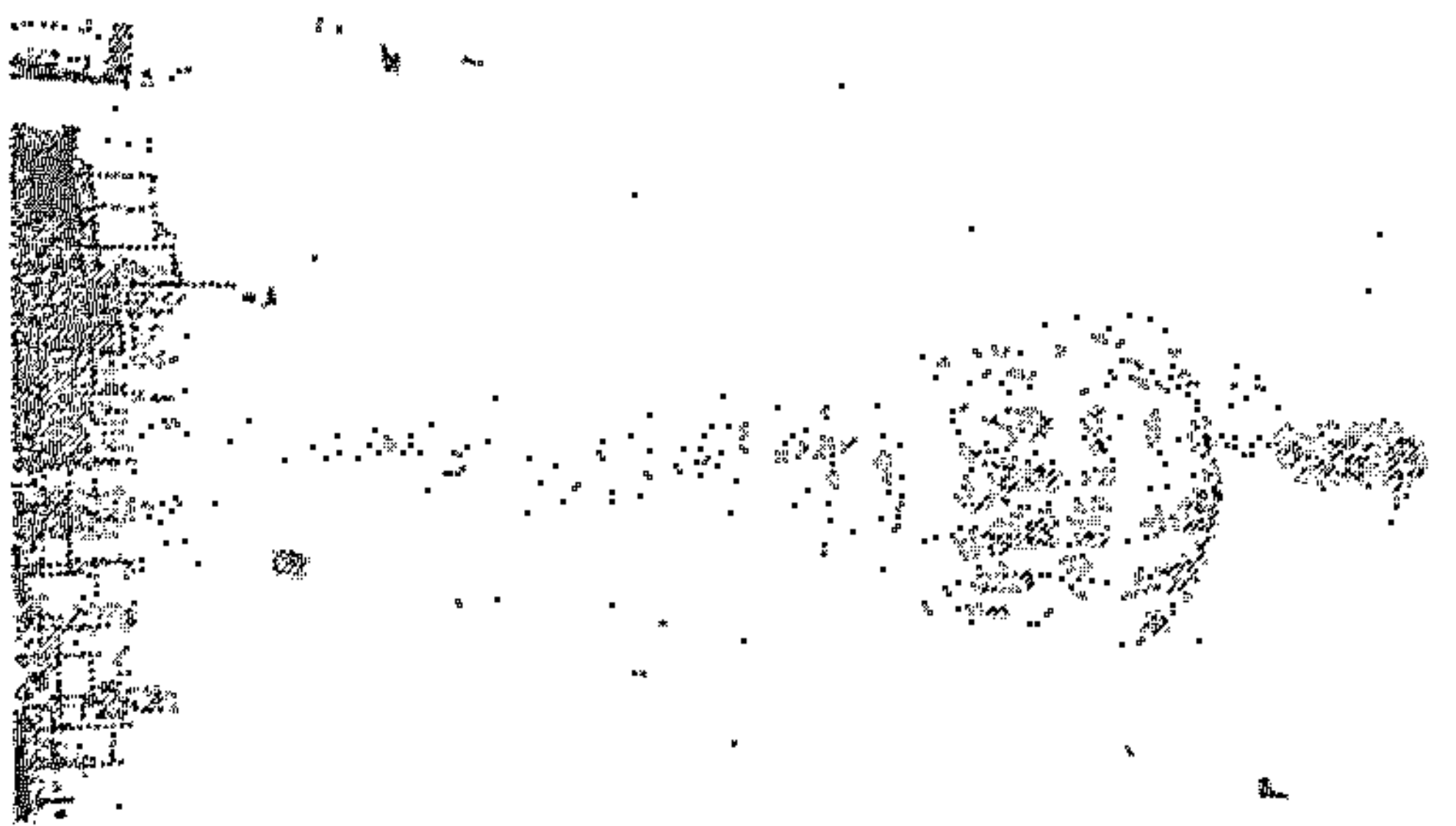
مدينة تلمسان مركز الاسلام الاول في الجزائر وجانبا الكبير لقطعة رائعة من الفن الاندلسي بناء الملك حمو بنمو روسان
في القرن الخامس الهجري ووسعه علي بن يوسف بن تاشفين .



مئذنة جامع الحافولي في بغداد وكان ابن
الحافولي مدرسا في المدرسة المستنصرية
وفي سنة ٢٧٨هـ/١٢٩٦م وفريعه العالم
في هذا الجامع



منظر داخلي لـ (خان مرجان) ويسمى (خان الأورمية)
في الشارعة في سنة ٢٧٩هـ/١٢٥٨م في زمن (أويس بن الشيخ علي)
تأني سلاطين الجلائريين شيده الخواجه مرجان الألباني
ليكون وقفا لمدرسة مرجان وأوقف عمارات أخرى لهذا الغرض .



مئذنة جامع الخليفة (منارة سوق النزل) في بغداد
انكسرت في عهد الملك (أيبك بن حولاكو) وولاية علاء الدين
ملك الجويني سنة ٦٧٨هـ

بعد هذا الفتح وجد هولاءكو نفسه بحاجة الى من يدبر شؤون العراق ذالف لجنة لتنظيم امور الدولة واصلاح ما خرب من المدينة وترميم اسواقها واعادة اعمال اهليها الى ما كانت عليه سابقا . ويبدو ان عبارات انتخريب التي اوردها المؤرخون وما جرى لمدينة بغداد من دمار ايام الفتح مبالغ فيها لان المعالم الرئيسية للمدينة كقصور الخليفة والمدارس والجوامع والاسواق وغالب المحلات بقيت بدون ان يصيبها غير تخريب محدود امكن اصلاحه في وقت قصير .

عين هولاءكو (علاء الدين عطا ملك الجويني) في منصب صاحب الديوان ، اي حاكما عاما في العراق ، واصبح اخوه (شمس الدين الجويني) رئيس وزراء الدولة الايلخانية . واستمر علاء الدين في منصبه ٢٢ سنة كان فيها القوى الشديد . وقد وضعت جميع الاوقاف الاسلامية في الدولة الايلخانية تحت اشراف (نصير الدين الطوسي) ، وانتقلت بعد وفاته الى ابنائه ، وكان هؤلاء يعينون نوابا عنهم لادارة اوقاف العراق والاشراف على ترميم المساجد والجوامع والربط والزوايا والمدارس . ومن اهم اثار هذا العهد منذنة سوق الغزل التي هي من بقايا العهد العباسية ، فعندما احترق جامع الخلفاء بسقوط بغداد على يد هولاءكو جرى تجديد عمارة هذه المنذنة زمن علاء الدين عطا ملك الجويني صاحب الديوان في عهد (اباقا بن هولاءكو) كما جرى تجديد لها مرة اخرى في زمن الوالي (عطا ملك خدابنده) سنة ٦٧٨هـ / ١٢٧٩م .

سميت هذه المنذنة بـ (منذنة سوق الغزل) لوقوعها في سوق الغزالات حيث يبيع غزلين . وقد ذكر الرحالة (نيبور) في رحلته الى العراق سنة ١٧٦٥م عن جامع الخلفاء فقال « قام المستنصر بتشبيد جامع كان آية في الفن والجمال وذلك في المحلة المعروفة بمحلة سوق الغزل ولكنه لم يبق منه سوى منارته وواجهة سورده الذي يحتوي على مدخلين اتخذ احدهما فوهة متواضعة وشاهدت على هذا الباب كتابة تشير الى باني هذا الجامع وهذا نصها (امر بعمله سيدنا الامام المستنصر بالله امر المؤمنين اعلى الله تعالى معالم الاسلام بعينه العلية ، وارهى دعائم الايمان بآيائه وذلك في سنة ٦٢٢هـ) ١٢٢٦م .

ومن المعلوم ان جامع الخلفاء كان موجودا قبل المستنصر وذكره ابن جبير في رحلته ، ومن المحتمل ان المستنصر قام بتسيير قسم من هذا الجامع او بابه . وقد بنى الوالي العثماني (سليمان باشا الكبير) الملوك سنة ١١٩٢هـ / جامعا صغيرا قرب المنذنة

ووزعت البقية من ارض الجامع على الاهلين لبناء درر فيها . وقد هدم هذا الجامع سنة ١٩٥٧ لغرض فتح شارع الجمهورية وبني حول المنذنة جامعا جديدا بجمع مختلف انواع الزخرفة الاجرية .

ولهذه المنذنة التنظيمية قاعدة انني عشرية محيطها ٢١٦٤ مترا ، يقوم عليها شرفة ارتفاعها عن سطح الارض ٧ر٥٥ مترا ، تضم مدخلين يؤديان الى سلمين يدوران في باطن المنذنة الاسطوانية باتجاهين متعاكسين وينتهيان من الاعلى بمخرجين في شرفة او حوض المنذنة الاعلى المزين من اسفله بمقرنصات مندرجة من الاجر ، ومن وسط هذه الشرفة ينحسر البدين الاسطوانية وينتهي بقمة غير مدببة وبذلك يصبح ارتفاع المنذنة ٢٢ مترا تقريبا .

وفاة هولاءكو وتولي خلفاؤه حكم العراق

توفي هولاءكو سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م وخلفه ابنه (اباقا خان) ، وعندما توفي هذا سنة ٦٨١هـ خلفه اخوه (تاكودار) ودعا نفسه (احمد) وكان حسن السيرة ، وملك بعده (ارغون) الذي ولي على وزارته (سعدا) اليهودي وجعله صاحب ديوانه في العراق وسماه (سعد الدولة) وعندما قتل ارغون صدرت الاوامر بقتل اليهود في انحاء المملكة . وعقب ارغون اخوه (كيخانو خان) وكان مبذرا في اموال الدولة متبمكا في الملذات وعندما قتل صار الحكم لبيدوخان ثم لمحمد خرابنده ثم اولده (ابو سعيد) الذي مات ولم يخلف ولدا وانقرضت الدولة الايلخانية .

الحكومة الجلابية

هذه الدولة من اقسام الدولة الايلخانية ، اسسها في العراق وبلاد المجمع الامير (الشيخ حسن الجلابي) او حسن الكبير . وكان الشيخ حسن واليا على الانضول من قبل ابي سعيد آخر ملوك الدولة الايلخانية . وعندما توفي ابو سعيد اتخذ الشيخ حسن بغداد مقر سلطنته وخضعت لحكمه الموصل ودام حكمه ١٧ سنة وتوفي سنة ٧٥٧هـ / ١٢٥٦م فخلفه ابنه (اويس) الذي حكم ١٩ سنة وتوفي سنة ٧٧٦هـ / ١٢٧٦م فخلفه ابنه السلطان حسين فملك ٨ سنوات وخرج عليه اخوه (احمد) وقتل حسين وكثيرا من الامراء والحاشية والتجبا بعضهم الى تيمور يستعبر خونه على السلطان احمد فاجابهم تيمور واقبل بمساكره ولما علم السلطان احمد بذلك فر الى مصر والتجبا عند السلطان برقوق ولقي منه كل اكرام وتعزير .

السلطان آويس

كان آويس بن الشيخ حسن باشا جميلا ، واهل بغداد يرغبون في مشاهدته حينما يخرج راكبا فرسه . يراقبون ذلك فيسرعون للنظر الى صديده وحورته الجميلة . وكان صاحب ذوق وثقافة ماهرة ، ومبدعا في الموسيقى ، وخطه الواسطي يحير الخطاطين العذاق ان يماثلوه . وكانت دابته مرفوعة ، تسمى (مخدوم شاه) وتلقب (ايكجي) ، زوجها السلطان آويس سليمان بك وتلقب بـ (سليمان نايك) اي امير الامراء . ومن اعمال مخدوم شاه العمارة المعروفة بـ (الايكجية) وهي عمارة سوق القزل في بغداد ، وايكجية مبنى اصحاب المنازل . كما اهتمت جامع الخلفاء وبنيت مدرسة لا يعرف مكانها الآن . وبنيت دار الشفاء على جانب نهر دجلة . وبنى السلطان احمد في وجهها (القلندر خانة) المعروفة بـ (المولى خانة) او المولوي خانه واصبحت تكية الدراويش ، ثم تحولت الى جامع سمي بـ (جامع الاصفية) نسبة الى الوالي التركي داود باشا النعوت بـ (اصف زمانه) . وبنيت عمدة السلطان احمد المسماة (وفا خاتون) جامع الوفاية الواقع في سوق الكبابية ، وقد سمي بعد ذلك باسم من قام بعمارة من ولاة بغداد (مسجد الاسماعيلية) .

المعاهد في العهد الجلايري

كان (الخواجة امين الدين مرجان) بن عبد الله بن عبد الرحمن الاول جاني (واليا على بغداد في عهد السلطان آويس . وقد ساس مرجان المملكة احسن سياسة ، اامن السبل وبنى العمارات وخلد كثيرا من اعمال الخير والاحسان حتى وفاته سنة ٧٧٤هـ / ١٢٧٢م . ودامت امارته لبغداد ست سنوات .

بنى مرجان مدرسة في بغداد فجاوت لتحل محل المدرسة النظامية التي منى على تأسيسها ثلاثة قرون ودامت وسارت اثرا بعد عين . وكان البناء في هذه المدرسة اكثر تنسيقا واجمل زخرفة من المدرسة المستنصرية وان كانت اسوأ منسجا مساحته ، فهي مربعة الشكل عدا زاويتها الشمالية التي كانت مبنورة .

تقع هذه المدرسة اليوم في منتصف شارع الرشيد تقريبا مقابل شارع السموال في بغداد . والمدرسة باب عالية كباب المدرسة المستنصرية ، مزخرفة زخارف اجرية مخرمة دقيقة الصنع مكونة من اشكال هندسية مختلفة الانواع . وتقع على يسار

باب المدرسة المئذنة ، وفي الجهة الجنوبية من المدرسة المصلى وكان محرابها في غاية الدقة والابداع الزخرفي . وقد حدم هذا القسم لغرض تعديل استقامة شارع الرشيد .

ومن اوقاف هذه المدرسة خان يقع في شارع السموال يعرف بـ (خان مرجان) وسمي قديما (خان الاورنعة) اي الخان المغطى باللغة التركية وذلك لوجود عقادة تغطي مساحة الخان ، وهذه العقادة قريضة من نوعها لوجود فتحات للنوافذ على جانبيها . وقد تم انشاء الخان سنة ٧٦٠هـ / ١٢٥٨م . ويحيط بيتهو الخان عدد من الشرف موزعة في طابقين يفصل بينهما طنف (شرفة) يستند على سلسلة حوامل مقننعة واقارير يدوية ، تخرج من الجدار بصورة تدريجية الى ان تباعد عنه بما يقرب من المتر ، وترتفع بتقدير اربعة اسنار عن سطح الارض . ان هذا الخان يهود الكبير وطنفه البديع وسلسلة عقاداته الجميلة يند اثرا مصاريا نفيسا تمتاز به بغداد .

وبنى مرجان (دار الشفاء) وكانت في موقع (قهوة الشط) على نهر دجلة في نهاية شارع السموال . وقد زالت معالمها واصبحت محلا للاعمال التجارية ومقهى في الطابق الاعلى . وكان ثلثا وقف مرجان لهذه الدار والثلث الاخر للمدرسة المرجانية .

ومن اعمال السلطان آويس تعمير مشهد الكاظمين سنة ٧٦٩هـ . وبناء قيتين ومذارتين لهذا المشهد ووضع صندوقين من الرخام على القبرين الشريفين ، وتزيين الحرم بالقاشاني وتعمير الرواق والرباط .

ومن المساجد والجوامع التي يرجع لهذا العهد -

- جامع (سيد سلطان علي) ويسمى (الشيخ علي) وهو شقيق السلطان احمد بن حسين بن آويس . وقد أعلن نفسه سلطانا في بغداد ، وهذا الجامع يطل على نهر دجلة في سراق دار الثلاثة العباسية في بغداد .

- جامع محمد الفضل ، وقد انشاه محمد بن فضل الله الخواجة رشيد . والفضل والسيد سلطان علي اخوان ، وفي هذا الجامع مدرسة .

- جامع الشيخ سراج الدين . اشتهر سراج الدين عمر القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ في تدريس الحديث وعلومه وصنف فيه الكتب ، وقد عمر هذا الجامع الوزير التركي حسن باشا سنة ١١٢١هـ -

— جامع العاقولي ، وابن العاقولي هذا درس في المستعمرية وانتهت اليه رئاسة العلم والتدريس ببغداد ، توفي سنة ٧٦٨هـ / ١٢٦٦م ولا يزال شريحه قائما في هذا الجامع ، وللجامع منذنة بديعة البناء متناسقة الابعاد .

— جامع النعماني ، يقع هذا الجامع في شارع الكيلاني وله منذنة مظلة على الشارع ، ويرجع الى (حسام الدين النعماني) احد احفاد النعمان بن ثابت الفرغاني ٧٨٢هـ / ١٢٨١م .

الدولة التيمورية

ولد تيمور سنة ٧٢٦هـ وكان جده وزيرا عند (جغتاي بن جنكيزخان) . وقد تولى تيمور بعض الاعمال في دولة جغتاي في ما وراء النهر ثم صار وزيرا فطبع في الملك وحصل على العالم وعمل السيف في رقاب الناس وهدم المدن والامصار واستولى على خراسان وجرجان ومازندران وسجستان وافغانستان وارس واذريجان ، ثم جاء الى العراق وقضى على الدولة الجلايرية ، وبعدها تحول نحو الشرق واستولى على الهند وغزا كشمير ودلوي ، ثم رجع الى الشرق وحارب السلطان المشاي بايزيد واسره سنة ٨٠٤هـ واكتسح سائر بلاد الشرق الى آخر حدود الشام وبايعه سلاطين مصر على الطاعة .

وعندما توجه تيمور الى الصين مات في الطريق سنة ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م وخلفه ابنه (ميرانشاه) ، فخرجت في زمنه طائفة (قره قويونلي) بقيادة (قره يوسف التركماني) وانتصرت عليه وقتل ميرانشاه سنة ٨٠٩هـ ، كما قتلت هذه الطائفة السلطان احمد الايلخاني وشتمت اسبابه فاستقر لها الملك في اذربيجان والعراق ودامت سلطنتها ٨٠ سنة انتهت بظهور دولة (الاق قويونلي) اي الخروف الابيض بقيادة (علاء الدين التركماني) ، وقد توسعت هذه الدولة في زمن (حسن بك) المعروف بـ (ازون حسن) الذي حارب العثمانيين وانتصر عليهم . وقد انقرضت هذه الدولة على يد الشاه (اسماعيل الصفوي) سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م .

هكذا انقرضت دولة تيمورانيك ومن جاء بعدها قبل ان تمكن من تنظيم امور دولتها فعادت البلاد التي فتحها تيمور الى ملوكها الاولين ، على ان الدولة لتيمورية طال حكمها في ما وراء النهر الى سنة ٩٠٦هـ وتركزت آثارا عمرانية سنائي على ذكرها .

المنشآت الاسلامية في اسيا الوسطى واذريجان

تتميز اسيا الوسطى واذريجان بكثرة المنشآت الاسلامية ذات القيمة الفنية المعمارية ، وقد اسباب هذه المنشآت بعض التلف بسبب الحروب التي وقعت في هذه المنطقة ولحدوث الزلازل فيها ، ومع ذلك فكل ما بقي سليما منها يشكل تراث الحضارة الاسلامية لا اجتمعت فيها من فنون البناء وجمال الزخرفة . ففي القرن التاسع للميلاد كان عمسال الخليفة الميماني (السامانيون) حكاما مستقلين ، وسعوا المدن وشيدوا المساجد والقصور والخوانق وغيرها ، كما بنوا اضرحة ومزارات ضخمة للمسلمين وابنية خاصة ومدارس لتعليم علوم الدين ، واحتل تلك الاضرحة شريح (اسماعيل الساماني) في بخارى .

كانت بخارى وسمرقند وترمد واوركنج ومرو اكثر المدن الاسلامية الزاخرة بابنياتها الجميلة المشيدة بالأجر الاحمر ، وعندما اسبغت بخارى عاصمة لـ (دولة القراخانيين) شيد فيها (مسجد نمازگاه) في القرن الثاني عشر ، كما شيد فيها (مسجد الجمعة) الذي اعيد بناؤه في القرن السادس عشر وسمي بـ (مسجد كلان) ، ولهذا المسجد منذنة يرتفع برجها بمقدار ٤٦ مترا ، وزينت من اسفلها الى اعلاها بزخارف اجترية بمباراة فائقة . وكانت خوارزم في القرن الثاني عشر دولة قوية عاصمتها (اوركنج) : دمرها المغول سنة ١٢٢١م وقد بقي فيها من العهد السابق ضريحان الاول لـ (قشور الدين الرازي) تملوء قبته انشا عليها فسفاطا هرمي الشكل له اثنا عشر ضلعا ، بني بالأجر الفيروزي اللون ، مطلي بالبناء ، والضريح الثاني مرقد (السلطان تكش) وله قبة مخروطية الشكل ومنينة بالأجر الفيروزي ايضا .

واشتهرت مدينة مرو بضريح (سنجر) الذي شيد في سنة ١١٥٧م وهو اعجوبة من اعاجيب الفن المماري الاسلامي .

وعندما ظهر تيمورانيك جيل (سمرقند) عاصمة له ، ونشط في تخطيطها تخطيطا جديدا . وانشأ فيها مجبورة اينية سميت بـ (شاد زنده) وكانت عدلتا لآل تيمور وكبار امواته . تأسست هذه المقبرة سنة ١٤٢٥م وهي من اجمل المجموعات المعمارية في اسيا الوسطى فيها مسجدان مسقي وشائلي ، وفيها ضريح (قاضي زادة الرومي) وضريح (ارکان آقا) زوجة تيمور . وفي هذه المجموعة باب منقوش لمسجد (قثم بن عباس) ابن

عم الرسول (ص) وناسر دين الاسلام في سمرقند وما وراء النهر .

وكان ضريح (كور أمير) في سمرقند آخر منشآت تيمور ، خصص ليكون ضريحاً لـ (محمد سلطان) حفيد تيمور المحبوب ، وقد الصق الضريح بمجموعة المدرسة والخانقاه . وبناء الضريح ضمن الاضلاع من الخارج ومربع الشكل من الداخل ، يحمل طبلًا اسطوانيًا عاليًا عليه قبة زرقاء مضلعة ، وبشم الجزء الداخلي العالي للضريح عن مظهر فاخر ، فالنور الذي ينفذ من النبايك المخزمة يضفي المبرنصات البيضاء والقبة ، وتحت الضريح سرداب فيه توابيت تيمور وأولوغ بك ومحمد سلطان وغيرهم من المغول .

ترك القرن الخامس عشر ، عهد خلفاء تيمور ، عدداً من المنشآت الرائعة يستازي الكثير منها بروعة الاشكال وكمال الانسجام وتناسق التوكية الملونة ، واحدها من جهة الفن المعماري مدرسة (اولوغ بك) في سمرقند التي اشتهرت بفسيفساء البوابة ذات الترابيع الملونة وفيها الشيء الكثير من جمال التصميم والرسم .

يلاحظ ان المدارس في العهد المغولي كانت من اعظم المؤسسات العلمية الدينية ، وقد استجسوة منها لنشر المعرفة والثقافة ولم يخل مسجد من مدرسة ولا مدرسة من مسجد ، وقد اوقف اهل النهر الوقوف الدائمة لبقائها وحفظها للاستفادة منها . ولكن عندما أصبح رجال الحكومة والذك مشبعين بالثقافة الفارسية ابعدوا عن الحكم رجال الدولة من متخرجي هذه المدارس وقدموا ابناء جلدتهم في مراكز الدولة الحساسة ولم ينظروا الى الكفاءة العلمية ولا درجة الثقافة في العلوم والصناعة . وقد ترك المراقبيون المناصب الحكومية وماوا الى وظائف الامامة والخطابة والوعظ والتدريس وصارت مخصصاتهم لا تكفي لسد الرمي والحاجة ، بينما صار غيرهم ينعم بأنواع النعيم وكل خيرات البلاد بأيديهم ، وهكذا استولت الادارة الفارسية على العراق واثرت على ثقافته ولفته .

اما الابنية في هذا العصر وما فيها من زينة ونقوش فان امثلتها على قلة الباقي من الانار كافية لاثبات يدان الصناعة والنقش والخط ، كما ان احكام مادة البناء وصناعة الهندسة دليل عظمة هذا الفن .

لقد شهد هذا العهد تركيزاً لشكل المآذن التي

ترتفع فوق قاعده ذات اربعة او ثمانية اضلاع يعلوها برج دائري مرتفع جداً ، يأخذ بالتضييق من القاعدة حتى الدروة ، ويقوم عند الربيع الثالث منها طنف مزين بالقرنصات ويحمل شرفة للاذان وبمده طنف آخر بارز فوقه يسبق ذروة المئذنة المؤلفة من قبة صغيرة . وقد استعمل الاجر بكثير من التوفيق كمادة للزخرفة ، فحقق البنائون زخرفة جميلة عن طريق انحراف تماكس لصفوف الاجر بصورة غائرة او نافرة او بطريقة تضمين كل صفي من الاجر الزهري صفا ملحقا ذا لون اخف حدة وحافلا بالصيغ المشكلة . وكانت معامل الخزف القاشاني في ري وجرجان تنتج احسن انواع القاشاني ذي البريق المعدني لاستعماله في زخرفة المساجد والمراقد .

اما فن الموسيقى فان اصل تمكنه ورسومه يرجع الى عهد (صفي الدين عبد المؤمن) ايام العهد المغولي ، ففي ايامه كسبت قواعده تثبيتاً وانالها شكلاً علمياً ، وكان السلطان احمد نابغة في هذا الفن .

المغرب العربي

بعد ان استعرضنا وضع البلاد الاسلامية في اقصى الشرق لننتقل الى الممالك الاسلامية في اقصى الغرب . لقد جاء فتح المسلمين للمغرب العربي متأخراً بالنظر لبعدها عن مركز الخلافة . استطاع (حسان بن النعمان) فتح هذه البلاد سنة ٧٧هـ / ٦٩٦م في خلافة عبد الملك بن مروان ، ومنها عبر (طارق بن زياد) لفتح الاندلس . قامت في مراكش (دولة الادارة) ، وكان مؤسسها (ادريس بن عبد الله بن الحسن) الذي فر من وجه الخليفة المهدي واستعان بقبائل البربر على تأسيس دولته . ولأنشأ ابنه (ادريس الثاني) جاسم (القرويين) في مدينة فاس سنة ٢٤٥هـ / ٨٥٩م وجعل في حرم الجامع ٣٠ عموداً ، وفيه مكتبة تضم الاف الكتب والمخطوطات .

وقامت بعد دولة الادارة في المغرب (دولة المرابطين) وكان مؤسسها (يوسف بن تاشفين) وقد استمر لها الحكم من سنة ١٠٥٦ الى ١١٢٨م . وقد عرفوا بالثمين . اسس المرابطون مدينة مراكش في سنة ١٠٦٢م واتخذوها عاصمة لهم ، وبني فيها (علي بن يوسف بن تاشفين) مدرسة كبيرة تعرف اليوم بـ (الجامعة اليوسفية) ، وكان تأسيسها سنة ١١١٦م ، وقد زينت جدرانها الوردية

بالفسيفساء والمرمر والاختاب المنقوشة نقشاً
بديعاً يدل على مهارة وفن .

وظهرت بعد ذلك في المغرب (دولة الموحدين)
وكانوا شديدي التعصب في احكام الدين . وقد
ضمو الاندلس الى املاكهم وزادوا في عمارتها وبناء
المساجد والمدارس فيها ولكنهم احتفظوا بمراكش
كماصمة لهم ، وكان مؤسس هذه الدولة الحقيقي
(عبد المؤمن) ١١٢٠ - ١١٦٣ بنى في مراكش
مارستاناً اتقن فيه النقوش البديعة والزخارف
المحكمة ، كما احدث (بستان المسرة) وهو من متع
مراكش ومفاتنها ، طوله ثلاثة اميال وعرضه قريب
من ذلك ، جلب اليه الماء وزرع فيه جميع انواع
الاشجار المثمرة . كما بنى (مسجد الكتبية) الذي
بعد التحفة النادرة في مدينة مراكش . ولهذا
المسجد مئذنة رشيقة تم بناؤها سنة ١١٩٦ م ،
والبناء بحجر الغشم وهي لا تختلف من حيث
الترتيب والتنسيق عن مئذنة اشبيلية (الجير الدا) .

ومن آثار الموحدين الخالدة (جامع حسان)
الذي بناه (يعقوب المنصور) في الرباط ، ولهذا
الجامع صومعة (مئذنة) شامخة مربعة الشكل
ارتفاعها ١٤٥ قدماً ، في وسطها سلم يرقى الى
اعلاها ، والبناء من الحجر المنحوت وزخارفها شبكة
من معينات متجاورة وهي من مميزات الفن المغربي .

انقسام دولة الموحدين

انقسمت دولة الموحدين الكبيرة في النصف
الاول من القرن الثالث عشر الى اربع دول ظلت
قائمة بين ضعف وقوة خلال ٨٠٠ عام . ففي تونس
كانت السيطرة لـ (حفصيين) الورلة الشرعيين
للموحدين . كما أصبحت تلمسان عاصمة لاسرة
(بني عبد الواد) و (الزيانيين) ، غير ان بعض
اسبانهم : وهم (بنو مرين) اقاموا في المغرب
وحكموا (فاس) ، فكانوا اكثر الملوكتباسا واوفرهم
لروة وصاروا سادة بلاد المغرب .

ترك بنو مرين بعض الآثار التي تبدو بعض
العالم فيها موروثة عن العصر الذي سبقهم ، كالقبة
العرق في المسجد الكبير في (تازة) وفي المسجد
الكبير في (فاس الجديدة) . كما شيدوا (مسجد
المنصورة) سنة ١٢٣٦ م . وتقع مدينة المنصورة
عند ابواب تلمسان ، ومئذنة هذا الجامع المبنية
بالحجر المشذب واقعة في منتصف واجهة البناء
ويفتح الباب الرئيس للجامع من تحت هذه المئذنة
بتصميم موفق مشكلاً اساس زخرفتها الجميلة
للحلاة بالقاشاني .

واشتهرت تلمسان بجامعها الذي يعتبر قطعة
جميلة من الفن المسماري الاندلسي الذي انتقل الى
شمال افريقية بنى هذا الجامع (حمو بنو روسان)
من بني زيان سنة ١١٢٦ م وزاد عليه (علي بن
يوسف بن تاشفين) كثيراً من الزخارف والنقوش
ومحراب هذا الجامع قطعة مصفرة من محراب
جامع قرطبة ، وابرز ما في هذا البناء الاقواس التي
عقدت على شكل حدوة الفرس وهي ذات مقرنصات
جميلة ، كما ان قبة الجامع التي تتقدم المحراب
فيها تخريم جميل معقد وتتكون من ستة عشر
قوساً .

وكان لـ (ابي حمو الثاني) قصر جميل في
تلمسان ، فيه ساحة غربية الصنع وخزانة منجاة
ذات تماثيل من اللجين محكمة ، بأعلاها ايكة تحمل
طائراً فرخاه تحت جناحه ، وفيها ارقم خارجة من
كوه يصدرها ابواب مبنوقة ، عدد ساعات الليل
الزمانية ، وقد وصفها يحيى بن خلدون فقال (حيل
احكمت به الهندسة صنعها) .

انشاء المدارس والزوايا

قام بنو مرين بانشاء عدد وافر من المدارس
في المدن القيامة : في فاس ومكناس وتازة وتلمسان
والجزائر وغيرها ، اهمها (مدرسة الصوريج) و
(مدرسة المطارين) و (مدرسة بوعنانية) وهذه
اكثر المدارس فخامة : فهي مسجد كما هي معهد
وفيها مئذنة ومنبر ، واشتهرت بساعاتها النحاسية
الغريبة الصنع .

وكانت ابنية المدارس اشبه ببناء المدرسة
المستنصرية ، فيها ايوان مفتوح على سحن مركزي
في وسطه بركة ماء ، ويحيط بالصحن اروقة تفتح
عليها حجرات ، وتمتد على احد الجهات قاعة
كبرى فيها محراب تجمع بين الصلاة والدراسة .

وفي المغرب زوايا اشبه بالخانقاه يلجأ اليها
الدراويش وهي مكان اعتزالهم . وتنشأ الزاوية
حول مدفن ولي من الاولياء الصالحين او مؤسس
طريقة من الطرق الدينية . وفي القيروان أصبحت
(زاوية البالوي) اكثر الزوايا ارباباً ، ويشمل
البناء عدا المدفن مسجداً ومدرسة وغرف للحجاج
وفي تونس كان (سيدي قاسم العجالي) يجمع
مرديه خلال حياته في الزاوية التي دفن فيها عام
١١٩٧ م . كما يوجد في قرية العباد الواقعة قرب
تلمسان زاوية واسعة وجدت بوجود ضريح (سيدي
بوعدين) وفيها مسجد ومدرسة وحمامات وبيوت
للضيافة .

ويطلق في المغرب اسم (شله) على الزاوية أو الرباط ، وقد أقام بنو عماد شله عند باب مدينة الرباط الموحدية ، وقد أصبحت بعد ذلك مقبرة لأمراء المغرب وفي هذه الشله مجموعة من المدافن والمصليات ، ولها سحن فيه بركة ماء يحيط بها حجرات وحرم حيث يقوم العاكفون بالصلاة وتلاوة الأدعية .

العمارات العسكرية المغربية

اشتهرت العمارات العسكرية حسب التقاليد الموحدية دون انسانية شيء هام اليها ، وإن أكثر التحصينات العسكرية ترجع إلى القرن الثالث عشر والرابع عشر : كحصون فاس الجديدة التي شيدت سنة ١٢٧٦ وحصن المنصور وحصن شيلة وهي مقبرة بني مرين . شيدت سنة ١٢٢٩ م . وحصن جبل طارق مع البرج الغنم في القلعة الحرة . وحصون فاس الجديدة شكل يتميز عن بقية الحصون بسور مزدوج من الطين الدك ، وله أبراج تتجاوز بارتفاع السور إلى ثلث ارتفاعها ، والباب الوحيد من السور ، المبني من الحجر المنحوت يفتح بين برجين مربعين أو مستطولين ، وهو يؤدي إلى مجموعة من الدخايل المظلمة المغطاة بصورة عامة بقبوات متعاقبة . وفوق الجدران

طريق للحراسه محمي بطنف من الشرايف ، وأكثر مداخل هذه المدينة ملتوية .

وتشتهر مدينة فاس بمنازلها المتلاصقة ليس لها نوافذ على الخارج ، ويتكون كل دار من غرف وصلات للاستقبال تتوسطها ساحة مكشوفة تستقبل نور الشمس والهواء ، وفي وسط الساحة حديقة ونافورة ماء ، والطابع الغالب على أكثر البيوت هو الطابع الاندلسي ويرجع السبب في هذا إلى أن مدينة فاس كانت ملجأ المغاربة من الاندلس بسبب اضطهاد بعض ملوكها الجائرين ، ولهذا امتزجت في البناء الفنون الاندلسية بالفنون المغربية الاصلية .

ومدينة مكناس باب تعرف بـ (باب النصر) وهي بناء فخيم يمد آية في الفن والزخرفة واتقان الصنعة . والمدينة حصن منيع طوله ١٠ كيلومترا ، وفي وسط المدينة ضريح (المولى ادريس الثاني) مؤسس المدينة ، زينت جدرانها بأروع النقوش ، ويتصل هذا الضريح بجامع كبير فيه جناح خاص للنساء .

هذا وسوف نقدم في الحلقة القادمة التطور الذي حدث في فن السارة العربية الإسلامية في الفترة الرابعة من فترات هذا التطور .

حول الثقافة الإسلامية

ترجمة وتعليق

سليمان الشاذلي

بغداد - الجمهورية العراقية

وثنية - ولا يمكن أن تصلح لأغراض الدين المسيحي وبهذه الوسيلة سميت أوتنوسيت ، ليس مؤلفات أرسطو وحده حسب ، بل وحتى مؤلفات الكثيرين من أفلاطونية الكبار الآخرين . من أنباغ الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، ما بين القرنين الثالث والسادس للميلاد ، وذلك في عمرة التراث اللاهوتي للكنيسة القديمة .

ومن ناحية ثانية تقبلت الثقافة الإسلامية ، وحافظت تماما على هذا التراث الفلسفي القديم الذي قضت عليه الكنيسة المسيحية ، فطورت بطريقتة أصيلة وخلقة جدا .

فهي مجرى الاتصالات الأخيرة بين الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية في صقلية ، وفي إسبانيا بسفنة خاصة ١٢/ أعيد اكتشاف الكثير من الكتابات غير المعروفة لأرسطو . وللتراث الفلسفي الأفلاطوني الحديث ، وتم إيصالها إلى أوروبا . وهذه الظاهرة المتباينة جدا . هي جلب الموضوع الذي يتحدث عنه الآن .

(٢) رغم ما بذله كاتب المقال الدكتور بنتس من جهد في إظهار نفسه بمظهر المتحيز المنصف ، إلا أن التحيز بارز عنده في كثير من النواحي . فهو مثلا يتحدث عن الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية في صقلية وفي إسبانيا ، والذي تؤكد المصادر التاريخية الغربية ذاتها ، أن العنصر المسلمين عندما نشروا حضارتهم الزاهرة في هذين القطرين الأوربيين وفي أجزاء أخرى من فرنسا وإيطاليا ، لم تكن هذه الأجزاء الأوربية قد عرفت قبلا أي نوع من أنواع الثقافة بالمفهوم الصحيح للكلمة « الثقافة » . فلقد كانت أوروبا غارقة إلى النجاسة في سبات مطبق من الجهالة والامية إلى درجة أن « شركان » وهو أعظم ملوك أوروبا في ذلك العهد لم يكن قد تعلم بعد كيف يكتب اسمه .

(١)

الثقافة الإسلامية

تنقل الفلسفة اليونانية إلى أوروبا

للدكتور

أرنست بنتس (١)

تمهيد

يستطاع أن يفهم فيما جيدا ، التأثير القوي جدا ، الذي أحدثته الثقافة الإسلامية في الفلسفة المسيحية وفي اللاهوت المسيحي في أوروبا ، وذلك عن طريق دراسة الإحجية العقلية للثقافة الإسلامية ، باعتبارها وسيطا للتراث الفلسفي اليوناني القديم ، وعلى الأخص فلسفة أرسطو . وأفلاطون ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

أن من أهم الروايات المتصلة بتاريخ الأفكار الأوربية ، أن يدرس العصر الأخير الذي حذرت إليه الفلسفة اليونانية خلال الألف والخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحي . لقد كانت الكنيسة المسيحية هي التي استعادت أولا . وعلى نطاق واسع ، تمارس الفلسفة اليونانية القديمة ، مستبعدة بأعمالها

(١) هوامش وتعليقات المترجم

الدكتور أرنست بنتس Ernest Benz استاذ تاريخ المسيحية في جامعة ماربورغ بألمانيا . وقد التقى بعثته هذا على شكل محاضرة بجامعة حيدر آباد بالهند في ٢٥ تموز ١٩٥٧ ونشر في مجلة « الثقافة الإسلامية » الدورية التي تصدر بالانكليزية في الهند العدد ٢ سنة ١٩٦١ .

انها حقيقة غير معروفة في الغالب ، هي ان تهاجر الفلسفة اليونانية رغما عنها في القرن السادس من الغرب ، اي من المكان الذي ضردت منه باعتبارها وثنية ، الى اسيا الصغرى ، وسوريا ، وایران . والجزيرة العربية ، وان تلتقيها الثقافة الاسلامية في هذه البلدان ، وان تشمل هناك بطريقة مهمة جدا . على تطوير الفلسفة الاسلامية والمعتقدات الدينية الاسلامية .

فبانتشار الثقافة الاسلامية ذلك الانتشار الواسع في الغرب ، وعلى الاخص في صقلية واسبانيا ، عاد الفلاسفة ورجال اللاهوت المسيحيون ، وبعد انقضاء ثمانمائة او تسعمائة سنة ، مرة اخرى الى التماس الجديد بالتراث المنسي ، والمكمل بسدا للاداب الاغريقية في العصور التي سبقت العصور الوسطى .

ذلك ان التطور المدهش في الفلسفة ، وللال علوم في المدارس المسيحية ، وكذلك تطوير اللاهوت خلال العصور الوسطى ، قد تأثر تأثرا مباشرا وسريعا بهذا التماس الجديد مع التراث الفلسفي اليوناني الذي اعمل منذ زمن طويل ، حيث تم نقل العلوم الى المدارس من المسيحيين على ايدي مفكري الاسلام العظام .

سوف تبدأ الحديث اولا عن هجرة الفلسفة اليونانية القديمة من الغرب الى الشرق الى ايران ، وبلاد الرافدين ، والجزيرة العربية . وتأخذ ثانيا بنظر الاعتبار ، المودة الشديدة للتراث الفلسفي اليوناني القديم ، عن طريق الفلاسفة المسلمين من الشرق الى اقصى الغرب ، الى اسبانيا ، وان يتم ثالثا ، وبصفة خاصة ، بتاريخ ترجمة آثار أرسطو خلال الفترة من القرن الثاني عشر ، حتى القرن الرابع عشر . باعتبارها هي الأساس في تطور علم اللاهوت والفلسفة والعلوم المسيحية . وذلك في المخططات الدراسية أثناء العصور الوسطى .

- ٩ -

عرفت الثقافة الاسلامية ، في العصور الوسطى التراث الفلسفي اليوناني ، في صورة الفلسفة الاغلاطونية الحديثة المتأخرة . فقد كانت هذه الفلسفة الاغلاطونية الحديثة هي الاداة لنقل فلسفة ارسطو واغلاطون انطاكيين الى المسلمين . فمن المهم جدا ان نذكر بان هذه الاغلاطونية الحديثة المتأخرة ، كانت دليل قبيح . وبصفة خاصة ، الى تحقيق الانسجام بين فلسفة ارسطو وفلسفة الاغلاطون .

واقعد تم الإغراب عن هذا الميل في التعليقات

العظيمة التي وضعها هؤلاء الفلاسفة الاغلاطونيون المحدثون على الكتابات الاصلية وحتى في التعليقات التي اجريت على كتابات ارسطو الاصلية ، والتي وضعها كل من «الاسكندر الافرووديس» و (طيماسوس) (تمستوس) .

فهنا نرى ارسطو في حفة تفسير اغلاطوني وهذا يفسر الكثير من التراث المتأخر للفلسفة اليونانية القديمة التي نقلها المسلمون كما سنرى ذلك .

كذلك ينبغي ان نقرر ان هذه الفلسفة الاغلاطونية الحديثة ، لم تجد مصادرها في الفلسفة اليونانية القديمة حسب ، بل وجدت لها مصادر مهمة جدا في التراث الفلسفي والديني لدى اليهود والفرس .

مثال ذلك ان (امونيوس سكاس) المعلم المشهور لـ (بلوتينوس) مؤسس الاغلاطونية الحديثة المعادية للمسيحية . وكذلك معلم «اوريجانوس» الرئيس الشهير للمدرسة المسيحية في الاسكندرية^(٢) ان «سكاس» هذا كان من اصل هندي ، ذلك لان كلمة «سكاس» تعني انه كان «سيكا» . اي انه ينتمي الى قبيلة «سكيس Sakes» التي تقطن غربي الهند .

وهناك الكثير من الآثار المباشرة الاخرى للتراث الفلسفي الهندي على الفلسفة الاغلاطونية الحديثة . فنحن نجد مثلا ذات الاهتمام الخاص بالتراث الفلسفي الهندي والفارسي لدى بلوتينوس . الذي سمى الامبراطور «غورديان»^(٣) في حملته

(٢) بلوتينوس Plotinus اي الاوطسني وهو من رؤساء مدرسة الاسكندرية المسيحية التي اسسها مرقس لتقاوم مدرسة الاسكندرية الوثنية وكان من اشهر رؤسائها بنتيوس واسله من صقليا وكان من اتباع المدرسة الرواقية ثم اورد الى النصرانية ومات سنة ٢٠٠ م .

ومنهم اوريجناس Origenue الذي ولد في الاسكندرية من ابوين مسيحيين وقد عهد اليه الاسقف ديمتريس البابا الثاني عشر في الاسكندرية بمقاييد هذه المدرسة ونتيجة لشقاق وقع بينه وبين هذا الاسقف هجر اوريجناس مصر والتجأ الى مدينة فيصية في فلسطين وهناك اسس مدرسة مماثلة .

والعروف ان هذه المدرسة بقيت قائمة حتى منتصف القرن الخامس للميلاد .

(٣) الامبراطور غورديان : كان من اسرة لها صلتها بالحكم في روما وقد رفع الى وظيفة «قنصل» مرتين ، ثم عين بوليفس قنصل اول على افريقيا . وعندما اقتصب مكسيم الصرش في روما اختير غورديان امبراطورا على روما لمقاومة القنصل لكنه بقي يعيش في قرطاجنة بشمال افريقيا وفي اول الامر حكم في الفترة ٢٦٨ - ٢٧٤ م .

المسكينة على الهند . على أمل الاتصال جنسنا
بالحكماء الهنود .

أما النقطة الثالثة التي ينبغي أخذها بنظر
الاعتبار فهي وجود خطين على الدوام للفلسفة
الافلاطونية الحديثة يسيران جنباً إلى جنب : أولهما
الخط الذي يمثل الفلاسفة الذين اظهروا الفلسفة
الافلاطونية الحديثة بالمعنى المضاد للمسيحية بصفة
مباشرة .

ولقد بلغ هذا الجناح المعادي للمسيحية ذروته
في عهد الامبراطور جوليان (٥) الذي تأثر
نفسه تأثراً عميقاً بالفلسفة الافلاطونية الحديثة ،
وكان منسجماً نبضة معادية للمسيحية ، شملت الدين
الرئيسي القديم على أساس وضع فلسفة افلاطونية
حديثة للدين ، والذي حاول ان يمرضها كاساس
لاهورتي مشترك للديانات الوثنية القديمة ، وللتنصير
الفلسفي لمعتقداتها .

ومن الناحية الاخرى يتوفر لدينا أيضاً جناح
مسيحي الفلسفة الافلاطونية الحديثة . مثال ذلك
مدرسة الاسكندرية التي تأثرت تأثراً عميقاً بالفلسفة
الافلاطونية وبالفلسفة الافلاطونية الحديثة معا ،
والتي ادت الى تطوير الكثير من المناقشات اللاهوتية
بقصد البرهنة ، والقول بصواب الالام باستعمال
الفلسفة الافلاطونية الحديثة من لدن الاساتذة
المسيحيين .

يدخل القسم الاكبر من الظاهرة التي ندعوها
باعتناء الوثنية على المسيحية ، ضمن تفسير المذهب
المسيحي عن طريق الممارات الفيبية « الميتافيزيقية »
الفلسفة الافلاطونية الحديثة .

فما عدا هذا نجد أيضاً كثيراً من الاحاديث
المدونة لدى جناحي المدارس الافلاطونية الحديثة .
لدينا احاديث منذ ظهور المسيحية حتى يروز
الموقف المعادي للمسيحية . مثال ذلك امونيوس
سكاس والامبراطور جوليان .

كذلك نجد كثيراً من الفلاسفة الافلاطونيين
المحدثين ، الذين كانوا في اول الامر يتشبهون الى

(٥) الامبراطور جوليان : تولى الحكم في الفترة ٣٦١ -
٣٦٣ وكان جوليان قد تار ضد الامبراطور قسطنطينوس
الذي قتل في إحدى المعارك في تلك الحرب الاهلية وكان
جوليان متشبهاً بالفكر الفلسفي فاراد ان يفسى على
حكمه صفة الفيلسوف الحاكم وكان من أشد المعادين
للمسيحية ولذلك عمد الى اصلاح الديانة الوثنية وارساء
قواعدها مجدداً وكان شديد الطموح للتشبه بالإسكندر
المقدوني في الفتوحات العسكرية .

الجناح المعادي للمسيحية من الفلسفة الافلاطونية
الحديثة . ما لبثوا ان تحووا الى ايجاد تفسير
مسيحي لتراثهم الفلسفي الافلاطوني الحديث .

ولقد أصبح البعض من هؤلاء اساقفة . منهم
« ستيوس » الذي أصبح اسقفاً لكنيسة ثورنتاوية (٦)
كذلك يجب ان تذكر ان تاريخ الفلسفة الافلاطونية
الحديثة في العصر المسيحي . لم يكن يستعمل على
الصراح الفيلسوف حسب . بل على الصراع الهوسي
بين كنيسة الاسكندرية البيزنطية من جهة ،
والكنائس القومية الاخرى في الشرق الادنى من جهة
اخرى .

وبعداء من القرن الثالث حتى القرن السادس .
كانت الافلاطونية الحديثة ممثلة في اربع مدارس :
أولها المدرسة السورية برئاسة الاكبر « سيمبريوس »
« جيميلكوس » « الطييد الشهير » « ثورنتيوس » (٧)
وكان هذا « اي جيميلكوس » على تماس وتيق بالديانات
الرائية القديمة ، وعلى الاخص الطقوس الغامضة
متها ، وكان يرد ان يمرض اراءه الفلسفية كتفسير
لأساطير الثقافات القديمة اليونانية القديمة والشرقية .

أما المدرسة الثانية فهي مدرسة « برغامون » (٨)
التي انشأها « اينديرس » « ثايد » « جيميلكوس » ،
وكانت تزيك ارتباطاً وثيقاً بالمدرسة السورية .
وتنتمي مدرسة « برغامون » هذه هي الاخرى التي
الجناح المعادي للمسيحية من الفلسفة الافلاطونية
الحديثة .

ولقد كان اهم ممثل لرد الفعل الوثني لدى
تلك المدرسة هو الامبراطور « جوليان » « مستان » ،
الذي اشتهر باسم « ملا » ، والذي تم من التنصير ،
نتيجة انوار ردة الرائية في نظر الذين خلفوه من
المسيحيين « اللاهوتيين المسيحيين » في ذلك العهد .
واذا بالفلسفة الافلاطونية الحديثة بوجه عام .

ومن ثم تتوزع لنا مدرسة اثنا الافلاطونية

(٦) ثورنتية Kyrene هي منطقة برفة بجمهورية ليبيا
الحاضرة . ويقال ان ثورنتية كانت تقع في ذات الموقع
الذي تقوم فيه الآن مدينة « شحات » .

(٧) جيميلكوس Jamblícheus . ولد في كليس في
النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي وتوفي سنة
٢٢٢م وكان من مشاهير الفلسفة الافلاطونية الحديثة وكان
يطلق على نفسه اسم كاهن الاسرار وصانع العجائب .

(٨) مدرسة برغامون Pergamon كانت تقوم في مدينة
برغامون أو برغاموس في ميسيا وتقع على نهر كايكوس
وكانت عاصمة لملكة برغاموس ومقراً للملوك البطاليين .

الحديثة ، وهي أشهر تلك المدارس تالطية (٩) . ذلك ان اثينا كانت ما تزال في ذلك الوقت ، تمثل الجامعة الرئيسة للثقافة الهلينية ، وتولف مركزا للتراث الارسطوطاليسي والافلاطوني معا .

كان رئيس مدرسة اثينا هو « بروقليس » (١٨٥ ق م) وهو الرئيس المشهور للفلسفة اللاهوتية الهلينية (١٠) .

وهناك أسماء كثيرة من الفلاسفة المشهورين الآخرين في مدرسة اثينا تلك ، منهم فلوطرخس ، ومارينوس ، وديمستقيوس ، وسيمبلتوس ، وريستيانوس (١١) .

واهل من اسمع كتابات هاند المدرسة كثيرا هي التعليقات التي كتبها بروقليس على مؤلفات افلاطون ، وتلاميذ كل من ماريوس وسيمبلتوس على مؤلفات ارسطو .

وكانت مدرسة اثينا هاند معادية ايضا للمسيحية ، وهي في تقديرها للتراث الفلسفي اليوناني ، تعطي تقديرا ممتازا للدين الوثني السالف ، وعلى الاخص لآداب الديانة الهلينية القديمة ، التي تم تعديسها بالفلسفة الافلاطونية الحديثة التي كانت ترمز بها هذه المدرسة .

اما المدرسة الرابعة الفلسفة الافلاطونية الحديثة فهي مدرسة الاسكندرية . ولقد سبق ان اشرنا الى التأثير الذي أحدثته الفلسفة الافلاطونية الحديثة على المدرسة المسيحية التي كانت تعتمد التعليم بطريقة السؤال والجواب ، والتي اسسها « بتيانوس » في الاسكندرية ، وكان من رؤسائها

(٩) مدرسة اثينا : هي أشهر مدرسة في التاريخ القديم وأطولها عمرا عرفت باسم الأكاديمية وأنشئت في زمن افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد ٣٢٧ ق م وظلت تقوم بتدريس الفلسفة حتى النصف الأول من القرن السادس الميلادي (٥٢٩ م) عندما ألقى الإمبراطور جستنيان أبوابها ، وهاجر أساتذتها الى بلاد فارس . وكان من أشهر تلامذة هذه المدرسة هما تيتانوس واينوكس .

(١٠) بروقليس : Prudon ولد في بيزانس سنة ١١٢ م وتوفي في اثينا سنة ١٨٥ درس فلسفة ارسطو في الاسكندرية ثم رحل الى اليونان للالتقاء بالفيلسوف فلوطرخس الابيني مؤسس الافلاطونية الحديثة وتلقى العلوم عن سريانوس ثم خلفه في رئاسة مدرسة اثينا .

(١١) فلوطرخس Plotarchus من مشاهير مؤسسي الفلسفة الافلاطونية الحديثة . وقد وضع عددا من الكتب والمقالات الفلسفية منها كتاب الاراء الطبيعية ، وهو خمس مقالات يضم آراء الفلاسفة في الطبيعيات وقد نقله الى العربية « قسطنطين لوقا البعلبكي » وكتاب (النفس) وكتاب الفسب وكتاب الرياضة وكتاب مداراة العدو وغير ذلك .

المتأخرين تلمنوس ، وأوريجنس الذي جاء من بعده (١٢) .

ولئن اتي جانب هذه المدرسة المسيحية التي وجدت في الاسكندرية كانت تقوم ايضا مدرسة غير مسيحية أكثر قدما ، ذلك لان الاتجاه الرئيس لم يكن ينطوي على دراسة القضايا الفيزيائية ، بل دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية (١٣) .

فيما التحول من القضايا الفيزيائية واللاهوتية الى العلوم التطبيقية كان ايضا من الاسباب التي جعلت الارتباط بالديانات الوثنية القديمة ، يتفكك بصفة تدريجية .

ولقد أصبحت مدرسة الاسكندرية ، وبشكل بليء ، كلية فلسفية حيادية ، ومن دون ان تشير بحدة عن المبول الوثنية .

ففي ميدان الفلسفة تميزت مدرسة الاسكندرية هذه ، بالانسجام بين التراث الافلاطوني والتراث الارسطوطاليسي ، وكان المثل لتلك المدرسة هي السيدة الشهيرة هيباتيا التي لايت حثها سنة ١١٥ م على يد جمهور متطرف من المسيحيين ، وكان تلميذها هو سيناقيوس الذي أصبح فيما بعد اسقفا لبورثانية . وعلى هذه الساتلة حدث هذا التبدل العجيب في الموقف تجاه الوثنية .

هناك أعضاء شهيرون من مدرسة الاسكندرية هذه منهم فيلويونوس ، وأولمبيودوروس الفيلاس دان اللذان اشتهرا جيدا بتعليقاتهما على كتابات افلاطون وارسطو .

ولقد تحول اسمها . وهو فيلويونوس ، الى

(١٢) مدرسة الاسكندرية : انشئت هذه المدرسة بمدينة الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد وظلت قائمة حتى القرن الخامس بعد الميلاد ، وفي عهد البيطالسة الذين حكموا مصر بعد وفاة الاسكندر الكبير . وقد وضع كل من ديمتريوس وسطراطون اسس هذه المدرسة وكانت مدرسة نقالية مزودة بمتحف وهو عبارة عن معبد فيه تماثيل بنات (الزبوس) الشيع اللواني يرمن الى الشعر والموسيقى والشعر والرقص والنميش وغيرها وكان من أشهر علمائها اقليدس وارخميدس وبطليموس صاحب المجسطى واشتهرت المدرسة بمكتبتها الكبرى التي اسسها ديمتريوس سنة ١٨٤ ق م .

(١٣) يقصد بذلك المدرسة الوثنية التي انشئت في الاسكندرية الى جانب المدرسة المسيحية فيها ، وكانت هذه المدرسة الوثنية قد انشئت على يد (امونيوس) الذي اعتنق المسيحية اول الامر ثم نبها وتكر لها فيما بعد وتوفي سنة ٢٤١ م . وهذه المدرسة متأثرة بالافلاطونية الحديثة الى حد كبير .

المسيحية . ونشر بعد تحوله كتابات فلسفية تعكس
اراءه في عقيدته الدينية الجديدة .

وعلى الرغم من الغرق في الموقف الديني بين
مدرسة الاسكندرية ومدرسة اثينا ، كانت العلاقات
الشخصية بين اعضاء الفارسيين قائمة ، من ذلك ان
كثيرا من الاعضاء المشهورين في مدرسة الاسكندرية
كانوا قد درسوا في مدرسة اثينا . فقد كان هيرودوليس
من مدرسة الاسكندرية تلميذا لسيريتوس من مدرسة
اثينا . وكان امباتوس من مدرسة الاسكندرية ايضا
تلميذا لبروقليس من مدرسة اثينا .

ومن ناحية اخرى ظل كتي من ديمستريوس
وسمباقوس ، وهما فيلسوفان من مدرسة اثينا ،
شديدن - زيادة طويلة - لاماتوس من مدرسة
الاسكندرية .

حدثت الازمة الرئيسية لكل هذه المدارس
الافلاطونية الحديثة بعد اختيار الردة الوثنية في
عهد جوستيان . ففي سنة ٥٢٩م سمح جوستيان (١١٢)
وهو من اشهر الاباطرة المسيحيين في بيزنطية ، على ان
ينفصل بصفة محددة ونهائية عن التقليد الفلسفي
الهيليني الوثنية السائدة ، ولذلك اقدم على غلق
جامعة اثينا التي كانت ماتزال حتى ذلك الوقت
تعتبر مركز الفلسفة اليونانية القديمة القائمة على
اساس العقيدة الوثنية القديمة .

ولقد صودرت اموال جامعة اثينا هذه . وفي
هذه الفترة بالذات . انتشرت الفلسفة الافلاطونية
الحديثة من قبل السلطات المسيحية العليا في
بيزنطية بانهما هي الوثنية بعينها .

احدث اغلاق جامعة اثينا نتائج مهمة ، ذلك ان
اساتذة جامعة الجامعة ، ومنهم على سبيل المثال
ديمستريوس وسمباقوس وخمسة اخرون غيرهم ،
قد هاجروا الى بلاد فارس سنة ٥٢٩م ولقد اُمنى
الملك كسرى الاول ، صديق الثقافة والمدنية الفلينية
حمايته على هؤلاء اللاجئين الى مملكته ، حيث
سمح لهم ان يواصلوا دراساتهم وتعاليمهم ، وبهذه
الوسيلة وصل التراث الفلسفي اليوناني الى
الشرق .

(١١) جوستيان امبراطور روما اعتنق المسيحية واقدم على
اغلاق مدرسة اثينا (الاكاديمية) لانها كانت في نظره تبث
التعاليم الوثنية . ولم يشأ اسئلة تلك المدرسة ان يخفوها
للاستهاد فهاجروا الى بلاد فارس ، وكانت تدعى بالجنسية
وهي نوع من الوثنية ، حيث رجب بهم كسرى انوشروان
ملك فارس وانزلهم في بقعة كانت مسمكرا للجنود اشتهرت
باسم « جندي سابور » حيث استأنفوا نشاطهم الفلسفي
هناك .

ولقد انتقل التراث الروحي لأشهر مركز
الثقافة الهيلينية الى اسيا الصغرى ، فوجد هناك
مراكز جديدة للفلسفة والعلوم ، بحيث استطاع
المهاجرون المتعلمون من الغرب ، ان يحافظوا على
معارفهم القديمة وقد حمل هؤلاء المهاجرون معهم
الكثير من المخطوطات والنصوص الاصلية للفلسفة
اليونانية . ولاسيما فلسفة ارسطو وافلاطون ،
وكذلك وصل الكثير من كتابات المتأخرين من
الفلاسفة الافلاطونيين المحدثين ، الى فارس .

ومن ناحية اخرى ادى اغلاق جامعة اثينا
ايضا . الى رد فعل مباشر لدى المدارس الفلسفية
الافلاطونية الحديثة القائمة آنذاك . فلقد تم من قبل
اغلاق المدرسة السريانية ومدرسة برغامون . ولم
يبق سوى مدرسة الاسكندرية وحدها لتواصل
دراساتها عن طريق اذعاء العقائد المسيحية على
مناهجها ، لانها وجدت لها من قبل موقعا جديدا
تجاه الدين المسيحي والكنيسة .

ولقد انتقل مسطباتوس من الاسكندرية الى
القسطنطينية وشرح ينشر التراث الافلاطوني
الحديث لمدرسة الاسكندرية في جامعة بيزنطية
الجديدة ، كما انه اوجد تراثا للفلسفة والعلوم
اليونانية في العاصمة المسيحية ، وفي مركز الثقافة
المسيحية ، وبذلك تاملت المعتقدات المسيحية
البيزنطية على اساس الفلسفة والعلوم اليونانية .
وان كان ذلك الاساس محدودا جدا .

لقد وصفنا الطرق التي دخل بها التراث
الفلسفي اليوناني الى اسيا الصغرى ، وسوريا ،
وايران ، والجزيرة العربية .

اما الان فان الثقافة الاسلامية في سوريا
والعراق قد اصبحت في تماس روحي مباشر مع
تراث اليونان الفلسفي .

ولم تكن الفلسفة اليونانية ، في الواقع ، هي
التراث الوحيد الذي اثر في الفلسفة الاسلامية .
فهناك ايضا تأثيرات من الفلسفة الهندية . وبعض
تأثيرات من جانب المعتقدات الروحية القديمة ،
والفلسفة الزرادشتية ، على اننا لا نأخذ هنا بنظر
الاعتبار سوى التراث اليوناني .

لقد كان اسئلة الفلسفة الاسلامية العظام
يدركون جيدا اهمية التراث الفلسفي اليوناني ،
ولذلك راحوا يسعون منذ البداية الى ان يترجموا ،
بكل حماسة ، مؤلفات الفلاسفة اليونانيين ، في

كل وقت كانوا يظلمون فيه على النصوص الأصلية تلك المؤلفات .

ان تاريخ هذا النشاط في ميدان الترجمة لم يدون بعد (١٥) ولكن الشيء المؤكد هو انه ، في الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ٩٠٠ ميلادية ، توفرت لدى الفلاسفة المسلمين الكبار ، واساندة المدارس في البصرة وبغداد ، مرفقة مفصلة بمؤلفات ارسطو وأفلاطون ، وكذلك بالتعليقات العظيمة التي وضعها الاسكندر الافروديسي وطيمانيوس ، وكذلك تعليقات كل من نازفريسطيس ، وسريانيوس ، وامونيوس ، وقورغوريوس ، وعلى الاخص بلوتينيوس .

في مندورنا ان نميز ثلاثة عصور من نشاط الترجمة ذلك ففي عهد الامون (٨١٢ - ٨٢٢ م) حاول فيلسوف مسلم هو « ابن البطريق » (١٦) ان يضع ترجمات كانت تلتزم التزاما مطلقا باعادة صحيحة للنص اليوناني الاصلي ، الامر الذي جعل مثل هذه الترجمة العربية غير مستساغة وغير رشيقة .

بعد ذلك الوقت بثلاثين سنة اسس حنين ابن اسحاق ، الذي عرف لدى الغرب باسم « يوحنا تيوس » مدرسة للمترجمين في المراق (١٧) ظلت تواصل عملها على يد كل من ابنه اسحاق بن حنين ، وابن اخيه جبيش بن الحسن . وكان السريان والنساطرة هم الذين استخدموا الترجمات السريانية القديمة لفلاسفة اليونان ، بشاشة نصوص يونانية اصلية للمؤلفات الفلسفية ، التي كان عليهم ان يتقوها الى اللغة العربية .

فقد قام « قسطنطين لوقا » وهو من حمايك . بوضع حوالي اربعمائة وثمانين ترجمة لكتابات فلسفية دونها فلاسفة يونانيون من امثال قلاوطرخس

(١٥) للاطلاع على اهمية هذا النشاط في ميدان الترجمة نحيل القارئ الى مقالتنا المعنونة « بيت الحكمة في بغداد وازدهار حركة الترجمة في العصر العباسي » المنشورة في الجزء الرابع من المجلد الثامن من مجلة « المورد » ١٩٧٩ .

(١٦) ابن البطريق : لم يكن مسلما كما ذكر الكاتب ذلك خطأ وانما كان من السريان ملما بالترجمة امينا عليها ، ترجم العديد من مؤلفات ارسطو في الفلسفة ، وبعض كتب ابقراط في الطب ومن اهم ترجماته كتاب السياسة والاثار العلوية لارسطو ، وكتاب ابقراط عن الموت ، وكتاب الاربعة لبلينيوس .

(١٧) اخلا الكاتب فذكر ان مدرسة حنين بن اسحق للترجمة كانت في سوريا وال حال انها كانت في بغداد (انظر مقالتنا عن « حنين بن اسحق : شيخ المترجمين العرب » في مجلة « العربي » الكويتية لسنة ١٩٦٨) .

واقليدس ، واهرون الاسكندري ، بينما قام حنين بن اسحق بترجمة المؤلفات الطبية لجالينوس .

يأتي على رأس العصر الثالث للترجمة تلميذ الفيلسوف الفارابي ومعني به « يحيى بن عدي » (١٨) المنطقي ، ولقد كان من مساعديه في ذلك كل من ابني بشرمته بن يونس (المتوفى سنة ٩١٠ م) « الناطلي » (١٩) المتوفى سنة ٩٩٠ م .

وهناك مترجمون شهرون آخرون من هذا العصر من بينهم « ابن زرعة » (٢٠) المتوفى سنة ١٠٠٨ م وابو الخير الحسن بن الخمار (٢١) .

ولقد غدت هذه المجموعة من المترجمين مهمة جدا بالنسبة الى التطور المتأخر الذي اصاب الفلسفة المسيحية ، وذلك لان غالبية هذه الترجمات قد جلبت الى اسبانيا ، حيث بدأت ترجمتها هناك الى اللغة اللاتينية .

ولقد كانت هذه الهجرة المسيحية ، لسوء الحظ ، سببا في حدوث تشويشات واضحة وسوء فهم في النصوص الاساسية لكتابات ارسطو وغيره من الفلاسفة الآخرين . ذلك لان النص العربي لكتابات الفلاسفة اليونانيين الذي وصل الى اسبانيا ، قد ترجم في اسبانيا كلمة فكلمة الى اللغة الفشتالية ،

(١٨) يحيى بن عدي المنطقي التكريتي : ولد في تكريت ونشأ فيها وكان يفتقري الذهب ، انتقل الى بغداد وعمل مترجما في بيت الحكمة وتلمذ على يد كل من ابني بشرمته بن يونس من كبار المترجمين ، والفيلسوف الفارابي الذي درس عليه المنطق والفلسفة . وكان يحيى يخلق السريانية والعربية ويحسن النقل عنهما . وقد ترجم واصلاح الكثير من الترجمات التي وضعت لمؤلفات ارسطو وأفلاطون ، والاسكندر الافروديسي وامونيوس وغيرهم . وقد توفي يحيى سنة (٢٦٤ هـ - ٩٧٢ م) ودفن في بيعة « دار توما » بقطيعة الدقيق في بغداد .

(١٩) النساطلي : الحسين بن ابراهيم بن الحسن البطريق النساطلي من المترجمين المتأخرين كان موجودا في منتصف القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) اشتهر عنه انه وضع ترجمة دقيقة لكتاب الحشاش لسقوريدس .

(٢٠) ابن زرعة : ابو علي عيسى بن اسحاق بن زرعة كان من النهضة العقائدية اشغل بالفلسفة والطب في بغداد وعمل في ميدان الترجمة ولد ببغداد سنة ٢٣١ هـ - ٩١٢ م وتوفي بها سنة ٢٩٨ هـ - ٩٠٨ م ترجم بعض كتب جالينوس وغيرها وكان يجيد النقل عن اليونانية .

(٢١) ابو الخير الحسن بن الخمار بن سواد بن بهرام بغدادي النشأة درس الفلسفة والمنطق على يحيى بن عدي التكريتي ولد سنة ٢٢١ هـ - ٩١٢ م كان نقه في الاطلاع على علوم المنطق وكان يترجم عن السريانية وله عدد من التصانيف ومن اشهر ترجماته الآثار العلوية لارسطو .

ومن ثم نقل من القسطنطينية الى اللغة اللاتينية. وكانت نتيجة ذلك ان الترجمة اللاتينية لمؤلفات أرسطو هي اللغة الرابعة او الخامسة التي ترجم اليها النص الاصلى .

ولذلك لا ندمش اذ نجد . في خضم التفسير الذي طرا على هذه اللغات المختلفة ، ان الحصلة النهائية كانت ، في بعض الاحيان ، عبارة عن سلسلة من سوء الفهم والخطأ .

ومع هذا فان الكثير من مؤلفات أرسطو ، والفلاسفة الافلاطونيين المحدثين ، والتي كانت مجهولة تمام الجليل لدى اوروبا المسيحية . قد عادت الى اوروبا بهذه الوسيلة من ايران . وسوريا . والجزيرة العربية . وشمالى افريقيا . واسبانيا . على ايدي العلماء المسلمين .

لم تكن الكتابات الفلسفية لفلاسفة اليونان القدامى اولى الحاجات في سلسلة ترجمة النصوص اليونانية القديمة ذلك لان اكتشاف الكتابات الطبية لليونانيين ، ولا سيما بقراط وجالينوس ، هي التي اعطت اول دفعة لنشاط هائل من الترجمة في الفترة ما بين سنة ٨٠٠م وسنة ٨٢٠م .

غير ان تلك الفترة لم تكن سوى البداية في تقبل اوسع التراث العلمى اليونانى القديم . ولذلك وجدنا كتاب «الفهرست» (٢٢) يذكر انه في حدود سنة الف للميلاد ، أصبحت كتابات اليونانيين متوفرة لدى كل الإيدي (٢٣) .

سجى عن غزو الفلسفة والعلوم اليونانية ، رد فعل شديد جدا من جانب المدافعين عن التيارات العقائدية الصحيح للاسلام ، الذين اعتبروا ذلك الغزو بمثابة بدعة حقيقية .

وهكذا توفر لدينا ذات الصراع بين العقيدة الدينية السلفية ، وبين الاتجاه الانسانى التحرري الاوسع للفلسفة الاسلامية . مثلما شهدنا ذلك قبل في الكنيسة البيزنطية . وشهدناه اخيرا في العصور الوسطى المسيحية في الفترة الاوربية .

(٢٢) ابن التديم : محمد بن اسحق بن التديم لم يعرف تاريخ مولده وكل ما عرف عنه انه كان من الفترة وربما كان وريثا او من النساخين في بيت الحكمة وقد توفي سنة ٢٨٥ هـ وله في الفهرست « كتاب التقييدات » .

(٢٣) يدل على هذا القول ما أورده محمد بن اسحق ابن التديم في كتابه « الفهرست » من اسماء الكتب التي ترجمت من اليونانية الى العربية ، في ذلك العهد الذي عاش فيه وهو القرن الرابع الهجري ، فضلا عن الشروح والتعليقات المبدئية التي وضعها الفلاسفة العرب عن تلك المؤلفات .

ولقد كان من نتائج هذا الصراع بين السلفيين من المسلمين . وبين الفلاسفة المسلمين ذوي التفكير التحرري الواسع . ان وجدنا الكثير من الفلاسفة المسلمين يحاولون ان يلبسوا التراث الفلسفى اليونانى ثيابا اسلامية ، وان يستبدلوا المؤلفات اليونانية بمؤلفات اسلامية لم يأخذوا فيها بالاراء اليونانية كنظام ، وانما كانوا يختارون بعضا منها في تفسيراتها الفردية .

٢ -

لا بد لى ان اذكر بعض النسخ عن ترجمة مؤلفات أرسطو . ولسوف اشير هنا اول الامر . الى ظاهرة اخرى جد مهمة . لقد بينت في البداية ان كتابات أرسطو قد حافظ عليها الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون . غير ان هذه الكتابات لم يتم حفظها بمعناها الاصلى الخالص . وانما يتم تفسير الافلاطونى حديث يوفر التوفيق بين التقاليد الارسطاليسية والافلاطونية ففي كثير من الحالات كانت الاراء الافلاطونية الحديثة ، تستخدم لغرض تظهير المتقدات الرمزية . ولقد تم اختيار أرسطو نفسه لاغراض التعبير المنطقي . وللتفسيرات المتكلمة لتجارب الرمزية .

فهذا الاتجاه العام الافلاطونية الحديثة المتأخرة ما بين القرنين الرابع وائسادس . والذي عمل على اشراك الفلاسفة الارسطاليسية والافلاطونية . والتوفيق بينهما في نظام ميتافيزيقي ، هو وحده الذي يستطيع ان يفسر الحقيقة المهمة وهي : اننا نجد في التراث الاسلامى بعض الكتابات المنسوبة الى أرسطو قد اثرت تأثيرا عميقا في الفلسفة الاسلامية . كما اثرت فيما بعد في الفلسفة المسيحية والعقيدة الدينية خلال العصور الوسطى .

ولم تكن هذه الكتابات هي الكتابات الاسلامية التي وضعها أرسطو حقا .

ان اول ما عرف من هذه المؤلفات او الكتابات هو ما عرف باسم فلسفة الالهيات لدى أرسطو . وقد استبشر الكهنوتيون المسيحيون خلال العصور الوسطى كثيرا عندما اكتشفوا في التراث العربى الذي اتصلوا به في اسبانيا . المزيد من مؤلفات أرسطو التي لم تكن معروفة بتسفة نهائية في التراث المسيحي حتى ذلك الوقت .

ولم يشك هؤلاء في ذلك . بل على النقيض . كانوا اوسع امتنانا اذ اكتشفوا بين هذه المؤلفات

الجديدة لأرسطو كتاباً مهماً من كتبه : مثل كتاب
المعتقدات الإنيية هذا .

والواقع ان هذا الكتاب . وكما برهنت
الدراسات الحديثة مؤثراً . هو خلاصة من الكتاب
الرابع والكتاب الخامس والكتاب السادس . من
مؤلف «فلوطين» (٢٠) المعروف باسم «التاسعوس
Plotinus» .

لقد كان عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة (٢٥)
وهو نسطوري من مدينة حمص . هو الذي وضع
هذا التلخيص للأمير أحمد بن الخليفة المتصم .
ومن المحتمل كثيراً ان هذا النسطوري السوري لم
يترجم هذا التلخيص عن النسخة اليونانية الأصل
فلوطين . وإنما عن ترجمة سريانية للكتابات الفلسفية
التي وضعها ذلك الفيلسوف .

كانت الفلسفة المسيحية خلال العصور الوسطى
تعتبر أرسطو بمثابة فيلسوف مسيحي . والدلائل
اعتبر اكتشاف كتاب « نظرية أرسطو في اللاهوت »
بأنه نوع من الوحي . ولهذا استخدم الكتاب الذي
ترجم إلى اللاتينية ، بمثابة مصدر رئيس من لدن
جميع ممثلي المدارس اللاهوتية المسيحية في القرون
الوسطى .

يتضمن هذا الكتاب . آراء الأساسية للفلسفة
الإقلاطونية الحديثة . مثل فكرة التثاني الأشياء من
الاعتبار الواحد . ومودة الجميع المنبثق إلى الواحد
الأساسي . ومذهب السبب الأول الذي يؤلف أصل
روحية العالم والأشكال الخالصة . أو التمسودج
الأساسي لكل الأشياء . فكرة روح العالم ، وسلسلة
الإنشائات التي تصدر من الواحد الأول إلى الأخير .
وهي السلسلة التي تعاني فيها الإنشائات أو الفيوض
فقدان الاتصال بفيض الترجمة شديدة تسمى المادة .

فكل هذه الآراء التي تعد آراء الإقلاطونية الحديثة
بشكل نموذجي . قد دخلت إلى الفلسفة المسيحية
والى اللاهوتية الأرمنية تحت اسم أرسطو . وتحت
حمايتها يشهدون أرسطو حتى القرن الخامس عشر .
حين استطاع بعض المدارس المسيحية أن يبرهنوا
على أن تلك الكتابات كانت متعجلة .

(٢١) هو المعروف باسم « إنييد Enneades » .

(٢٥) أخطأ الكاتب فذكره باسم (ناعمة بن عبدالمسيح) . وكان
عبدالمسيح هذا من مدينة حمص عاش في بغداد وعمل في
ميدان الترجمة وترجم في حدود سنة ٢٢٢هـ ٨٤٠م للخليفة
المتصم كتاب الربوية لأرسطو وراجع الكندي تلك الترجمة
ويتبر هذا الكتاب هو أصل تاسعوس الفلوطين الذي شرحه
لرفوريوس .

وفي سنة ١٥١٦ تم طبع كتاب نظرية أرسطو
اللاهوتية في روما على أساس أنه من المؤلفات الأصلية
لفيلسوف الستاجيري ، أي أرسطو نفسه .

أما الكتاب الثاني الذي تدبر إليه هنا فهو
« كتاب الأسباب Liber de Causis » والذي كان
يعتبر هو الآخر خلال العصور الوسطى بأنه من
المؤلفات الأصلية لأرسطو .

فهذا الكتاب في الواقع تلخيص لكتاب أفلاطوني
حديث ونسعه « بروقليس » بعنوان « المذهب
التيولوجي Institutio Theologica » وقد
انظر هذا الشخص إلى الثور أحد العلماء المسلمين
الذي عاش في حدود سنة ٨٥٠م فيما وراء نهر
الفرات في بلاد الرافدين (٢٦) : « الفلسفة الشيولوجية
Stoicheiosis Theologik » الذي وضعه تلميذ
بروقليس .

والذي نعرفه أن « كتاب الأسباب » قد وضع
أصلاً باللغة العربية . وهنا نجد ذات الظاهرة وهي
ان الفلسفة الإقلاطونية الحديثة من الكائن الأول ،
قد ظهرت : تحت عنوان أرسطو ، سوية مع عالم
الفيض ، مع عالم الأفكار ، مع روح الطبيعة وما
شاكلها .

وكتاب منسوب إلى أرسطو : ترجم هذا الكتاب
في طليطلة على يد عالم إسباني هو جرها رد الخريستوني
أحد الأعضاء المسلمين جداً في مجلس المترجمين
بإليطلة . والذي ساد في ذهنه بعض الشيء فيما
بعد (٢٧) .

وعلى هذه المسألة اكتشف العلماء من أمثال
« أيرات هافنرس » و « توما الاكويني » ان المؤلف
الحقيقي لهذا الكتاب الشهير جداً ليس هو أرسطو
حقاً . ولكن على الرغم من شكوكهم هذه : كان
كتاب الأسباب يعتبر بصفة عامة أحد المؤلفات
الأصلية التي وضعها الفيلسوف الستاجيري وقد
طبعها بأكثر من واحدة من الكتابات الأصلية التي

(٢٦) ان العالم الذي اكتشف هذا الكتاب هو محمد بن موسى
ابن شاذل النجم الذي اشتهر هو وأخوه أحمد والحسن
بأنفاق الأموال الثلاثة على إقتناء المؤلفات اليونانية وبذلك
أغنى الأجور للمترجمين مقابل ترجمتها إلى اللغة العربية .

(٢٧) جرها رد الكريموني : من مدينة كريمونا بإيطاليا فهو إنكليزي
اللسان والنشأ وأن كان قد نطق ببلاد إسبانيا وشارك
مشاركة عظيمة في ترجمة أشهر الكتب الفلسفية التي نقلها
العرب عن اليونانيين والتسروح والتطبيقات التي وضعوها
عنها ومن أهمها شروح وتطبيقات كل من ابن رشد ، وابن
سينا ، والفارابي ، وابن باجه وغيرهم .

رغمها ذلك الفيلسوف حتى بداية القرن السابع عشر .

على ان الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين اناء القرون الوسطى . لم يقتبسوا مثل هذه المؤلفات الاسلامية للفلسفة اليونانية القديمة ، او المؤلفات التي يعتقدون بانها اسلامية حسب ، بل اقتبسوا ايضا الكثير من الكتابات التي وضعها بعض الفلاسفة المسلمين الكبار .

كان طبيعيا انه لم تكن لدى المترجمين المسيحيين فكرة سائبة عن القيمة الحقيقية لاولئك الفلاسفة المسلمين . والثقافة الاسلامية ذاتها . ذلك ان هؤلاء المترجمين المسيحيين قد فهموا هذه الكتابات الاسلامية طبقا لوجهة نظرهم الفلسفية واللاهوتية ولحضارتهم المسيحية (٢٨) .

سأتناول الآن بعض شخصيات الفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى . وسأفعل ذات الشيء بالنسبة الى نشاطاتهم كمترجمين او مؤلفين للفلسفة اليونانية .

فمثل هذه الشخصيات تضم الكندي و «ابن مسرة» (٢٩) والقارابي ، وابن سينا ، والغزالي ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد .

ولست استطيع ان اعرض هنا صورة مفصلة لكل هؤلاء الاساتذة المظلم من المسلمين في العصور الوسطى ، وانما ساكتفي بالقول - كما سبق ان اشرت اليه في البداية - بان كل هؤلاء الفلاسفة قد نالوا الثقة والاهمية بالنسبة الى المعتقدات اللاهوتية المسيحية خلال القرون الوسطى ، على اساس الحقيقة الواقعة وهي انهم هم الذين ترجموا مؤلفات ارسطو ووضعوا لها الشروح والتفاسير ، وان

(٢٨) لم تكن للمسيحية حتى بعد سقوط الحكم العربي الاسلامي في اسبانيا ، اية حضارة يعتد بها .

(٢٩) هكذا اوردته الكاتب Masmarah والقصود به «ابن مسرة» وهو محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي الاندلسي . فيلسوف تعمق في دراسة الفلسفة اليونانية ، ووضع له مذهبا فلسفيا يقوم على اساس غيبيات الفيلسوف اليوناني انبازدلس ، وقد اثاره اراءه فقهاء الاندلس في عصره واعتزل هو وبعض تلامذته في قرية منعزلة بجبل قرطبة ، ولكن ذلك لم ينجمه من مهاجمة فقهاء المالكية ، فاستطاع الاطلاع منهم بان خرج حاجا الى مكة ، ثم عاد الى الاندلس بعد ان تولى الحكم فيها عبدالرحمن الثالث الاموي سنة ٢٠٠ هـ - ٢١٢ م واستأنف التعليم في مشكوة ومع ذلك احرقت مؤلفاته علانية في حياته ، وتوفي سنة ٢١٩ هـ ٨٢١ م .

الدارسين المسيحيين كانوا يثمنون عاليا تلك الكتابات الفلسفية التي وضعها هؤلاء الفلاسفة المسلمون باعتبارها ترجمات حقيقية لفلسفة ارسطو .

وعلى الرغم من النظرة المنطقية التي تعتبر هؤلاء المفكرين المسلمين هراطقة ، الا ان الدارسين المسيحيين تقبلوهم كمترجمين حقيقيين لذلك الفيلسوف الكبير ، والذي يبدو من وجهة النظر العقائدية بانه كان يمثل الاساس الفلسفي الوحيد للمعرفة المسيحية (٣٠) .

كان الكندي من اصل عربي (٣١) عاش في البصرة ومن ثم في بغداد وتوفي سنة ٨٢٢ وكان يعد في ايامه بانه التلميذ الاول الحقيقي لارسطو ، ويقول عنه «ابن جلدجل» وهو طبيب مسلم عاش في اسبانيا في حدود سنة ٩٥٠ ، بانه لا يوجد فيلسوف آخر يعقب ارسطو بصفة دقيقة سوى الكندي . وكان اللقب الذي اطلق عليه هو فيلسوف العرب وهذا يمتد الى «الفيلسوف» اللقب التقليدي لارسطو . وهذا اللقب ذاته ، اي فيلسوف العرب ، يجعل الكندي اول مفكر في التراث اليوناني في الحضارة الناطقة باللغة العربية .

واقعد اضطهد السلفيون المسلمون الكندي ، اضطهادا شديدا في فترة العودة الى العقيدة السلفية ايام الخليفة المتوكل على الله . فقد صودرت كل كتب الكندي ، واتهم بانه مفكر يوناني وتني . لكن استطاع اخيرا ان يبرهن على سلفيته وان يسترجع مكتبته المصادرة .

اما القارابي الذي توفي سنة ٩٥٠ فقد اولى اهتماما خاصا للجانب الميتافيزيقي والمنطقي من الفلسفة .

وكان لقبه هو «المعلم الثاني» وهذا اللقب يضعه في مستوى واحد مع ارسطو الذي كان يلقب بالمعلم الاول ، ومع ابن سينا الذي كان يلقب بالمعلم الثالث ، او ارسطو الثالث .

درس القارابي بصفة خاصة كتابات ارسطو المنطقية ، وادخل في الحضارة الاسلامية التدريب المنتظم للتفكير على اساس منطق ارسطو .

(٣٠) يبدو التعصب الغيت للكتاب الغال وتشبه الذي لا يقوم على اساس ، واضحا هنا في اعتباره ارسطو ممثلا للمعرفة المسيحية «كذا ! ! !» في حين ان ارسطو كان وثنيا عاش ومات قبل ان تظهر المسيحية وتنتشر .

(٣١) هذا بعض من دسائس المستشرقين ومقريانهم فهم يسمون دوما الى التشكيك بعروية بعض العلماء بأشارتهم الى الاصل .

في هذا الجانب من التراث الفلسفي اليوناني لما يزل في ذلك الوقت مجبولا تماما بالنسبة الى الثقافة الاسلامية ، التي كانت تميل اكثر فاكثر نحو البواعث الغامضة للنظام الفلسفي الافلاطوني الحديث .

ولقد كان الفارابي نفسه مقفرا غامضا ، ويلتقي توجيية المنطقي مع معظم الافكار المبهمة الافلاطونية الحديثة .

وكان ابن سينا يحظى باحترام رفيع تماما لدى الدارسين المسيحيين في القرون الوسطى . فلقد كان ابن سينا انشط وسيط في نقل الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي .

كان ابن سينا قد ولد في ولاية بخارى سنة ٩٨٠ ودرس اللاهوت والفلسفة وعلوم الطب . وكانت دراسته الفلسفة في اصفهان . ووضع مؤلفات عن بعض القضايا التي تناولها ارسطو في كتاباته . وقد تجاوز عدد الكتب التي ألفها المائة كتاب . وكانت وفاته بيمدان في شهر تموز سنة ١٠٣٧ .

والفرق الاساسي بين ابن سينا والفارابي هو ان ابن سينا كان قد تخلى عن الكثير من المبادئ الافلاطونية الحديثة ، وعاد الى مبدأ ارسطو الاصلي وعلى الاخص في كتاباته في المنطق .

ويحمل كتابه الرئيس عنوان « كتاب الشفاء » و عبارة عن موسوعة فلسفية كبرى تقع في ثمانية عشر مجلدا مقسمة الى اقسام اساسية اربعة هي المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات والفقييات (الميتافيزيقيا)

ومن المهم ان نرى بان هذه الموسوعات الكبرى كانت غير معروفة في الشرق غالبا ، لكنها ظفرت بشجاح هائل بين العلماء المسيحيين ، بعد ان تمت ترجمتها الى اللغة اللاتينية ولقد ترجمت هذه الموسوعة الكبرى على يد جرحارد الكريستوني نفسه والذي سبق ان اشرت اليه باعتبارده مترجما لتراث فلاسفة مسلمين آخرين .

كان ابن سينا يعد واحدا من الفلاسفة الثقاة خلال العصور الوسطى برمتها . ولقد طبعت الترجمة اللاتينية لمؤلفاته بعد اختراع طباعة الكتب وظهرت في طبقات متعددة .

وقبل نهاية القرن الثاني عشر ترجمت بعض مؤلفات ابن سينا الى اللغة اللاتينية على يد كل من جرحارد الكريستوني ، ودومنيكوس غندساليوس . وابن داود العبري ، ولا سيما مؤلفاته في المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا .

ولقد عمل دومنيكوس غندساليوس يدا بيد مع ابن داود العبري بطريقة مؤداها ، ان ابن داود العبري الذي لم يكن يعرف سوى العربية والقشتالية - كان يقوم بترجمة النص العربي لكلمة فكلمة الى اللغة القشتالية ، ثم يقوم دومنيكوس غندساليوس - الذي لا يعرف سوى القشتالية واللاتينية - بترجمة الكلمات القشتالية الى اللغة اللاتينية كلمة فكلمة .

وقد نشرت بعض الاقسام من « كتاب الشفاء » تحت عنوان « تعليقات ارسطو » واعتبرت من لدن المتعلمين في العصر بانه مؤنوق بصحتها هنالك فيلسوف شهير آخر هو الغزالي الذي ولد سنة ١٠٥٩ في خراسان ، والذي عمل مدرسا في بغداد ، وعاش في الاخير متصوفا في سوريا . ولقد ترجمت مؤلفاته في المنطق والفقييات والفقييات الى اللغة اللاتينية على يد دومنيكوس غندساليوس ايضا ، وهو الذي ترجم كتابه الارثيافي الشهير « ثبافت الفلاسفة » Destructio Philosophorum ذلك الكتاب الذي يكشف : بصفة انتقادية جدا ، عن التناقضات الداخلية بين مختلف الانظمة الفلسفية .

على ان الفلاسفة المسلمين في اسبانيا كانوا ، في العصر الذي اعقب وفاة الغزالي مايزالون يمارسون تأثيرا اوسع على الفلسفة المسيحية خلال العصور الوسطى . ولقد ظفر هؤلاء الفلاسفة المسلمون في اسبانيا احيانا بشهرة اوسع في نطاق الفلسفة المسيحية ، وذلك عن طريق الترجمة اللاتينية لمؤلفاتهم ، تمتد الشهرة التي نالوها عن طريق مؤلفاتهم العربية الاصلية ، وتعاليمهم في محيطهم الاسلامي .

كان ابن باجه (عرف لدى الغرب باسم افيباجه Avempace) الذي ولد في سراقوسة في اواخر القرن الحادي عشر طبيبا ورياضيا وفلكيا وفيلسوبا شهيرا . ولقد عاش اخيرا في غرناطة ومن ثم في افريقيا ، وتوفي سنة ١١٣٨ مسموما على يد زميلة (٢٢) قبل ان يكمل مؤلفه الرئيس (٢٣) .

(٢٢) قتل ابن باجه مسموما على يد عالم وفيلسوف اندلسي شهير هو ابن زهر الطبيب الذي قيل انه هو الذي دس السم لابن باجه في طعامه فمات من ساعته وذلك في سنة ٥٢٢ هـ ١١٣٨ م .

ولقد اعدنا دراسة مترجمة مهبة عن ابن باجه نشرت في مجلة « المورد » في الجزء الثالث من مجلد سنة ١٩٧٨ تحت عنوان « ابن باجه : كبير فلاسفة الاندلس » .

(٢٣) يقصد بذلك كتاب « تدبير التوحيد » الذي اورد فيه آراءه

دفع ابن باجة مؤلفات كثيرة عن القضايا النفسية والمنطقية ، ونشر الكثير من التعليقات على كتابات أرسطو في مجال العلوم الطبيعية كالطبيعية والمعادن وغيرها .

وهناك عضو شهير آخر من أعضاء المدرسة الفلسفية الإسلامية في إسبانيا هو أبو بكر المعروف لدى الغرب باسم *Averroes* ، والذي ولد سنة 1100 في الأندلس ، وتوفي في مراكش سنة 1185 () وكان من البرزين في الطب والرياضيات والفلسفة كما كان شاعرا مجيدا أيضا وقد ترجم المترجمون المسيحيون في طليطلة كل مؤلفاته

كانت أهم مدرسة إسبانية للفلسفة الإسلامية هي مدرسة ابن رشد الذي عرف لدى الغرب باسم « أفروس *Averroes* » ، والذي ولد في قرطبة سنة 1106 .

كان ابن رشد صديقا لابن بكر (٢٤) الذي قدمه إلى الخليفة « أبي يوسف » سنة 1152 وأوصى به كأفضل مفسر لكتابات أرسطو (٢٥) .

ولقد وقف ابن رشد إلى جانب الأمير ، الذي كان هو الآخر ذا ثقافة جيدة في المعرفة الفلسفية ، فأصبح طبيبه الخاص . غير أن كتاباته على دراسة المؤلفات الأصلية للفلاسفة اليونانيين ، ولا سيما أرسطو ، كانت مشر هجمات عنيفة ضده من جانب السلفيين المسلمين . فلقد اتهم بالدعاية للفلسفة وللعلوم الوثنية المناقضة للدين الإسلامي والتي ظهرت في العصور التي سبقت العصور الوسطى .

ولذلك نفاه الخليفة المنصور (٢٦) إلى « البسنا » على مقربة من قرطبة ، ومن ثم نفى

السياسة في الحكم بصفة تفصيلية . وتوجد مخطوطات من هذا الكتاب في القاهرة وبرلين وفي مكتبة بودليان باسفورد والآخر أكثر أهمية من غيرها .

(٢٤) أبو بكر يقصد به أبو بكر بن إبراهيم «مهر الأمير المرابطي» وكان حاكما لمرقطة مدة من الزمن وقد اتخذ ابن باجة طبيبا له ووزيرا في ولايته .

(٢٥) أبو يوسف : أخطأ الكاتب في ذلك فالقصد هو أبو يعقوب يوسف الموحد ملك الموحدين في مراكش وقد تسمى الموحدون بالخلفاء تقليدا للأسويين في الشرق والغرب . وكان يوسف هذا من المصلين على أمور الفلسفة والشتلن بها وكان صديقا لابن رشد وقد عينه طبيبا خاصا له سنة ٥٧٨هـ .

(٢٦) المنصور الموحد تولى الحكم بعد يوسف وقد انقلب على ابن رشد بتأثير الجهلاء من المدعيين بعلوم الدين ولذلك نفاه وأمر بإحراق كتبه الفلسفية والعلنية ، عدا الطبية منها علما بأن المنصور نفسه كان من أنصار الفلسفة .

إلى مراكش . وأصدر ذات الخليفة مراسيم شديدة ضد دراسة الفلسفة اليونانية . ويقول المنصور في إحدى هذه المراسيم « إن الله قد أعد نار جهنم لكل أولئك الذين تعلموا بأن الإيمان لا يتم الوصول إليه إلا عن طريق العقل وحده حسب » . ونتيجة لهذا المرسوم تم إحراق كل المدونات الفلسفية والميتافيزيقية التي وضعها ابن رشد .

توفي ابن رشد سنة 1198 وبعد وفاته مباشرة انتهت الخلافة الإسلامية في إسبانيا ، وانتهت معها الثقافة الإسلامية السامية التي ازدهرت في ظل الحكم العربي .

تكمُن القوة الأساسية لابن رشد ليس في اكتشافه مبادئ غيبية جديدة حسب ، بل وفي تفسيره النقدي لمذهب أرسطو أيضا .

ذلك أن كل أنظمة المدرسة اليونانية في الشرق ، ابتداء من الكندي حتى « ابن طفيل » كانت تبدو في نظر ابن رشد انحطاطا وانحرافا عن المذهب الأصلي التي وضعها أرسطو . فقد كان أرسطو في نظر ابن رشد ، أكمل عبقرى عرفته البشرية ، وإن انحطاط الفلسفة لا يمكن تفويته إلا عن طريق نهضة في المذهب القويم لذلك العبقرى ولذلك فمن ندرك أيضا بأن ابن رشد كان ينظر بازدراء إلى علم الكلام باعتباره يمثل العقيدة السلفية للإسلام . والذي وضع نظامه العقائدي من دون إيه إشارة إلى أرسطو .

تتألف كتابات ابن رشد من جملة تعليقات على آراء أرسطو . ولا بد لنا أن نميز التعليقات الكبرى أولا ، والتعليقات الوسطى ثانيا ، والتعليقات الصغرى أو التلخيصات والتلخيصات ثالثا .

ويظهر أن ابن رشد قد كتب التعليقات الوسطى قبل وضع التعليقات الكبرى ، لأنه كان في كثير من هذه التعليقات الوسطى يعد بأن يكتب فيما بعد بشكل مفصل أكثر عن ذات المسائل .

يبدأ ابن رشد في التعليقات الوسطى بنصوص أرسطو ، وهو يعطي على الدوام خلاصة لفصل من فصول كتب أرسطو مع تفسيرات وإيضاحات وملاحظات مفصلة عنه . ولذلك فإن من المصير حراحة علينا أن نميز إيا من الكلمات تعود إلى أرسطو وإيا تخص ابن رشد نفسه .

أما في تعليقاته الكبرى فإنه يعرض . على الدوام ، فصلا بأكمله من النص الأصلي لأرسطو

ثم يسمع عسيرا او شرحا مفصلا لكل مقسرة من ذلك النص .

اما الشروح ، وهي الاخرى خلاصات ، والتي بدعوها ابن رشد نفسه بالخلاصات الصغرى فانه لا يعطي فيها سوى الخلاصة وحدها مع مستوى قصير من مختلف كتابات ارسطو ، ويضيف اليها في بعض الاحيان آراءه حول القضايا المتعلقة بها .

لقد كان ابن رشد يتقن ان ييسر دراسة الفلسفة الرواقية لكل اولئك الذين لم يستطيعوا ان يدرسوا نصوص ارسطو . وكان يكن لارسطو احتراماً اكثر مما كان يفعله ابن سينا . فهو يعتبر ارسطو نموذجا لمؤسس دين المعرفة الكونية ، على غرار الرجل الذي يسمح له الله بان يبلغ اعلى مدارج الكمال والحكمة بين افراد الجنس البشري

ذلك ان ارسطو يبدو في كتابات ابن رشد بانه هو مؤسس المعرفة الكونية ، وكل المعرفة العلمية ، وهو منجزها وستمها . ولذلك ندرك ان ابن رشد كان الفيلسوف الاسلامي الذي احدث اعظم تأثير في الفلسفة اللاتينية خلال العصور الوسطى ، وهو الذي يبرز كمؤسس للمدرسة الفلسفية التي احتضنت الدارسين من اللاتين ، والتي كان اعضاؤها يلتقون بالرشديين ، وكان مركزها كلية باريس للفلسفة في اواسط القرن الثالث عشر .

لقد كانت المذاهب المميزة لهؤلاء اللاتين الرشديين هي ذات المصدر الارسطاليسي والرشدي وعلى الاخص مذهب ازلية العالم والحركة ، ومذهب وحدة العقل في كل الناس ، ومذهب الايمان المزدوج وفي النتيجة مذهب احتمال حدوث تناقض بين عقيدة الفلسفة وعقيدة الدين .

لاستطيع ان نعرض هنا صورة كاملة للحركة الرشدية بين اللاتين . ولكن يكفي ان نشير الى ان الشخصيات الرئيسة التي تمثل الارسطاليسية الخالصة للاصل الرشدي في القرن الثالث عشر ، كانت تضم رؤوسا بارزة من امثال « سيفر » من « بريانت » ، « وبوتيس » من « داسيا » (٢٧)

(٢٧) كان سيفر البرنتي Siger van Barabant زعيم الرشديين نبغ في سنة ١٢٦٦ وكان عضوا في كلية الاداب بباريس وقد انتقد المعارضين للرشدية امثال البرت وتوما ولقد هاجمه رجال التنقيش بايعاز من الطائفة الفرنسكانية فاودعوه سجن « اورفيتو » الذي مات فيه في تاريخ يقع بين سنتي ١٢٨١ ، ١٢٨٢ وكان سيفر هذا من بين الشخصيات التي وصفها « دانتى » في الجنة في الملهمة البشرية .

ويمكن تصوير اهمية هذه المدرسة بحقيقة ان معظم المبرزين من رجال اللاهوت والفلاسفة اللاتين من اتباع الفلسفة النصرانية ، امثال « البرتوس مافنوس » ، و « توما الاكويني » ، و « ايجديوس رومانوس » ، و « روموندوس لولوس » كان عليهم ان يقاوموا هذه الطائفة من حملة الفلسفة الارسطاليسية الخالصة ، وذلك لان افضل المدافعين عن اللاهوتية الرسمية في ذلك العبد لم يستطيعوا تنفيذها ، وكانت السلطات الكنسية مجبرة على ان تستنكر بصفة رسمية في اول الامر ، ثلاثة عشر رابا ، ومن ثم مائتين وتسعة عشر رابا من آراء الرشديين اللاتين في الفترة ما بين سنتي ١٢٧٠ و ١٢٧٢ .

وعلى الرغم من هذا الاستنكار الرسمي فان الفضائل الايجابية لكلية باريس الفنية هذه ، تتمثل في جهودها الرامية الى اعطاء تفسير محقق لكتابات ارسطو المنطقية . ذلك ان اعضاء هذه المدرسة لم يدخلوا الكتابات المنطقية لارسطو (Logika Nova) التي اكتشفت مؤخرا ، والتي تم نقلها عن التعاليم الفلسفية الاسلامية ، لم يدخلوها في التدريب الفلسفي للجامعات المسيحية حسب ، بل انهم ادخلوا ايضا نوعا جديدا من الطريقة الفلسفية النصرانية ، وقدموا عرضا مسلسلا لكل محتوى كتابات ارسطو المنطقية ، وبذلك فتحوا عصرا جديدا حقا للتفكير المنطقي والمنهجي في العلوم الاوربية .

لتكمل الآن بوصف موجز ، المراحل الوحيدة لترجمة آثار ارسطو نفسه . في مقدورنا ان نلاحظ اتجاهها تقديما مهما جدا في اكتشاف كتابات ارسطو خلال العصور الوسطى في اوربا .

ففي اول الامر لم يكن قد عرف ، في اوائل العصور الوسطى لارسطو سوى كتابين في المنطق . اولهما « كتاب المقولات Categories » وثانيهما كتاب التفسير ، في ترجمة لاتينية ونسبها « بوتيس » وهو فيلسوف لاتيني من اتباع الفلسفة الافلاطونية الحديثة عاش في القرن الرابع للميلاد (٢٨) فقد كان هذان الاثران كل ماعرفته اوربا من آثار ارسطو خلال ثمانمائة عام . ففي النصف الاول من القرن الثاني عشر وحده ، تم اكتشاف كتابات منطقية اخرى من كتاب « الاورغانون Organon » لارسطو ، بالإضافة الى مجموعة من كتاباته في المنطق وقد تمت ترجمتها .

(٢٨) الصواب هو القرن الثالث للميلاد .

بكثير في اسبانيا ، حيث تم تنظيم مختلف مدارس المترجمين هناك وعلى مختلف العصور .

لقد سبق لنا ان عرفنا خلا ل القرن الحادي عشر ، بل في النصف الاول من القرن الثاني عشر ، اولئك العلماء الشهيرين الذين قاموا بترجمة النصوص الفلسفية اليونانية من الترجمات العربية الى اللغة اللاتينية .

ولست اريد ان اشر هنا الا الى اسماء كل من « قسطنطين الافريقي » و « ادلارد الباني » ، وهرمانوس الدلاسي ، وروبرت الريني ، فقد قام كل هؤلاء الاساتذة بترجمة النصوص العربية في علوم الرياضيات ، والفلك ، والطب ، الى اللغة اللاتينية .

ولقد تعاضمت حركة ترجمة النصوص اليونانية من العربية بشكل اوسع في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ففي حدود سنة ١١٥٠ نجد اساتذة من امثال « يوحنا بن داود » الذي يلقب باسم « حنين الاسباني » ودمنكوس غند ساليوس ، الذي اشرنا اليه قبلا ، قد ترجموا ، بامر من « ريموند » اسقف طليطلة من اللغة العربية الى اللاتينية ، ليس مؤلفات عديدة للفارابي والفزالي ، وابن سينا ، تلك الترجمات التي اشرنا فيها هؤلاء الفلاسفة شروحهم وتعليقاتهم على كتابات ارسطو حسب ، بل ترجموا ايضا ولاول مرة نصوصا جديدة لارسطو (٤٠) .

وهكذا لم تصل الى الغرب كتابات ارسطو المنطقية الجديدة حسب ، بل وصلت ايضا كتاباته عن الطبيعيات ، وكتابه عن السماء والارض ، وكتابه الشهير عن علم النفس وكتابه عن الروح (٤١) .

هناك عضو اخر جم النشاط في مجلس المترجمين بطليطلة ، هو جرهارد الكريهوني الذي اشر اليه قبلا ، والذي كان يعيش في بلدة « كريهونا » منذ سنة ١١٤١ ، وهو الذي ترجم عددا كبيرا من المؤلفات العربية .

فقد ترجم جرهارد من العربية الى اللاتينية مثلا كتاب « انا لوطيغا » لارسطو مع تعليق تمستوس عليه ، كما ترجم بعض الكتب عن العلوم الطبيعية ، وكتابات ارسطو عن العلوم ، وكتابه عن

(٤٠) ليس هنالك اي سند تاريخي يؤكد ان المترجمين في اسبانيا قد عثروا على كتابات لارسطو لم يترجمها العرب من قبل .
فالثابت بصفة تاريخية ان العرب قد ترجموا كل ما وجدوه من مؤلفات ارسطو الى اللغة العربية ، بل ترجموا عدة كتب منقولة له ، وان كل هذه الترجمات قد انتقلت من بغداد وغيرها الى الاندلس .

وابتداء من اواسط القرن الثاني عشر وما بعد عرف الباحثون الاوربيون ، عن طريق ترجمات لمخطوطات عربية وجدت في اسبانيا ، كتابات اخرى لارسطو وهكذا تسلم الدارسون المسيحيون ، بالإضافة الى الترجمات العربية لمؤلفات ارسطو ، ترجمات للتعليقات والكتابات التي وضعت باللغة العربية (٤٢) عن تعاليم ارسطو ايضا .

لم يكن معروفا لدى الدارسين المسيحيين في اوربا ، من القرن الرابع حتى القرن الثاني عشر ، سوى جزء ضئيل جدا من تعاليم ارسطو ، وعلى الاخص قلة من كتابات ارسطو المنطقية ، وهي نفس الكتابات التي سبق استعمالها من لدن المدارس الوثنية المختصة بعلم البلاغة في مدينة روما خلال القرن الرابع للميلاد . فقد ذكر ان الاساتذة الشهيرين في علم البلاغة بمدينة روما كانوا قد وضعوا ترجماتهم وشروحهم تلك لكي يستعملها التلامذة في ذلك العهد . اما مؤلفات ارسطو الاخرى كلها ، عن العلوم الطبيعية ، والاخلاق ، والسياسة والاقتصاد ، فقد كانت مجهولة تماما .

كان ظهور الفلسفة اللاهوتية المسيحية خلال القرن الثاني عشر ، مرتبطا ارتباطا مباشرا باعادة اكتشاف مؤلفات ارسطو هذه ، والتي لم تكن معروفة ابدا حتى ذلك الوقت وسرعان ما ارتبط التقدم الذي حدث في العلوم النفسية ، في الفروع المختلفة من العلوم الطبيعية والسياسية ، والفلسفة الاخلاقية ، ارتباطا مباشرا مع اكتشاف كتب مفردة لارسطو عن العلوم موضوعة البحث .

ولقد كان هذا الامر طبيعيا تماما . ذلك لان طريقة النهج المدرسي في العصور الوسطى ، كانت تقوم على اساس مبدا النص ، ولان طريقة النهج المدرسي كانت هي طريقة شرح الكتابات القديمة لارسطو والتي كانت تعتبر بمثابة سند سماوي ، من امثال النص « المبشر بالمسيح في الاشياء الطبيعية Precursor Christ in Naturalibus

جرى اكتشاف مؤلفات ارسطو المنسية في جزيرة سقلية ، وفي بلاط الامبراطور فردريك الثاني في بالرمو (٤٣) حيث اتصلت الحضارة اللاتينية اتصالا مباشرا بالتعاليم الفلسفية والعلمية العربية ، ولكن مثل هذا الاكتشاف كان على نطاق اوسع

(٤٣) فردريك الثاني هو ملك النورمان الاقوام التي غزت جزيرة صقلية وانتزعتها من ايدي العرب وقد ظل هذا الملك واخلافه يستمرون بالغرب في ادارة شؤون مملكتهم في كل مناحي الحياة العامة تقريبا .

السماء والأرض ، وكتابه عن الكون والفساد ، والكتب الثلاثة الأولى عن الشياخ «الظواهر الجوية» .

والى مدرسة المترجمين في طليطلة تلك . ينسب « دانييل » من « مورلي » ، والذي نشر بالتعاون مع روجر هرفورد في انكلترا ، المعرفة بالأدب العربي ، وعلى الأخص المؤلفات العربية في الفلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر .

ولم يكن دانييل هذا ذا خبرة باللغة العربية ولا بالأدب العربي . ومع ذلك فهو يشير الى بعض مؤلفات أرسطو ، التي لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت (١) من أمثال الكتب التي تتحدث عن العقل والإحساس ، والسماء والأرض ، والسماع الطبيعي وغيرها .

ولقد ظلت إسبانيا ، وعلى الأخص مدينة طليطلة ، تحتفظ بأهميتها الأساسية كوسيط لنقل العلم الأرسطولي إلى العربي إلى الحضارة المسيحية اللاتينية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد .

ففي إسبانيا عكف الباحث الشهير « ألفريدوس انكليكوس » على دراسة المخطوطات العربية في علوم اللغة والأدب .

وأخيرا نجد في طليطلة واحدا من أشهر المترجمين ، وأوسعهم نشاطا هو ميخائيل سكوت المتوفى في حدود سنة ١٢٢٥ . فلقد ترجم سكوت تعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو عن السماء والأرض ، والمؤلفات النفسية التي وضعها أرسطو ، وكذلك كتابات أرسطو عن الحيوانات في إعادة موجزة وضعها ابن سينا .

كذلك ترجم سكوت تعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو في الكون والفساد ، ومؤلفاته عن الشياخ ، ومؤلفاته الصغرى عن العلوم الطبيعية .

وفي طليطلة ظهر مترجم آخر هو هرمانوس الألماني الذي توفى وهو يشغل منصب أسقف « استورغا » في إسبانيا سنة ١٢٧٢ .

فقد ترجم هرمانوس هذا ، التعليقات الوسطى لابن رشد على الأخلاقيات التي وضعها نيكوماخوس ووضع هرمانوس أيضا في الفترة ما بين ١٢٥٤ و ١٢٥٦ م ترجمات لتعليقات ابن رشد على مؤلفات أرسطو في البلاغة والشعر .

(١١) وضع ابن النديم في كتابه الفهرست قائمة مفصلة بمؤلفات أرسطو والشروح والتعليقات التي وضعت عنها بالإضافة إلى الترجمات التي أجريت لتلك المؤلفات الشروح والتعليقات وسقطها عربية والقليل منها سريانية ولقد كانت هذه المؤلفات غير معروفة في أوروبا كلها ، بينما كانت شائعة منذ وقت طويل في أنحاء العالم الإسلامي مشرفة ومفيدة .

وهناك مترجم إسباني آخر عمل على ترجمة نصوص أرسطو العربية هو « بطرس غالينو » أسقف قرطاجنة فنحن مدينون إلى بطرس هذا بخلاصة المؤلفات أرسطو في علم الحيوان والاقتصاد .

في ذات الوقت كانت هنالك مدرسة أخرى للمترجمين كانت تمارس أعمالها في صقلية ، تلك الجزيرة التي سبق لها أن حافظت خلال قرون ، على التراث العلمي والفلسفي البيزنطي . ولقد قامت هذه المدرسة بنقل التراث العلمي للثقافة الإسلامية ، والكثير من الكتابات التي وضعها أرسطو عن النصوص اليونانية الأصلية (١٢) .

لا يستطيع ان اصف بالتفصيل هذا المركز الأخير من مراكز الترجمة ، لكنني اكتفي بالقول انه منذ بداية القرن الثالث عشر كانت هناك طائفتان مختلفتان من المترجمين لآثار أرسطو تملأن جنباً إلى جنب فقد كانت أولى الطائفتين تعتمد في الأصل على المصادر العربية ، بينما كانت الأخرى تنقل مباشرة عن اللغة اليونانية .

فمن بين المؤلفات النيبية (الميتافيزيقية) توجد ترجمة يونانية قديمة تسمى « الميتافيزيقيا القديمة Metaphysica Vetus » تعزى إلى بوليوس ، وأخرى تسمى « الميتافيزيقيا الحديثة M. Nova » وهي ترجمة عربية لاتينية من القرن الثاني عشر ، وضعها جرهارد الكريستوني ، أو ميخائيل سكوت .

وهناك ترجمة أخرى يونانية لاتينية جديدة Translatio Nova وضعها ، على أكثر احتمال ، « ولهم » من « مويربيك » وهو المترجم الشهير الذي اعتمد عليه توما الأكويني . وكان ولهم قد سحح معظم الترجمات لكتابات أرسطو الأصلية التي اكتشفت حديثا ، لحساب « نسر اكويناس » وهو لقب توما الأكويني .

ويمكن ملاحظة ذات الظاهرة بالنسبة إلى مؤلفات أرسطو عن الأخلاقيات . فهناك الأخلاقيات القديمة Ethica Vetus ، والأخلاقيات الحديثة Ethica Nova فالترجمة الأولى تعزى إلى بوليوس أيضا ، والأخرى تعتبر ترجمة عن النص العربي .

(١٢) يجب ان لا يفهم القارئ من هذه العبارة وجود نصوص يونانية لأرسطو لم يترجمها العرب إلى لغتهم . فالمقصود بالنصوص اليونانية الأصلية هنا ، هي ذات النصوص التي وصلت إلى العرب ولدت ترجمتها إلى العربية إما بصفة مباشرة ، أو عن طريق نقلها إلى اللغة السريانية كخطوة أولى .

ولقد قام « غروستستوس » واسمه روبرت ، بوضع ترجمة لآخلاقيات نيقوماخوس عن المصادر اليونانية .

ومن مؤلفات أرسطو في العلوم الطبيعية . توجد ترجمتان عربية لاتينية ، وضع أحدهما جرهارد الكريموثي ، ووضع الأخرى ميخائيل سكوت على أكثر احتمالات كذلك ترجم أحد هذين العالمين كتاب الأرض والسماء لأول مرة عن اللغة العربية . وقد ظهرت فيما بعد ترجمة يونانية لاتينية لهذا الكتاب على يد ولهم الموريكي على أكثر تقدير .

وحدث ذات الشيء بالنسبة إلى كتاب أرسطو عن الكون والفساد . فقد وجدت له ترجمة عربية لاتينية وضعها جرهارد الكريموثي . ثم ظهرت له ترجمة أخرى يونانية لاتينية .

أما مؤلفات أرسطو في العلوم الطبيعية ، فقد نهض بترجمتها مترجم شهير هو « الفريد سرجيل » الذي أضاف إليها أيضا مؤلفات أرسطو عن الفواجر الطبيعية مع تعليقات ابن سينا عليها .

كذلك وضع الفريد هذا ترجمة عربية لاتينية لكتاب يسمي إلى أرسطو يتناول الخضار والنبات .

لقد تم نقل مؤلفات أرسطو عن علم الحيوان إلى المدارس اللاتينية في المصور الوسطى على يد ميخائيل سكوت الذي جمع كل هذه المؤلفات في مجموعة تضم تسعة عشر كتابا .

لقد ظل البرنس ماغنوس الأستاذ الألماني الشهير في العلوم الطبيعية ، في أوائل عصر النهج المدرسي في القرون الوسطى ، والذي كان يدرس في جامعة كولون . ظل « البرنس » هذا . حتى أواخر القرن الثالث عشر يستخدم كتابات أرسطو عن الحيوانات . بالاعتماد على ترجمة عربية لاتينية لتلك الكتابات .

كذلك نشر على مؤلفات أرسطو السيكولوجية في ترجمة عربية لاتينية وضعها ميخائيل سكوت ، بالإضافة إلى ترجمة يونانية لاتينية لها أنجزها مؤخرا ولهم الموريكي .

فهذه الترجمات اعتبرها أساتذة الحضارة اللاتينية نوعا من كشف جديد ، فتح أمامهم مجالا غير متوقع إلى ميدان هائل من ميادين المعرفة الجديدة والمعلومات الحديثة .

لا يمكن أن تقارن عملية اكتشاف الفلسفة اليونانية هذه ، إلا باكتشاف العالم الجديد ، بعد قرنين متأخرين عن ذلك .

لقد كان عالما روحيا جديدا انفتح بفعل هذه

الترجمات التي وضعت عن إرث العلم النسي للمصور اليونانية التي سبقت المصور الوسطى ، وأدى انفتاحه إلى توسع وغنى غير متوقعين في عالم المعرفة ، واكتشاف عالم أوسع وطبيعة أغنى .

غير أن هذا لم يكن هو التأثير الوحيد الذي أحدثه هذا الاكتشاف الجديد للتراث العلمي الفلسفي اليوناني العظيم فقد أصبح مستطاعا . بفضل هذه النصوص الجديدة نقد التراث الفلسفي برمه .

ولذلك بدأت أول الأمر ، في أواسط القرن الثالث عشر ، فترة نقد فلسفي وتاريخي . ذلك أن المفكرين المسيحيين في ذلك الوقت شرعوا يكتشفون القرون الواسع بين المعنى الصحيح والأسلي لمؤلفات أرسطو . وبين الشروح الأفلاطونية الحديثة التي جاءت بعده .

وكان توما الأكويني أول من شرع يرى بجلاء الفرق القائم بين الفلسفة الأرسطاليسية الأصلية وشروحها الميتافيزيقية والرمزية المتأخرة ، في المؤلفات الفلسفية العربية منها والأفلاطونية الحديثة .

كذلك اكتشف توما الأكويني في أول الأمر أن مثل هذه الكتب ومنها « كتاب الأسباب » مثلا ، و « لاهوت أرسطو » لم تكن من المؤلفات الأصلية لذلك الفيلسوف ، وإنما هي مقتطفات من الكتابات الأفلاطونية الحديثة المتأخرة .

لقد كان اكتشاف كتابات أرسطو الأصلية وتأثيره البالغ في المعرفة العلمية واللاهوتية في ذلك الوقت ، مدعاة لحدوث ذات المردود في النطاق المسيحي الذي سبقت الإشارة إليه ، وهو بمثابة مردود نموذجي في التاريخ المبكر للحضارة الإسلامية . لقد كان رجال الدين المسيحي المحافظون في ذلك الوقت يعتبرون اكتشاف كتابات أرسطو بمثابة غزو تقوم به الوثنية داخل الكنيسة المسيحية سيما وأن نقلة هذا الاكتشاف ، كانوا في الواقع ، هم الفلاسفة المسلمون ، والعلماء المنتمون إلى الثقافة الإسلامية مما اعتبره رجال الدين المسيحي دلالة صحيحة على أن الخصم القديم للكنيسة . وعدو المسيح نفسه ، قد عاد فظهر الآن في الكنيسة يسانده في ذلك حلفاء المتعدنون (٤٢) .

(٤٢) يقصد هؤلاء الحلفاء ، الفلاسفة المسلمون الذين عكفوا على فلسفة أرسطو وأولوها نقدا ودراسة ، وتأثروا بها إلى حد كبير في فلسفتهم الخاصة التي ابتدعوها وعلى رأس هؤلاء الكندي ، والفارابي وابن رشد الذين كان لهم الفضل الأول في الحفاظ على تراث أرسطو ، ونقده ، ونمحيه ووضع الشروح المستفيضة له وأظهر ما فيه من تناقض وأخطاء .

(٢)

دور العرب

في الثقافة الإسلامية

تأليف

جون ستوتنهوف بادو

كلمة المترجم

ماتزال الحضارة العربية الإسلامية من الموضوعات المهمة التي يكف كبار العلماء الدارسين في الغرب وفي الشرق على حد سواء ، وحتى في العصر الحاضر ، على الاقضية في دراستها ، وتتبع مراحل تطورها .

ولم يكن هذا بالامر العجيب ، او المستغرب قط . ذلك لان الحضارة العربية الإسلامية ، وباعتراف ائمة رجال العلم والفن والادب في العالم العربي برمت . كانت من اهم مصادر الحضارة العالمية الراحنة ، وهي المنبع الفياض الذي نهلت منه اوربا علومها وفنونها قبل ان يبدأ عصر النهضة فيها فلقد ظلت امهات المؤلفات العربية في الطب والرياضيات ، والعلوم ، والفلسفة ، وغيرها تدرس في المعاهد وفي الجامعات الاوربية حتى القرن السابع عشر ، وكانت مصادر عظيمة للدارسين في شتى فنون المعرفة .

ومن خيرة الكتب التي صدرت مؤخرا عن الحضارة العربية الإسلامية باللغة الانكليزية ، كتاب « عبقريّة الحضارة العربية مصدر النهضة الاوربية »

The Genius of Arab Civilization Source of Renaissance

اصدرته اللجنة التي اشرفت على اقامة مهرجان العالم الاسلامي الذي اقيم في لندن سنة ١٩٧٧ ونشرته مؤسسة مطبعة « فيدون » باكسفورد .

استترك في تأليف هذا الكتاب الرائع حقا ، عشرة من كبار العلماء ، معظمهم من الاساتذة العرب العاملين في الجامعات الاسريكية في الوقت الحاضر . والكتاب مؤلف من مقدمة وتسعة فصول ويتبع في حوالي مائتين واربعين صفحة من القطع الكبير جدا ، وهو مطبوع طباعة انيقة نادرة على

ذلك ان الكنيسة ترى في الارسطاليسيين العرب بانهم مازالو اكثر وثنية ، وانهم ماقتنوا اعظم خطر عليها من ارسطو نفسه !

ولذلك نجد في القرن الثالث عشر ردود فعل عنيفة جدا من جانب السلطات الكنيسية ضد حركة الغزو التي قامت بها الفلسفة الإسلامية الارسطاليسية ففي ذلك الوقت الذي ظهر فيه النجم المدرسي المسيحي في العصور الوسطى . اخذ رجال الدين المسيحي يسمدون المجامع الكثيرة باسم ، ويستنكرون - بصفة رسمية وعلى الاخص في فرنسا - فلسفة ارسطو كما يستنكرون بشكل خاص اولئك المدافعين عن هذه الفلسفة من المسيحيين المنحصرين ، حيث اصدرت الكنائس قرارات التحريم شديدهم .

لاريد ان اشير بالتفصيل الى اللاهوتيين الذين اتهموا بانهم هراطقة ، وتلامذة لارسطو وللغرب الذين نقلوا آثاره . ولكني ساشير هنا الى نقطة واحدة حسب ، هي ان البابا غريغور التاسع كان في سنة ١٢٢١ م قد تآثر بمختلف مجامع رؤساء الكنيسة الذين اعلنو بان مؤلفات ارسطو كلها هراطقة . وامروا بتمحيص كل مؤلفات ارسطو الفلسفية . ولا سيما مؤلفاته عن العلوم الطبيعية . وعن فلسفة الطبيعة ، وان تحذف منها كل الافكار الوثنية كما يمكن تدريسها بعد ان يعاد النظر فيها وتم تنقيتها دون اي خطر يمس الروح المسيحية . لقد اصدرت جامعة باريس قبل غيرها هذا القرار ثم امتد مفعول ذات القرار سنة ١٢٦٥ م الى جامعة « تولوز » وجدد مرة اخرى بصفة خاصة في جامعة باريس ايضا سنة ١٢٦٢ م على يد البابا اربان الرابع .

على ان هذا الردود القديم لم يحل دون انتصار ارسطو الذي اعتبرت المدارس الفلسفية واللاهوتية في العصور الوسطى بمثابة مبشر بالمسيح في قضايا الطبيعة ، وكان في نظرها موازيا ليوحنا المعمدان الذي بشر بالمسيح في قضايا النعمة .

وكان ذات الاحترام الذي اولاه ابن رشد لارسطو ، قد تلقاه ارسطو ايضا من الجانب المسيحي على يد البرنس ماغنوس الذي اعتبر ارسطو بانسه الاساس الفلسفي الصحيح الذي بني عليه الفهم المسيحي للكون ولله . وللطبيعة البشرية .

في نهاية هذا التطور يعود البابا اربان الرابع نفسه فيعلن في سنة ١٢٦٦ بان على كل الراسخين لدراسة الفلسفة في الجامعات المسيحية ان يبرهنوا في امتحاناتهم على معرفتهم بكل مؤلفات ارسطو .

ورق صقيل ، ومجلى بالمديد من الخرط والرسوم
والمصورات المربية الملوثة .

لقد اكملنا ، والحمد لله ، ترجمة هذا الكتاب
وامدادته للنشر . وقد اخترنا منه هذا الفصل الذي
يتناول أهمية الدور الذي لعبه العرب في
تكوين الثقافة الإسلامية ونشرها في معظم الأنحاء
المروقة من العالم في ذلك الوقت .

أما كاتب هذا الفصل فهو العلامة « جون
ستيفوف بادو » رئيس الجامعة الأمريكية في
القاهرة ، والاستاذ المتمرس في الجامعات
الأمريكية وصاحب المؤلفات العديدة عن قضايا
العرب في الوقت الحاضر .

سليم طه التكريتي

دور العرب

في الثقافة الإسلامية

العالم العربي عالم حديث وقديم معا .
فالعالم العربي الحديث ، جديد في زمنه ، لأنه
أكد وجوده قبل خمسين سنة خلت حسب ،
من انقراض الامبراطورية العثمانية المنحدرة .

وهو جديد في شخصيته وتركيبه السياسيين ،
لأنه يتألف ، في الدرجة الاولى ، من حكومات عربية ،
لم تكن قد وجدت قبل الحرب العالمية الاولى . وهو
جديد في حريته التي يوجه مصيرها الخاص بها .

وهو جديد في اهدافه الاجتماعية
والاقتصادية ، والثقافية ، وفي مؤسساته وهضمه
السريع للطرق العلمية والتقنية التي تخص
الحضارة العالمية .

في هذا الجو الذي تفرده الجدة ، وبكل
امكانياته لتحقيق الانجاز المقبل ، قد يبدو ماضي
العرب سحيقا . ذلك لان انجازاته كانت
قد تحققت قبل قرون مضت ، وفي عالم مغاير جدا
للعالم الذي نمرقه اليوم .

فالمثل العربي الشائع دوما يقول لنا « ما ذنبت
مات » غير ان هذا ليس صحيحا قط . فليس في
مقدور المرء أن ينكر ماضيه ، أو ينكر صفاته
الموروثة . فالماضي حي ليس كتاريخ حسب ، بل
أكثر من ذلك أنه حي في صفة شعب وشخصيته
وهويته ، حتى وإن كان أفراد الشعب لا يدركون
ذلك .

والواقع ان ماضي العرب « يهتف عاليا » وان
هتافه هذا دورس يشفي الالام بها ، وموارد يجب
ان تستخدم في العصر الحديث ، فالماضي - بالمعنى
الواقعي حقا - هو مصدر النهوض .

الفتح العربي والثقافة

أحدث افتتاح العرب للعالم القديم . خلال
القرنين السابع والثامن الميلادي ، تأثيرين هائلين
ومستديمين معا . وكان أثرهما وقعا ، وبصفة
مباشرة ، هو خلق دولة عالمية جديدة في حوض
البحر الأبيض المتوسط . والشرق .

أما التأثير الثاني ، وهو أقل سرعة وجلبة ،
ولكن ليس أقل أهمية ، فهو تطوير ثقافة عالمية
جديدة ، داخل هذه الدولة . وقد ترك وقع هذه
الفتوح والثقافة معا ، تأثيرا عميقا في شكل العصور
الحديثة .

قامت اندولة المربية العالمية كنظام
امبراطوري ، بسرعة يندر ان حدثت مثلها في التاريخ .
ذلك ان العرب استطاعوا ، خلال قرن واحد من
ظهورهم على المسرح العالمي ، ان يسيطروا على
الاقطار من جبال « البيريز » على حدود فرنسا ،
الى هضبة « الباسير » في قلب اسيا . فلقد ضمت
كل من اسبانيا ، وشمال افريقيا ، ومصر .
والاراضي البيزنطية « الواقعة جنوبي جبال
طوروس » ، والامبراطورية الفارسية في الشرق ،
سورية في مملكة امبراطورية راحت تنافس
امبراطورية روما ابان ذروتها .

لم تبقى هذه الامبراطورية الحديثة امبراطورية
بصفة دائمة . ذلك لان امتدادها عبر
ثلاثة آلاف ميل من الشرق الى الغرب ، واحتضانها
قوارق واسعة من الاديان والشعوب ، قد برهن
على استحالة حكمها من مركز واحد للسلطة ، وعلى
يد سلالة حاكمة واحدة .

لقد استطاع العرب ان يمسكوا ،
ولمدة تزيد قليلا على قرن من الزمان ، بزمام الاقطار
التي خضعت لسوية لهم وبعد ذلك الوقت بدأت
الاقاليم تنفصل .

وفي الوقت الذي اكنسح فيه المغول ، العالم الاسلامي
في القرن الثالث عشر الميلادي ، لم يعد للامبراطورية
العربية الاصلية من وجود قط . فقد حلت محلها
مجموعة مبعثرة من حكومات صغيرة ، ودول
اقليمية ، واسر حاكمة لا يحكم العرب سوى قلة
منها .

والواقع ان الانبراطورية العربية التي اوجدتها الفتوحات العربية الاولى ، قد تحوت الى « العالم الاسلامي » الذي ظهر في الشرون الوسطى . لقد كان عالما وليس انبراطورية . أي انه كان ملكة سياسية تضم دولا منفصلة ، ومتناحرة فيما بينها غالبا . ومع ذلك كانت هذه الدول تدرك الهوية المشتركة التي كانت تميزها عن المناطق الاخرى .

في مثل هذا العالم الاسلامي نشأت ثقافة عالمية جديدة . كانت هي النتيجة الثانية العظمى للفتوحات العربية . وقد ابتدعت هذه الثقافة ، او انها كانت « مبتدعة » - بفتح العين - بالمعنى الدقيق الصحيح لها . ذلك لان ما حدث لم يكن فرض ثقافة اجنبية عن طريق القزو . ولا هو يشبه ذات العملية التي قامت بها المدنية الغربية انشاء عصر الاستعمار الاوربي .

فالحضارة المييزة ، الفنية بالالوان ، التي كانت تميز العالم الاسلامي ، انما تكونت في مرقمها . لقد وجدت ضمن الدولة الجديدة التي اعطت صفتها وهويتها لنظام الجديد اندي نتج عن فتوح الاسلام . ذلك الدين الذي كان يتشرب بين شعوب غربية ، وكانت اجزاء الكبرى التي تألف منها موجودة داخل الحياة والتقاليد المتفسرة للشعوب المقلوبة ، ونعني بها الادب الكلاسيكي ، والفكر النيلييني ، والمؤسسات البيزنطية ، والقانون الروماني . والمعرفة السريانية ، والفن الفارسي .

لقد تمت الملامة بين هذه المصادر بصفة مباشرة اول الامر . وبين اعادة تشكيلها بصفة بسيطة . ومع ذلك وقبل ان يتم الالتقاء بها بشكل اكثر اختيارا . ساهمت مع الاتجاهات التي استعملت كمصدر ، وتباعت معا ، في خلق حركة المعاصرة الاسلامية المبدعة . على ان نتيجة ذلك لم تكن محض تجميع ذرات وقطع لثقافة مبعثرة ، وانما كان خلقا جديدا له مظهره الخاص المميز له ، والمزج بالروحانية الجديدة ، والمعبى عن النظام الاجتماعي الجديد .

ولقد بلغ تطور هذه الثقافة الاسلامية المييزة ذروته النامة ، في وقت بدأت فيه الزعامة العربية للانبراطورية بالوهن . ففي البدايسة انهك العرب بحقة رئيسة في مهام توليد حكمهم . وسيانة مركزهم . فقد كانت الاهتمامات الكبرى لديهم تتمثل في انشاء دولة جديدة ، والحفاظ على النظام العام ، وتعزيز التنظيم العسكري ، وجمع الضرائب .

لقد اودعت الاعمال اليومية للدولة وادارتها الى ايدي الطبقة البيروقراطية العامة ، وانجبت القلة العليا من العرب الى العيش بمعزل عن المواطنين في المسكرات الحربية اول الامر ، ومن ثم في المدن المحصنة .

وعندما استقر الفتح العربي في نظام مقبول ومتواصل ، وحين افسح احتكاره للسلطة ، الطريق امام حكم اوسع ، عند ذاك حسب بدات الثقافة الحديثة تتطور بسرعة .

وبقيام الاسرة السياسية الحاكمة في سنة ٧٥٠م اخذ المسلمون المهتدون . واخذت التسرب الموانية التي تعيش في اطراف المجتمع الجديد . تتجس متحركة نحو مركز ذلك المجتمع . جالبة معها تراث لغائتها وحضارتها .

في مثل هذا اوسط ظهرت الانجازات الشهيرة للثقافة الاسلامية . فقد بلغ الادب العربي ذروته ، وتم وضع النصوص الكبرى للقانون ، واتجست الفلسفة ، والعلوم ، والطب عن القدمات ، واعطيت ابعادا جديدة ومحتوى جديدا . وهكذا أصبحت الحضارة الاسلامية الفنية . المتقنة . والمتنوعة . علامة للمجتمعات القائمة في العالم الاسلامي ، واحتلت مكانتها بين المنجزات الثقافية العظمى في التاريخ البشري .

العرب والثقافة الاسلامية

في هذه « السجادة » المونة للثقافة الاسلامية . كثير من « المخطوط » ذات « نسج » عربي . ففي كل ميدان ، سواء في الادب . او الفقه . او الفلسفة ، والمعرفة ، والجغرافيا ، وقن العمارة ، توجد اسماء عربية شهيرة . وانجازات عربية مشهورة غير ان مشاركة العرب قد تجاوزت كثيرا ، حدود الادوار التي قام بها العلماء على انفراد ، كما تجاوزت اعمية الانجازات النوعية .

تكون مقتضيات التاريخ مبهمة . شأنها في ذلك شأن مقتضيات الحياة الشخصية ، ومع ذلك تبدو من سجل التاريخ ، وبكل جلاء ، حقيقة قائمة ، هي ان الفتح العربي كان عاملا حاسما في تقرير التطور الثقافي الذي اعقب ذلك الفتح .

وليس علينا الا ان نتذكر الغزوات المغولية ،

وهي مماثلة في ظاهرها للفتوحات العربية ، وكيف انتجت تلك الغزوات نتائج مغايرة (١) .

لقد تم ايجاد امبراطورية مغولية زالت بسرعة . ولكن لم تبرز من هذه الامبراطورية اية مدينة جديدة او ذات اهمية ، وحين ارتدت القطعان المغولية الشاذية في النهاية الى موطنها في صحراء «غوبي» (٢) لم تخلف وراءها اي شيء ، سوى الخراب والدمار . ولم يكن العرب قد فعلوا مثل هذا . ذلك انهم جلبوا معهم انشاء افتتاحهم الاقطار . قوى بناء خاصة بهم . هيئت المرحلة . ولوت اطار الحضارة التي ظهرت في النهاية .

واقع الامبراطورية العربية

كانت اولى هذه القوى البناء هي واقع الامبراطورية العربية ذاتها . لقد كان متوقعا ان يكون الفاتحون العرب محض غزاة صحراويين حسب النهج التقليدي للغزوات القبلية . يقتسمون بسجود الذهب . ومن ثم ينتهي امرهم .

غير ان هذا لم يكن هو الواقع . فلقد فسر العرب فتوحاتهم تلك بعوامل انهم كانوا يجاهدون في سبيل الله . وكانوا يقصدون بهذا القول . ان نظاما اجتماعيا جديدا ينبغي ان يقوم بين الناس . وان فتوحاتهم يجب ان تكون اداة لخلق ذلك النظام الاجتماعي الجديد .

فقد سورت الامبراطورية التي نتجت عن الفتوح في شكل مملكة دائمة ، وخالدة خلودا ذاتيا معا . وانها ليست مجموعة من اقطار خاضعة يراد

(١) هذا خطأ فاحش من الكاتب . فلا يوجد هناك اي مجال للمقارنة بين الفتوحات العربية والغزوات المغولية وغيرها . ذلك لان العرب المسلمين عندما كانوا يصلون الى ضواحي مدينة من المدن يطلبون الى اهْلِها ان يسلموا اسلامهم ويسلموا المدينة صلحا . وحتى اذا رفض اولئك اعتناق الدين الاسلامي يطلب اليهم تسليم المدينة صلحا ودفع السرية المفردة ، ولم يعرف عن الفاتحين المسلمين انهم استباحوا المدن ودمروها وقتلوا باهْلِها ونهبوا خيراتنا كما كان يفعل ذلك المغول وغيرهم . ولقد صدق «غوستاف لوبون» حين قال «ما عرف التاريخ قلنا ارحم من العرب» .

(٢) صحراء «غوبي» تقع في وسط جمهورية منغوليا الشعبية وتمتد من الشرق الى الغرب . وكانت النطاق للجيوش المغولية الغازية التي انطلقت في اوائل القرن الثالث عشر الميلادي ابتداء بجنكيزخان وانتهاء بتيغورلوك .

التمسك بها سوية لا لغرض سوى ان تزيد من غنى فانحيها الى ابعد ما يستطاع .

خلق واقع الامبراطورية العربية . الحاجة والمبادرة بارساء نظام جديد ، اجتماعي وثقافي معا . وذلك للتعبير عن هوية المملكة الجديدة . لقد اصبح اولئك الذين كانوا من الاسبان . واليونانيين . والفرس . والفنيقيين ، والذين كان لكل منهم تاريخه وتقليده المتفصلين ، لقد اسبح هؤلاء الان مواطنين لحكم واحد . له سمة حديثة . وان لم تكن هذه السمة قد حددت بعد .

وكان من المعتمد ان يمد خلق مثل هذه الدولة المالية الجديدة ، الطريق امام ظهور حضارة عالمية . بقي داخل هذه الامبراطورية الجديدة . تم اختلاص الثقافات والمجتمعات المتباينة للعالم القديم ، من جذورها الاحلية . وتم سهرها في تعامل حديث ومثمر .

وسرعان ما استجاب الفاتحون العرب انفسهم الى الاتصال بالمدنيات التي افتتحوها .

وقبل ان تنتهي اول سلالة عربية حاكمة ، ونعني بها الاسرة الاموية . كانت المراكز الكلاسيكية قد ترجمت الى اللغة العربية (٣) وتبذلت المباني المشرقة التي اوجت بها التضاميم الكلاسيكية ، واخذت الدراسات العربية في ميدان النحو والادب . تزدهر متأثرة بالطرق الاغريقية (٤)

وفي الوقت الذي فقد فيه العرب سيطرتهم على الحكم ، اخذت المواد غير العربية تظهر في حياة المجتمع الاسلامي ، وفي تفكيره . وفي الوقت ذاته اخذت الشعوب الخاضعة المختلفة تشارك وينظم احدها ثقافات الشعب الاخر .

(٣) بدأت حركة الترجمة من اللغات الاخرى الى اللغة العربية في عصر عبد الملك بن مروان الاموي . وكان الامير خالد بن يزيد بن معاوية من اعظم رعاة هذه الحركة في العهد الاموي (انظر مقالنا « التعريب وكبار المعربين في الاسلام » مجلة « سومر » العدد الثاني والثلاثون سنة ١٩٧٦) .

(٤) لم يتأثر العرب حتى في ذروة حركة النقل التي ازدهرت في عهدي الرشيد والمأمون ، بالادب الاغريقية فقل . ذلك لان العرب اكتفوا بما كان لديهم من روائع الشعر العربي والادب العربية ، ولم يحاولوا ترجمة اي شيء من الادب الاغريقية ، الا كان همهم منسرفا الى نقل العلوم التي لم يكن لهم اي باع فيها من اسال الطب والرياضيات والفلسفة والمنطق وغيرها .

لقد حطمت الحواجز التي تعوق التنقل عبر بلاد البحر الأبيض المتوسط والبلاد الشرقية تماماً، وشرع المواطنون يتنقلون من الأقاليم إلى قلب الامبراطورية . حيث راحوا يلتقون ويختلطون في رابطة جديدة .

واكثر من هذا اوجد اتصالهم مع العرب كثيراً من المسلمين المبتدئين إلى الاسلام ، وكثيراً من روابط الزواج فيما بينهم . وهكذا أصبح ظهور النظام الاسلامي بصفة حتمية ، صاحب ثقافة متعددة ومتداخلة معاً ، رسمت اطر التقاليد ومحتوياتها المتنوعة لايجاد حضارة حديثة .

عقيدة الاسلام

لقد نجمت عن هذا التفاعل مدنية فعالة . ذات صفة فريدة ، تعود في اعظم قسم منها ، إلى القوة الثانية التي اطلقها العرب في فتوحهم . ونعني بها قوة العقيدة الاسلامية، لقد جلب العرب الفاتحون الدين الاسلامي معهم . وكان الاسلام عاملاً حاسماً في عملية الخلق الثقافي . كما كان الاسلام ذاته ، وبصفة رئيسية ومؤثرة ، انجازاً عربياً خالصاً .

وتندو أهمية هذا الامر جليلة . حين نتذكر كيف ان الفاتحين الاجانب غالباً ما تبطلهم الشعوب التي اخضعوها .

لقد حكم الغزاة الذين غزوا الصين بالتتابع ، من امثال المغول والمانشو ، « الملكة السماوية » . لكنهم في النهاية اصبحوا « صينيين » في لغتهم ام في ثقافتهم ، ولم يعد في الامكان تمييزهم عن رعاياهم .

وقد تكون نتيجة ذلك اما اسلوباً مميّزاً للثقافات الخاضعة تنقصه الصفة المميزة له . او تجزئه الملكة الجديدة إلى عناصر ثقافية منفصلة ، لا يمكن ان تساهم بشيء ما إلا في الحكم الانبراطوري .

غير انه لما كان الفتح العربي فتحاً اسلامياً وعسكرياً في ذات الوقت ، فقد حال دون ظهور هذا النوع من الثقافة التي لا شكل لها . فما ان يتم فتح بلد ما حتى يصبح جزءاً من « دار الاسلام » أي جزءاً يخضع للحكم الاسلامي ، ويستطيع فيه المسلمون ان يمارسوا عقيدتهم الاسلامية دون أدنى عائق .

ولم يكن مثل هذا يعني - منذ البداية - بان كل الشعوب الخاضعة - او الاغلبية منها - قد أصبحت مسلمة ، وانما يعني ان الطريقة أو الشريعة الاسلامية غدت هي المؤسسة المقبولة للدولة والمجتمع معاً .

لقد صور الاسلام نفسه بمثابة اطار للحياة الانسانية فلم يكن نشاط الفرد . او المجتمع بغيره . فقد كان تصوره لله . وللإنسان ، وللمجتمع معاً ، ويعتمد على السلطة الالهية ، وهي « هبة » التجربة الانسانية التي كانت تقف في المركز . وتفرض الحكم على كل ما قد يمارسه الناس من اعمال .

لقد كان من المهم في الوقت الذي كان فيه الاسلام يتفنن عمله ان تتم حماية الشريعة . وليس الفقد ، وان تطبق بكل سرامة . فعلى الناس ان يعيشوا داخل المجتمع الاسلامي الذي ينبغي ان يكون مجسماً اسلامياً كاملاً ، لا مجرد ان يمارسوا الشعائر الاسلامية . في أي مجتمع قد يجدون انفسهم فيه .

تري ما هو الشكل والمحتوى اللذين يجب ان يكون عليهما المجتمع الاسلامي في العالم الاجنبي الذي اوجدته الفتوح العربية ؟ . لقد جوبه العرب في البلدان الجديدة باوضاع ومشاكل ومواد كانت غير معروفة في الحياة القبلية ، وكانت تتعارض في الغالب معارضة واضحة مع المبادئ والالتزامات الاسلامية المتشددة .

ففي ميدان التفاعل بين هذه العناصر كانت الصفة الاسلامية لها الاسبقية . ومع انه كان في استطاعة المسلمين ومقدرتهم ان يستخدموا ، بل استخدموا ذلك حقاً . المواد اليونانية ، والبيزنطية ، والهلنستية . والسريانية ، والفارسية في بناء حضارتهم الحديثة . الا ان مثل هذا الاستخدام كان تحت اشراف الاسلام ورعايته ، وكان يقصد به خدمة الاغراض الاسلامية .

قد تبدو الثقافة الاسلامية في الظاهر ثقافة صوفية بشكل رفيع . ومع ذلك كانت في حقيقتها وجوهرها . ثقافة مختارة ومتعة ، احتضنت المواد ونبتتها ، وفقاً لتلائمها مع طبيعة المجتمع الاسلامي وغاياته .

ولقد تأثر الاسلام نفسه بهذه العملية . فهو كنظام ثقافي نه اليهمنة النامية في القرون الوسطى ، قد اقتبس الكثير من عناصر الفلسفة الافلاطونية الحديثة والمنطق الارسطاليسي ، والقانون الروماني ونحن نقتصر هنا على تسمية بعض المؤثرات العقلية .

ومع ذلك فان هذا لم يغير من الحقيقة القائمة وهي ان الاسلام كان في جوهره . وصفته . واصله ، ديناً عربياً . فاقد شوهدت الصورة الاولى للاسلام ، ومنحت للعالم ، على يد رسول عربي . وكان تأكيد الاسلام الرئيس على المجتمع ، له جذوره في الحياة

أقبلية العربية الخالدة . ذلك لأن مقاهيمه الأساسية قد تم التعبير عنها في مفردات تجربة عربية .

فمهما كانت المواد غير العربية التي استعملت في تكوين الإسلام كنظام : فإن صفة الإسلام كنظرة عربية إلى الحياة : ومقيدة : لم تضع ولا يمكن أن تضع . فقد يستحل الحكم العربي وقد تنحصر السيطرة العربية التي شهدتها العالم الإسلامي في القرون الوسطى : ولكن تأثير العرب في الإسلام لا يمكن أن تلمس آثاره .

لقد استطاع العرب بتقديدهم الإسلامية أن يشاركوا مشاركة واسعة لا تضاعى في تكوين الثقافة الإسلامية : والثقافة العربية على حد سواء .

اللغة العربية

ومما يتصل اتصالاً وثيقاً بنفوذ الانبراطورية الواسع : والنفوذ المطلق للشريعة الإسلامية : مشاركة العرب الأخرى في ظهور ثقافة جديدة وذلك عن طريق لغتهم . أما كيف نفذت اللغة العربية : وبشكل لا يلبس : إلى تطوير الثقافة الإسلامية : فذلك أمر يمكن إظهاره بحقيقة أن النظام الذي تطور بصفة نهائية : ما يزال ينسار إليه على أنه « مدنية عربية » و « فكر عربي » : على الرغم من الحقيقة الواضحة وهي أن الكثير من المنجزات الثقافية لهذه المدنية العربية لم تحدث تحت رعاية عربية . ذلك لأن غير العرب : بل وحتى غير المسلمين : قد ساهموا مساهمات فعالة : لكنهم مع ذلك نفذوا هذه المساهمات باللغة العربية مهما كانت الصفة العرقية لاجتماعهم السابق .

قد يبدو غريباً أن تقوم لغة الفاتحين العرب بمثل هذا الدور ذلك لأن عالم البحر الأبيض المتوسط : كان غنياً وقديماً بتقاليد القديسة في اللغة والأدب . فاللغة اليونانية من أعظم اللغات العالمية . وكانت في ذلك الوقت ما تزال مستعملة في البلاد البيزنطية : وكانت أدبها الكلاسيكية ما تزال حية . وهي بالمقارنة مع لغة أفراد القبائل الفاتحين : والقادمين من الصحراء : تبدو غريبة وبدائية .

لقد كان للعرب تقليدهم في القاء الشعر ارتجالاً : ولم تكن قواعد النحو عندهم قد سبغ غورها بعد . وظلت قوانين أدبهم في حاجة إلى التطور . وكان النطق باللغة العربية يعكس التجربة الساذجة والمحدودة لبناء الصحراء . ولم تكن اللغة العربية قد برهنت بعد : على قدرتها في التعبير عن

الأفكار الأجنبية والمواضيع المجردة : والصالح الأدبية لمجتمع متقن .

ومع ذلك فقد استطاعت اللغة العربية أن تذلل هذه العقبات : وأن تصبح بسرعة هي اللغة السائدة للثقافة والسفر في العالم الإسلامي الناهض : وقد استطاعت أن تحقق ذلك لأنها كانت أولاً لغة الفتح والمقيدة معاً ذلك لأن أولئك الذين تدفعهم أعمالهم إلى الاتصال مع العرب : أو أولئك الذين كانوا يتطلعون إلى تحبيب أنفسهم إلى حكامهم الجدد : لم يستطيعوا أن يتخلصوا من استعمال اللغة العربية كما أن أحداً لا يستطيع أن يكون مسلماً دون أن يفهم بعض الشيء من اللغة العربية .

كان واقع الإسلام كاداة اللغة العربية : أمراً راسخاً : ذلك أن القرآن مصدر الإيمان والطاعة : كان مكتوباً باللغة العربية : ولا يمكن ترجمته إلى أي لسان آخر . فقد كانت شعار الأذان والصلاة العامة باللغة العربية . وقد تطلب تفسير القرآن توفر البعض من أولى العلوم العربية : كما أن حقيقة اختصار القرآن للغة العربية كلفة للوحي : قد جعل دراسة قواعدها واستعمالها : ضرورة دينية .

ومع ذلك فإن الشيء الذي رفع اللغة العربية إلى منزلتها السامية في الثقافة الإسلامية كان أعظم من الفتح : فعلى الرغم من صفتها الأصلية كلفة سحرية . لعبت اللغة العربية دوراً ملموساً كوسيط بين المجتمعات المعقدة والمجتمعات المركبة : لقد كانت تحتفظ : وبشكل قوي ملحوظ : بكيان اللغات السامية التي ترتبط فيها أجزاء الكلام ارتباطاً وثيقاً وجلياً .

ففي مقدورها أن تبدع كلمات من صيغ الأفعال الموجودة . وأن مقدرتها على دمج ظلال المعنى في تعبير مؤثر فريد : قد جعل منها اللغة الحية والصحيحة معاً . وإذا اتقنت هذه اللغة على أيدي النحاة : وعززت بالتحدي الذي واجهته من الإفاق الجديدة : أصبحت هي الأداة الصائبة للفكر والمعرفة .

فلو كانت اللغة العربية تعوزها العظمة الموروثة : لما استطاع حتى ضئط الفتوح : ولا الانتفاع بالدين : أن يهيئ لها مكانتها المسيطرة في العالم الإسلامي الترامي الأطراف : والمتمدد اللغات .

لقد كانت تأثيرات اللغة العربية في الثقافة المهيمنة عميقة واسعة . ذلك لأن اللغة العربية قد وفرت الوسط المطلق للاتصال الذي ترجم التكوين

السياسي المتداخل لشعوب متباينة ، الى ثقافة يشارك فيها الجميع بصفة عامة .

ومثلما فعلت اللغة اللاتينية في العصور الوسطى ، واللغة الانكليزية في الهنداء تفلت اللغة العربية في الدولة الجديدة على اللغات والاداب المحلية ، لكي تخلق مملكة حديثة ، وعالمية ، ومتفقة لا يستطيع فيها الفلاسفة الفرس ، والمرب المختصون بعلوم الدين ، والاطباء اليهود والمسيحيون ، والرياضيون الهنود ، ان يتكلموا بلغة مشتركة واحدة حسب ، بل وان يكون لهم الاحساس بالمساهمة في اقامة نظام ثقافي مشترك .

وقضلا عن ذلك فان استعمال اللغة العربية ، واختيار حروفها من لدن اللغات الاسلامية غير العربية (١) كان يؤلف نوعا من فاصل ثقافي يفصل العالم الاسلامي عن المدنيات الاخرى .

(٥) لا مجال فكل للمقارنة بين ما فعله العرب المسلمون انشاء فتوحهم ، وما فعله الانكليز حين استولوا على الهند وكثير من الاقطار الاخرى المحيطة بها ، ذلك انهم في القسارة الهندية فرضوا لغتهم فرضا على السكان المحليين ، على غرار ما فعله العثمانيون في عهد حكومة الاتحاد والترقي ، في العراق وبقية البلدان العربية التي كانت خاضعة للعثمانيين . اما العرب المسلمون فانهم لم يفرضوا لغتهم بالقوة ابدا ذلك لان اعتناء الشعوب غير المسلمة الى الاسلام كان يتطلب منها ان تكون ملحة باللغة العربية لغة القرآن ، كما تؤدي بها الفرائض الدينية ، وكما تستطيع ان تعاشي التطور الذي أحدثه الاسلام في الشعوب التي دخلت في هذا الدين الجديد ، الذي لم تعهد البشرية مثالا له في التسامح ، والعدل ، والمساواة . وهذا هو الذي لبث قوائم الدولة العربية الاسلامية ، واشاد اركان الحضارة العربية الاسلامية ، حيث وضع العلماء من غير العرب كل مؤلفاتهم وعلومهم باللغة العربية مختارين وبمطلق الحرية .

(٦) يقصد بذلك استعمال الحروف العربية في الكتابات الهندية والفارسية والتوكية قبل ان يعمد انابورك الى استعمال الحروف اللاتينية .

تقد كان المسافر من اوربا ، او من الشرق ، يعرف على الفور انه ما ان يمر خلال العالم الاسلامي حتى يصبح ضمن ثقافة مغايرة . لم تكن لغتها ولا كتابتها . تمت بآية صلة الى أي شيء كان يعرفه ، فهذا الفاصل اللغوي ذاته ، قد ابعد الشعوب نفسها ، عن ثقافتها الماضية الخاصة بها ، ومنحها الاحساس بهويتها ، وادراك الفرق بينها وبين الشعوب الاخرى .

وكان للغة العربية تأثير اخر في تعاطف الثقافة الاسلامية ، ولو ان هذا التأثير مفر . وان من السير تحديده . ففي هذا اليوم حسب ، اخذنا نفهم ونقيس شيئا ما من الصلة بين «الوسيط والرسالة» غير اننا نعرف ان الشكل الخالص لآية لغة يؤلف ويضفي صفة للأفكار التي يعبر عنها بتلك اللغة ، وفي العقول التي تستعملها .

فالعصمات المميزة الرقيقة للغة العربية ، وغنى الفاظها ومحتواها ، والاسلوب الخاص بها للتعبير عن فكرة ما . وقابليتها للوزن والإيقاع ، كل هذه الصفات قد تركت طابعها على النتاجات العلمية ، وعلى العقول الملمة بالمعرفة . ومن لم على « شذى » العالم الثقافي الاسلامي .

وهكذا فان الصفة الفريدة للثقافة الاسلامية خلال العصور الوسطى ترجع بصفة جزئية الى حقيقة ان هذه الثقافة كانت تؤدي عملها باللغة العربية .

وكما هو الامر بالنظر الى المساهمة التي اداها الاسلام ، فان تفلت تأثير اللغة العربية ونفوذها ، قد حقق « تعريب » العالم القائم في العصور الوسطى وبقي هذا التعريب الى وقت طويل بعد انقضاء فترة الحكم السياسي العربي .